

Mathias de Alencar



# a Filosofia de Sócrates

o cuidado de si como  
exercício da excelência

Mathias de Alencar



# a Filosofia de Sócrates

o cuidado de si como  
exercício da excelência

| São Paulo | 2021 |



Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2021 o autor.

Copyright da edição © 2021 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - CC BY-NC (CC BY-NC-ND). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

## CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

### Doutores e Doutoradas

Airton Carlos Batistela <i>Universidade Católica do Paraná, Brasil</i>	Breno de Oliveira Ferreira <i>Universidade Federal do Amazonas, Brasil</i>
Alaim Souza Neto <i>Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil</i>	Carla Wanessa Caffagni <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>
Alessandra Regina Müller Germani <i>Universidade Federal de Santa Maria, Brasil</i>	Carlos Adriano Martins <i>Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil</i>
Alexandre Antonio Timbane <i>Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil</i>	Caroline Chioquetta Lorenset <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>
Alexandre Silva Santos Filho <i>Universidade Federal de Goiás, Brasil</i>	Cláudia Samuel Kessler <i>Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil</i>
Aline Daiane Nunes Mascarenhas <i>Universidade Estadual da Bahia, Brasil</i>	Daniel Nascimento e Silva <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>
Aline Pires de Moraes <i>Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil</i>	Daniela Susana Segre Guertzenstein <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>
Aline Wendpap Nunes de Siqueira <i>Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil</i>	Danielle Aparecida Nascimento dos Santos <i>Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil</i>
Ana Carolina Machado Ferrari <i>Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil</i>	Delton Aparecido Felipe <i>Universidade Estadual de Maringá, Brasil</i>
Andre Luiz Alvarenga de Souza <i>Emill Brunner World University, Estados Unidos</i>	Dorama de Miranda Carvalho <i>Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil</i>
Andreza Regina Lopes da Silva <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>	Doris Roncareli <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>
Antonio Henrique Coutelo de Moraes <i>Universidade Católica de Pernambuco, Brasil</i>	Elena Maria Mallmann <i>Universidade Federal de Santa Maria, Brasil</i>
Arthur Vianna Ferreira <i>Universidade Católica de São Paulo, Brasil</i>	Emanoel Cesar Pires Assis <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>
Bárbara Amaral da Silva <i>Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil</i>	Erika Viviane Costa Vieira <i>Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil</i>
Beatriz Braga Bezerra <i>Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil</i>	Everly Pegoraro <i>Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil</i>
Bernadette Beber <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>	Fábio Santos de Andrade <i>Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil</i>



Fauston Negreiros

*Universidade Federal do Ceará, Brasil*

Felipe Henrique Monteiro Oliveira

*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Fernando Barcellos Razuck

*Universidade de Brasília, Brasil*

Francisca de Assiz Carvalho

*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*

Gabriela da Cunha Barbosa Saldanha

*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Gabrielle da Silva Forster

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Guilherme do Val Toledo Prado

*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Hebert Elias Lobo Sosa

*Universidad de Los Andes, Venezuela*

Helciclever Barros da Silva Vitoriano

*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais*

*Anísio Teixeira, Brasil*

Helen de Oliveira Faria

*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Heloisa Candello

*IBM e University of Brighton, Inglaterra*

Heloisa Juncklaus Preis Moraes

*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil*

Ismael Montero Fernández,

*Universidade Federal de Roraima, Brasil*

Jeronimo Becker Flores

*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil*

Jorge Eschriqui Vieira Pinto

*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

José Luís Giovanoni Fornos Pontifícia

*Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil*

Josué Antunes de Macêdo

*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*

Júlia Carolina da Costa Santos

*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*

Juliana de Oliveira Vicentini

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Juliana Tiburcio Silveira-Fossaluzza

*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Julierme Sebastião Moraes Souza

*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Karlla Christine Araújo Souza

*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Laionel Vieira da Silva

*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Leandro Fabricio Campelo

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Leonardo Jose Leite da Rocha Vaz

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Leonardo Pinheiro Mozdzenski

*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

Lidja Oliveira

*Universidade de Aveiro, Portugal*

Luan Gomes dos Santos de Oliveira

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Luciano Carlos Mendes Freitas Filho

*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Lucila Romano Tragtenberg

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Lucimara Rett

*Universidade Metodista de São Paulo, Brasil*

Marceli Cherchiglia Aquino

*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Marcia Raika Silva Lima

*Universidade Federal do Piauí, Brasil*

Marcos Uzel Pereira da Silva

*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Marcus Fernando da Silva Praxedes

*Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil*

Margareth de Souza Freitas Thomopoulos

*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Maria Angelica Penatti Pipitone

*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Maria Cristina Giorgi

*Centro Federal de Educação Tecnológica*

*Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria de Fátima Scaffo

*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Maria Isabel Imbronito

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Maria Luzia da Silva Santana

*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

Maria Sandra Montenegro Silva Leão

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Michele Marcelo Silva Bortolai

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Miguel Rodrigues Netto

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Nara Oliveira Salles

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Neli Maria Mengalli

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Patricia Biegging

*Universidade de São Paulo, Brasil*



Patrícia Helena dos Santos Carneiro  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Patrícia Oliveira  
*Universidade de Aveiro, Portugal*

Patricia Mara de Carvalho Costa Leite  
*Universidade Federal de São João del-Rei, Brasil*

Paulo Augusto Tamanini  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Priscilla Stuart da Silva  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Radamés Mesquita Rogério  
*Universidade Federal do Ceará, Brasil*

Ramofly Bicalho Dos Santos  
*Universidade de Campinas, Brasil*

Ramon Taniguchi Piretti Brandao  
*Universidade Federal de Goiás, Brasil*

Rarielle Rodrigues Lima  
*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

Raul Inácio Busarello  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Renatto Cesar Marcondes  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Ricardo Luiz de Bittencourt  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Rita Oliveira  
*Universidade de Aveiro, Portugal*

Robson Teles Gomes  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Rodiney Marcelo Braga dos Santos  
*Universidade Federal de Roraima, Brasil*

Rodrigo Amancio de Assis  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Rodrigo Sarruge Molina  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Rosane de Fatima Antunes Obregon  
*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

Sebastião Silva Soares  
*Universidade Federal do Tocantins, Brasil*

Simone Alves de Carvalho  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Stela Maris Vaucher Farias  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Tadeu João Ribeiro Baptista  
*Universidade Federal de Goiás, Brasil*

Tania Micheline Miorando  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Tarcísio Vanzin  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Thiago Barbosa Soares  
*Universidade Federal de São Carlos, Brasil*

Thiago Camargo Iwamoto  
*Universidade de Brasília, Brasil*

Thyana Farias Galvão  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Valdir Lamim Guedes Junior  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Valeska Maria Fortes de Oliveira  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

Vania Ribas Ulbricht  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Wagner Corsino Enedino  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

Wanderson Souza Rabello  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Washington Sales do Monte  
*Universidade Federal de Sergipe, Brasil*

Wellington Furtado Ramos  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

## PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

### Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Adilson Cristiano Habowski  
*Universidade La Salle - Canoas, Brasil*

Adriana Flavia Neu  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Aguimario Pimentel Silva  
*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

Alessandra Dale Giacomini Terra  
*Universidade Federal Fluminense, Brasil*

Alessandra Figueiró Thornton  
*Universidade Luterana do Brasil, Brasil*



Alessandro Pinto Ribeiro  
*Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil*

Alexandre João Appio  
*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

Aline Corso  
*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

Aline Marques Marino  
*Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Brasil*

Aline Patrícia Campos de Tolentino Lima  
*Centro Universitário Moura Lacerda, Brasil*

Ana Emídia Sousa Rocha  
*Universidade do Estado da Bahia, Brasil*

Ana Iara Silva Deus  
*Universidade de Passo Fundo, Brasil*

Ana Julia Bonzanini Bernardi  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Ana Rosa Gonçalves De Paula Guimarães  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

André Gobbo  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Andressa Antonio de Oliveira  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Andressa Wiebusch  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Angela Maria Farah  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Anísio Batista Pereira  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Anne Karynne da Silva Barbosa  
*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

Antônia de Jesus Alves dos Santos  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Antonio Edson Alves da Silva  
*Universidade Estadual do Ceará, Brasil*

Ariane Maria Peronio Maria Fortes  
*Universidade de Passo Fundo, Brasil*

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior  
*Universidade do Estado da Bahia, Brasil*

Bianca Gabrieli Ferreira Silva  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

Bianka de Abreu Severo  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos  
*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

Bruna Donato Reche  
*Universidade Estadual de Londrina, Brasil*

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Camila Amaral Pereira  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Carlos Eduardo Damian Leite  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Carlos Jordan Lapa Alves  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Carolina Fontana da Silva  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Carolina Fragoso Gonçalves  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Cássio Michel dos Santos Camargo  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil*

Cecília Machado Henriques  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Cíntia Moralles Camillo  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Claudia Dourado de Salces  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Cleonice de Fátima Martins  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

Cristiane Silva Fontes  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Cristiano das Neves Vilela  
*Universidade Federal de Sergipe, Brasil*

Daniele Cristine Rodrigues  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Daniella de Jesus Lima  
*Universidade Tiradentes, Brasil*

Dayara Rosa Silva Vieira  
*Universidade Federal de Goiás, Brasil*

Dayse Rodrigues dos Santos  
*Universidade Federal de Goiás, Brasil*

Dayse Sampaio Lopes Borges  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Deborah Susane Sampaio Sousa Lima  
*Universidade Tuiuti do Paraná, Brasil*

Diego Pizarro  
*Instituto Federal de Brasília, Brasil*

Diogo Luiz Lima Augusto  
*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*

Ederson Silveira  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Elaine Santana de Souza  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense  
Darcy Ribeiro, Brasil*

Eleonora das Neves Simões  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Elias Theodoro Mateus  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*



- Elisiene Borges Leal  
*Universidade Federal do Piauí, Brasil*
- Elizabeth de Paula Pacheco  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*
- Eliizânia Sousa do Nascimento  
*Universidade Federal do Piauí, Brasil*
- Elton Simomukay  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*
- Elvira Rodrigues de Santana  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*
- Emanuella Silveira Vasconcelos  
*Universidade Estadual de Roraima, Brasil*
- Érika Catarina de Melo Alves  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*
- Everton Boff  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*
- Fabiana Aparecida Vilaça  
*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*
- Fabiano Antonio Melo  
*Universidade Nova de Lisboa, Portugal*
- Fabricia Lopes Pinheiro  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*
- Fabício Nascimento da Cruz  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*
- Francisco Geová Goveia Silva Júnior  
*Universidade Potiguar, Brasil*
- Francisco Isaac Dantas de Oliveira  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*
- Francisco Jeimes de Oliveira Paiva  
*Universidade Estadual do Ceará, Brasil*
- Gabriella Eldereti Machado  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*
- Gean Breda Queiros  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*
- Germano Ehlert Pollnow  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*
- Glaucio Martins da Silva Bandeira  
*Universidade Federal Fluminense, Brasil*
- Graciele Martins Lourenço  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*
- Handerson Leylton Costa Damasceno  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*
- Helena Azevedo Paulo de Almeida  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*
- Heliton Diego Lau  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*
- Hendy Barbosa Santos  
*Faculdade de Artes do Paraná, Brasil*
- Inara Antunes Vieira Willerding  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*
- Ivan Farias Barreto  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*
- Jacqueline de Castro Rimá  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*
- Jeane Carla Oliveira de Melo  
*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*
- João Eudes Portela de Sousa  
*Universidade Tuiuti do Paraná, Brasil*
- João Henriques de Sousa Junior  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*
- Joelson Alves Onofre  
*Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil*
- Juliana da Silva Paiva  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*
- Junior César Ferreira de Castro  
*Universidade Federal de Goiás, Brasil*
- Lais Braga Costa  
*Universidade de Cruz Alta, Brasil*
- Leia Mayer Eyng  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*
- Manoel Augusto Polastrelli Barbosa  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*
- Marcio Bernardino Sirino  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*
- Marcos dos Reis Batista  
*Universidade Federal do Pará, Brasil*
- Maria Edith Maroca de Avelar Rivelli de Oliveira  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*
- Michele de Oliveira Sampaio  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*
- Miriam Leite Farias  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*
- Natália de Borba Pugens  
*Universidade La Salle, Brasil*
- Patricia Flavia Mota  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*
- Raick de Jesus Souza  
*Fundação Oswaldo Cruz, Brasil*
- Railson Pereira Souza  
*Universidade Federal do Piauí, Brasil*
- Rogério Rauber  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*
- Samuel André Pompeo  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*
- Simoni Urnau Bonfiglio  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*



Tayson Ribeiro Teles  
*Universidade Federal do Acre, Brasil*

Valdemar Valente Júnior  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Wallace da Silva Mello  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Wellton da Silva de Fátima  
*Universidade Federal Fluminense, Brasil*

Weyber Rodrigues de Souza  
*Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil*

Wilder Kleber Fernandes de Santana  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

## PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.





Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Diretor de sistemas	Marcelo Eyng
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Ligia Andrade Machado
Editoração eletrônica	Peter Valmorbida
Editora executiva	Patricia Biegging
Assistente editorial	Landressa Schiefelbein
Imagens da capa	Art.balitskiy, Kavalenkava - Freepik.com
Revisão	Sebastião Machado
Autor	Mathias de Alencar

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

A368a Alencar, Mathias de -  
A filosofia de Sócrates: o cuidado de si como exercício  
da excelência. Mathias de Alencar. São Paulo: Pimenta  
Cultural, 2021. 412p..

Inclui bibliografia.  
ISBN: 978-65-5939-155-4 (eBook)

1. Sócrates. 2. Filosofia. 3. Questão socrática.  
4. História da filosofia. 5. Ceticismo. I. Alencar, Mathias de. II. Título.

CDU: 100  
CDD: 100

DOI: 10.31560/pimentacultural/2021.554

---

**PIMENTA CULTURAL**  
São Paulo - SP  
Telefone: +55 (11) 96766 2200  
livro@pimentacultural.com  
www.pimentacultural.com



2 0 2 1





ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς,  
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει

O Senhor, cujo oráculo está em Delfos,  
não declara nem oculta, mas assinala.

Heráclito, Fr. 93



Essa obra vai dedicada  
aos apoios e às resistências  
que tornaram possível  
meu exercício socrático de filosofar.

## ABREVIATURAS

- [DK] DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edition, Berlin, 1951.
- [DL] Diógenes Laércio. *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. (First published 1925) (site *Perseus*), 1972.
- [FS] Mársico, C. *Filósofos Socráticos: Testimonios y Fragmentos*, vol. I e II (traducción, introducción e notas). Buenos Aires, Losada, 2014.
- [SSR] Giannantoni, G. *Socrates et Socraticorum Reliquae*, 4 vols. (edição, introdução e notas) Nápoles, Bibliopolis, 1991.



## NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES

Quase toda a bibliografia mais importante utilizada para o estudo do *problema de Sócrates*, bem como dos ditos socráticos *menores*, ainda se encontra em outras línguas. Procurei, desse modo, oferecer uma tradução dos textos utilizados durante o trabalho, a fim de viabilizar a leitura e os desejáveis estudos futuros sobre essa temática tão importante para a História da Filosofia, de modo geral, e para áreas como as da Ética e da Educação, de modo mais específico.

Dessa forma, todos os textos citados a partir de obras em línguas estrangeiras contemporâneas são de minha autoria.

Os textos e as citações em grego e em latim demandam um trabalho mais atencioso de tradução, ou de modificações e adaptações de traduções já existentes, tendo em vista, sobretudo, o valor conceitual de certas passagens para a discussão que aqui se apresenta.

Com relação a tais textos, em grego e latim, as traduções foram trabalhadas a partir tanto das que se pode encontrar na bibliografia em português, realizando-se uma ou outra modificação, quanto daquelas que foram feitas em outras línguas contemporâneas, a fim de nos servirem de parâmetro e de comparação para realizarmos a tradução.



# PREFÁCIO

## A CONTENDA POR SI MESMO: DO SOCRATISMO A SÓCRATES

Na cena narrada por Platão, ao se encontrar com Górgias de Leontinos, Sócrates pretende apenas saber o que ele é, qual é o ofício que ele conhece e ensina.<sup>1</sup> Aparentemente trivial<sup>2</sup>, a pergunta desencadeia um diálogo intenso, controverso, metodologicamente desafiador, aporético e fascinante. Não é diferente a experiência daquele que se atreve a voltar a pergunta ao seu enunciador: “Quem foi Sócrates e o que ele fez?” Quanto mais nos contam, mais as fontes embaralham os dados, e menos se pode saber sobre o mais conhecido filósofo da História.

Não bastasse enfrentar tamanha dificuldade, Alencar transforma a chamada questão socrática em um problema filosófico à medida que a inscreve na delicada relação entre os textos e os fatos. Ele denuncia a ingenuidade da hipótese de que se possa provar o que foi um fato histórico em se estabelecendo qual é o mínimo denominador comum de todas as fontes. Textos não são decalques da realidade, eles são produtos de pensamento. O fato que eles apresentam é circunscrito por sua moldura. Evitar a ingenuidade de que relatos sejam quadros da realidade é indispensável.

Se um tratamento rigoroso das fontes é, por um lado, imprescindível; por outro, ele é apenas o primeiro passo de um

1 PLATÃO, *Górgias*, 447d1, 448e2-4.

2 PLATÃO, *Górgias*, 448a4.



caminho que se faz ao longo de múltiplas encruzilhadas. De um lado, Alencar rejeita a Cila da postura cética, que suspende o juízo sobre o Sócrates histórico aproximando os chamados *Lógoi Sokratikoí* da noção moderna de *ficção*. Do outro, ele encontra sua Caríbdis na tese de que um desses *Lógoi* teria valor documental e deveria ser lido como parâmetro dos demais. Em sua jornada, nosso autor escolhe o percurso do prudente, sempre o mais difícil entre os extremos. Essa posição ele nomeia, a partir dos estudos de Magalhães-Vilhena, de postura histórica. Trata-se, em primeiro lugar, de entender como o socratismo se formou a partir da atitude de diversos indivíduos em resposta ao único fato histórico indiscutível: a condenação de Sócrates à morte. Essas pessoas tomaram uma posição – contrária ou favorável – em relação ao motivo dessa morte: a relação das ideias defendidas por Sócrates com os costumes e a educação da juventude ateniense.

Configurando uma nova proposta educacional, a atividade de Sócrates foi contestada, bem antes do processo judicial, já em *Nuven*s de Aristófanes. Alencar evidencia em traços claros o erro, bastante comum, do historiador que, deixando-se persuadir pelo Platão da *Apologia*, rejeita o testemunho de *Nuven*s sob a alegação de que se trata de uma deturpação da persona de Sócrates. Tomar Platão como um repórter fiel de eventos, abraçando Caríbdis, só leva o intérprete a problemas mais sérios: ao solucionar-se por decreto as contradições entre Platão e Aristófanes, enreda-se em outras, ainda mais sérias, internas ao próprio *corpus platônico*. É aqui que a postura histórica importa. Nas palavras de nosso autor: “O que daí surge como *contradição* é, na verdade, a diferença específica do amplo espectro de elementos criativos que configura a forma textual”.<sup>3</sup>

No caso de *Nuven*s, esses elementos são os da crítica, não a um tipo intelectual em geral, mas a uma pessoa em particular, a respeito do que ela diz e faz. Na defesa de que nessa comédia nós encontramos

3 Cf. p. 44.



a caricatura de Sócrates, e não uma ficção ou um compósito, Alencar nos mostra como a sua individualidade opera na base da personagem de Aristófanes. Essa individualidade, ao fim e ao cabo, é o que dá coerência ao testemunho de Platão na *Apoloogia*: se o cidadão comum ateniense não reconhecesse Sócrates na personagem de Aristófanes, cairia por terra o argumento platônico de que vem da comédia a grande acusação que finda na sua condenação à morte – que, em última análise, estabelece que a poesia é formadora de opinião mais poderosa do que qualquer orador. É, portanto, a disputa entre Platão e Aristófanes que explica a contradição entre os seus textos. Adotar a Cila da postura cética anula a função de fonte de cada uma dessas obras, na suposição de que não há um referente de que tratam. Há que se assumir que é a disputa entre as fontes que desenha o fato.

Esse primeiro ganho conceitual leva Alencar a uma tese bem mais substantiva. Desde *Nuvens*, Sócrates se identifica por uma nova educação fundada em um conceito de excelência humana no qual a ação do indivíduo sobre si mesmo tem função central. Ela consiste em um determinado uso do discurso que chama o interlocutor a examinar o que é o melhor para si. Três elementos são fulcrais: um método dialógico, uma noção de excelência, e uma ação protréptica, em que o interlocutor passa a engajar-se em outro modo de vida. Juntos eles formam o alvo das críticas de Aristófanes. E não só dele; os mesmos temas aparecem posteriormente na acusação de Meleto, Anito e Lícon, e possivelmente na acusação perdida de Polícrates.<sup>4</sup> Parássemos por aí e teríamos a descrição de uma ideologia anti-socrática. E é extraordinário que Alencar não pare. O cerne do seu argumento está em que esse é também o padrão argumentativo daqueles que se propuseram a defender Sócrates.

4 Peça retórica que não nos chegou, o que dela se pode reconstruir aponta para a simulação de um discurso forense que supostamente pretenderia sobrepujar literariamente a acusação efetivamente proferida por Meleto.





Note-se, todavia, que estabelecer esses três temas como o horizonte do que Sócrates fez e do que ele foi não é extrair o denominador comum das fontes. Isso porque elas discordam amplamente sobre o conteúdo propriamente socrático de cada um desses temas. Esse não é um ponto trivial. À medida que o indivíduo surge como matéria e fim da proposta socrática de educação, qualquer outra tese que a glose – seja para desdobrá-la ou censurá-la –, há de tomar o próprio indivíduo proponente como medida de seu sucesso. Não é por outra razão que Sócrates foi um indivíduo de exceção: ele se apresenta como o produto de sua inovação.

Quando a questão se coloca nesses termos, ela se torna um desafio para todos os que vêm depois de Sócrates, uma vez que ele se posta como o padrão com o qual todas as demais ideias educacionais passam a se confrontar. Sócrates é a medida de toda excelência, para o bem ou para o mal. Seus antagonistas precisam mostrar por que o anti-socratismo é preferível. Seus defensores precisam demonstrar que eles mesmos são um produto exitoso do que é ser Sócrates. Sócrates é a contenda sobre como ser “si mesmo”. Ela é partilhada por socráticos e anti-socráticos; ela é o próprio socratismo.

Socráticos, *strictu sensu*, são aqueles que “fizeram da sua própria vida um exemplo inspirado no filósofo”.<sup>5</sup> Eles são, explica Alencar, os eróticos, ou seja, a sua relação com Sócrates passou por certas reações psíquicas e físicas que transformaram a pessoa que eles eram. Por isso, eles entenderam que dar continuidade à *philosophía* de Sócrates implicava imitá-lo. Imitação, entretanto, é um conceito correlacional: não é apenas o objeto imitado que tem determinações, o agente que o imita fá-lo sempre segundo a sua condição. Dos pés descalços incorporados por Aristodemo<sup>6</sup> à prática

5 Cf. p. 142.

6 XENOFONTE, *Memoráveis*, 1. 4. 2, compare com a descrição de Sócrates em Platão, *Banquete*, 174a3-4.



de escrever momentos memoráveis<sup>7</sup>, “ser Sócrates” foi entendido das mais diversas maneiras – uma a cada indivíduo que se propôs a tarefa – e finalmente estabeleceu-se como o centro da querela interna aos socráticos. Por sua própria essência mimética e erótica, mesmo a defesa do socratismo se estabelece como contenda; ela consiste, na feliz expressão de Mársico, em “zonas de tensão dialógica”.<sup>8</sup> Isso não é de se espantar. Afinal, se é verdade que é indispensável a essa nova educação que ela se faça a partir de um engajamento individual com a excelência, nunca poder-se ia supor que ela pudesse ser algo como uma escola que compartilha doutrinas.

Euclides, por exemplo, dedica-se a um exercício extremo das formas do discurso, o primeiro dos fatores. Nessa ginástica da refutação, evidenciam-se os limites do que pode ser dito. Alencar argumenta que essa é uma prática protréptica à medida que mostra que não é nos discursos mesmos que se encontram as respostas importantes, mas em um redirecionamento do nosso desejo à prática da excelência.

Ésquines propõe que o argumento só pode conduzir à excelência, tornando-se finalmente protréptico, se à sua prática acrescenta-se Eros. Retratando o que parece ter sido a experiência dos socráticos em geral, é o amor do interlocutor por Sócrates – ou pelo condutor do diálogo – que faz com que ele passe a cuidar de si.

Se em Euclides e Ésquines já prefigura uma constatação de que o método dialógico não é suficiente para gerar a excelência alheia, ela ganha corpo e consistência com Aristipo. Em uma versão grega do *carpe diem*, Aristipo advoga pelo presentismo, negando qualquer noção de felicidade como fim último, em nome do qual fazemos sacrifícios ou esforços. Ou somos felizes agora, ou não o somos. O

7 Essa é a razão de os *Lógoi Sokratikói* serem classificados como textos miméticos por ARISTÓTELES (*Poética*, 1447a28-b11).

8 MÁRSICO (2010, p. 3).



sábio não é um ideal inalcançável, ele é o nosso autocontrole, que faz com que as circunstâncias externas não alterem o nosso prazer, nem mesmo quando são catastróficas.

Antístenes discorda radicalmente de Aristipo, propondo uma noção de exercício moral para a conquista da excelência. Aliás, Antístenes opõe-se aos socráticos em geral e com tamanha veemência que a tradição lhe apresenta como particularmente erótico.<sup>9</sup> Defensor de um uso muito peculiar do discurso, Antístenes estabelece o conceito de “próprio” ou de “si mesmo” como tarefa da filosofia a ponto de entender que só discursos que expressam a essência peculiar a algo, através de distinções segundo classes, são verdadeiros. É percorrendo esse método definicional que se ganha clareza sobre o que é bom e mau; com isso podemos optar pelo bem e tornarmo-nos excelentes.

Há também espaço para o contraponto a essa atitude erótica por Sócrates. Em contraste com todos eles, Isócrates encarna a mesma postura contenciosa de Antístenes, mas desprovido da paixão e do imperativo mimético que marca os socráticos.<sup>10</sup> Ele assume a proposta educacional de Sócrates – notadamente nos traços em que ela é descrita em *Nuvens* –, defendendo uma prática filosófica que se define simplesmente pela busca da excelência na via oposta às práticas dos demais socráticos.

Todas essas informações nos chegaram porque, em certo momento, foi mister escrever sobre Sócrates. Ao que parece, esse gênero literário começa com a função de *hupomnēmata*, “memoráveis”, textos que tinham como função estimular a memória dos que o lessem e, com isso, motivá-los a certas ações cotidianas. Consta que foi assim, para poder recordar-se do que ouviu anteriormente,

9 Sobre o Eros de Antístenes por Sócrates cf. XENOFONTE, *Banquete*, 8.4.

10 Isócrates funciona como um contraponto bastante interessante de Antístenes à medida que ambos se apresentam como frutos das ideias de Górgias e Sócrates, e que apenas o último é apaixonado por Sócrates.



que Simão o sapateiro escreveu o primeiro *lógos sokratikós*.<sup>11</sup> Se detalhes importavam nessa redação<sup>12</sup>, eles provavelmente estavam mais ligados ao desafio de devidamente imitar Sócrates do que de representar minuciosamente um evento.

A publicação da acusação de Polícrates teria mudado isso. Se ela pode ser datada na primeira década do século IV, é possível inferir que seu propósito tenha sido o de se contrapor à propagação de um certo rancor público originado por alguma notoriedade que as *hupomnémata* vinham ganhando. Seria então possível localizar este como um ponto de inflexão na função dos *Lógoi Sokratikoi*, que passam de instrumento rememorativo a defesas da persona de Sócrates com o propósito de circulação. Não se pode negligenciar uma mudança de função como essa na leitura de um texto: ela implica alterações argumentativas, retóricas e descritivas.

Em atenção a tudo isso, as páginas que se seguem contam a história do socratismo e argumentam, em rigor e detalhes, que Sócrates só pode ser aquele que emerge dessa constante discordância. Seguindo a honrosa tradição dos estudos socráticos em língua portuguesa, Alencar nos traz um livro inspirador. Cabe ao leitor agora voltar mais uma vez a pergunta socrática ao seu enunciador, e buscar por si a resposta à incansável questão “o que é, afinal, a *philosophía*?”

Carolina Araújo

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Conselho Nacional de Pesquisa

11 Cf. DL, II, 123.

12 Importou tanto a Euclides (PLATÃO, *Teeteto*, 143a), quanto a Apolodoro (PLATÃO, *Banquete*, 173b4-6) verificar os detalhes do relato com o próprio Sócrates.



# SUMÁRIO

Introdução..... 22

## Parte I

### *Kategoriai*: o socratismo no banco dos réus

#### Capítulo 1

**A comédia de Aristófanes  
e sua função crítica e educativa ..... 52**

#### Capítulo 2

**O Sócrates pré-socrático de Aristófanes..... 85**

#### Capítulo 3

**À memória de Sócrates:  
Isócrates e a crítica ao socratismo ..... 150**

## Parte II

### *Apologiai*: o socratismo memorável

#### Capítulo 4

**A origem dos *Lógoi Sokratikoi*  
e o fenômeno literário do socratismo ..... 199**

#### Capítulo 5

**Euclides de Mégara  
ou O socratismo exemplar ..... 237**



Capítulo 6

**Ésquines de Esfeto  
ou O erotismo da educação..... 264**

Capítulo 7

**Aristipo de Cirene  
ou O prazer de ser quem se é ..... 290**

Capítulo 8

**Antístenes de Atenas  
ou A coragem da verdade..... 329**

**Considerações finais..... 378**

**Sobre o autor ..... 407**

**Índice remissivo..... 408**



# INTRODUÇÃO

A fama de tão preclara vida e da sua morte valeu a Sócrates ter deixado numerosos discípulos que, à porfia, tomaram o gosto pelo estudo dos problemas morais em que se trata do soberano bem que pode tornar o homem feliz. Mas porque nas lucubrações de Sócrates não aparece tudo muito claro, dada a sua maneira de tratar as questões, isto é, afirmando-as ou negando-as, cada um dos seus discípulos tomou o que mais lhe aprouve, estabelecendo, como melhor lhe pareceu, qual o fim último. Mas chama-se fim último ao que torna feliz quem o consegue.

Agostinho, *A Cidade de Deus*

## I – PREÂMBULO

Não é novidade constatar que *filosofar* se aprende com Platão. O conhecido veredicto de Whitehead que apresenta a História da Filosofia como “notas de rodapé a Platão”<sup>13</sup> possibilita, ainda que esse não fosse seu propósito inicial, expressar uma percepção bem nossa: a de que os problemas e as questões fundamentais do pensamento filosófico são ainda hoje os problemas e as questões que já o autor dos Diálogos havia levantado, relevadas as modificações culturais e as nuances históricas<sup>14</sup>. De fato, nuances históricas e modificações culturais trazem problemas próprios, motivando respostas que dizem respeito sobretudo ao momento em que são formuladas. Mas a

13 “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” (A maneira mais segura de fazer uma caracterização geral da tradição filosófica europeia é dizer que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão; Whitehead, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929 [ed. 1978], p. 39).

14 Também é desse parecer o historiador da filosofia STEGMÜLLER (2014, p. 3-4).



dinâmica pela qual os problemas e as respostas humanas surgem não pode vir senão circunscrita à nossa condição e natureza: o que chamamos de *problemas e questões fundamentais* são aqueles que dizem respeito a essa dinâmica, e todo filósofo capaz não só de formular questões, mas também de lhes oferecer respostas, abre uma perspectiva da existência humana que permanecerá para as gerações seguintes – no caso de estas não a relegarem ao esquecimento.

E não nos esqueçamos de que a pesquisa moderna demonstrou começar com Platão até mesmo o uso do termo que utilizamos para designar essa forma de atividade: ‘filosofia’, em grego *philosophía*, é palavra que se encontra mais bem documentada nos Diálogos – embora a recorrente aparição do termo nos trabalhos de Xenofonte e de Isócrates sugira uma referência comum que lhes devia ser contemporânea, provavelmente remissiva à figura de Sócrates<sup>15</sup>. Essa indicação não é casual: bem ao contrário, é o cerne da nossa perspectiva. Porque se é com Platão que aprendemos a filosofar, não há um mestre melhor que o Sócrates dos Diálogos. Seu autor ausente apresenta a personagem de Sócrates de modo tão exemplar que a tradição se sentiu impelida a tentar determinar o que, em tais textos, seria Platão a dizer, e o que afinal vinha de Sócrates<sup>16</sup>. A questão do legado socrático para a Filosofia é em quase tudo devedora de Platão. E talvez seja mesmo este o maior dos paradoxos da prática filosófica que se inicia através dos Diálogos: Sócrates nada escreveu, mas permanece vivo para nós ainda hoje pelos traços de um Platão que, ao escrever, não se manifesta como autor das ideias postas nos debates que ele narra. A quem atribuir o cerne desta filosofia *in statu nascendi*?

Essa dificuldade, comumente chamada “questão socrática” ou “problema de Sócrates”, que tem sido há dois séculos objeto de diversas investigações filológicas e histórico-filosóficas, possui alguns

15 Cf. o levantamento feito por ROSSETTI (2016, p. 17-47).

16 Uma tradição que tem seu início já com Aristóteles, como mostrou VILHENA (1984, p. 350-51).





aspectos que precisam estar bem esclarecidos a fim de que a lida com o texto platônico, com os de Xenofonte e dos demais socráticos, não esteja embaçada por preconceitos de época. Embora tenha anteriormente estudado o argumento daquelas principais correntes que oferecem respostas ao problema<sup>17</sup>, acredito ser preciso oferecer ao leitor, nesta introdução, um panorama dos desenvolvimentos recentes que a “questão socrática” vem tomando, a fim de situar nossa proposta como uma contribuição a esse debate – qual seja, a de demonstrar ser bastante provável que a maneira de dialogar chamada de *philosophía* nos Diálogos de Platão foi a maneira pela qual Sócrates exercitou a novidade de sua atuação, e que condicionou sua morte em 399 a.c.

## II – O STATUS QUAESTIONIS ACERCA DAS INVESTIGAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DE SÓCRATES

### 1. A origem da questão socrática na filosofia moderna

Quando a questão socrática surgiu pela primeira vez em sua problemática essencial, no que diz respeito à delimitação do que há de Sócrates em Platão pela confrontação com as imagens de Sócrates tal como elas aparecem em outras fontes (Xenofonte e Aristóteles), estava claro para Schleiermacher (1768-1834) que uma investigação sobre Sócrates era necessária, a fim de que se pudesse falar sobre o filósofo sem cair em lendas ou representações alimentadas por práticas que não levam em conta a crítica das fontes, mas paixões momentâneas de leituras superficiais. Tateando aqui e ali, como é próprio de toda

<sup>17</sup> Trabalho realizado em ALENCAR (2013).



investigação que se inicia, o método do filólogo alemão, que se tornaria o pai da Hermenêutica, parecia deveras promissor:

O único método seguro parece ser perguntar: O que pode ter sido Sócrates, para além do que Xenofonte descreve, que não contradiga os traços de caráter e as máximas que este nitidamente afirma como sendo de Sócrates; e o que ele deve ter sido, para dar a Platão o direito e a ocasião de apresentá-lo como o faz em seus diálogos?<sup>18</sup>

Xenofonte, a segunda mais extensa fonte conservada sobre a persona de Sócrates, sempre esteve presente como uma contraparte à imagem platônica de Sócrates nos Diálogos. Ainda que se reconheça não terem sido Platão e Xenofonte os únicos discípulos do filho de Sofronisco (Diógenes Laércio elenca um grupo de sete mais famosos<sup>19</sup>), o que nos restou dos demais socráticos é tão escasso, se comparado à obra completa de Platão e à preservação de grande parte dos escritos de Xenofonte, que não poucas vezes o material pelo qual se reflete acerca do modo de vida e da filosofia de Sócrates depende, em grande medida, desses dois mais extensos testemunhos – acrescidos das pequenas indicações feitas por Aristóteles e da caricatura feita pela comédia *Nuvens* de Aristófanes, não levada a sério por princípio.

Percebe-se, contudo, que a significativa apreciação do testemunho de Platão como o mais fidedigno e de maior valor filosófico que o de Xenofonte, remonta a Schleiermacher e ao seu preconceito

18 "The only safe method seems to be, to inquire: what may Socrates have been, over and above what Xenophon has described, without however contradicting the strokes of character, and the practical maxims, which Xenophon distinctly delivers as those of Socrates: and what must he have been, to give Plato a right, and an inducement, to exhibit him as he has done in his dialogues?"; SCHLEIERMACHER (1852, p.cxxxvii). VILHENA (1984, p. 180-181) ofereceu sua avaliação desse método, ressaltando o trabalho de Schleiermacher como decisivo não apenas para estabelecer uma postura investigativa junto às fontes socráticas, mas principalmente para a delimitação do mérito de Sócrates como filósofo.

19 "De seus sucessores, chamados socráticos, os principais foram: Platão, Xenofonte e Antístenes; dos dez nomes da lista tradicional os mais famosos são Ésquines, Fédon, Euclides e Aristipo" (Τῶν δὲ διαδεξαμένων αὐτὸν τῶν λεγομένων Σωκρατικῶν οἱ κορυφαῖοτάτοι μὲν Πλάτων, Ξενοφῶν, Ἀντισθένης, τῶν δὲ φερομένων δέκα οἱ διασημώτατοι τέσσαρες· Αἰσχίνης, Φαίδων, Εὐκλείδης, Ἀρίστιππος, DL, II, 47).



acerca da impossibilidade de que Xenofonte, como historiador, pudesse estar a par das novidades filosóficas que Sócrates estava a desenvolver junto aos seus, fosse pela sua ausência à maior parte das discussões, fosse pela sua incapacidade de pretender acompanhá-las. Sua análise estabelece, em primeiro lugar, a contradição latente entre o Sócrates de Xenofonte e o de Platão, para em seguida constatar que Platão, com algumas exceções<sup>20</sup>, não pretendia se passar por fiel historiador de Sócrates; ao que Xenofonte, mesmo se apresentando como narrador mais desejável, pelo seu ponto de vista de historiador, faz intervir a constatação de que Sócrates não só *pode* mas *deve* ter sido mais do que aquilo que ele nos diz – haja vista não ser possível entendermos sua condenação à morte pela perspectiva daquele homem quase inofensivo ao governo democrático, como Xenofonte fez por descrevê-lo.

O impacto desse parecer de Schleiermacher rendeu cedo os seus frutos. Já em Hegel (1770-1831), cujas *Lições sobre a História da Filosofia* (aqui utilizada na tradução espanhola de 1955) foram lançadas poucos anos depois da comunicação lida pelo filólogo alemão para a Academia de Berlim, já observamos o problema da lida com as fontes aparecer ali de maneira sucinta, sem deixar de apresentar um posicionamento claro quanto às duas principais fontes socráticas: ao contrário de Schleiermacher, Hegel atribui a Xenofonte valor único quanto a seu testemunho acerca do conteúdo da filosofia de Sócrates. Defende o filósofo que:

A ninguém ocorre pensar que, no que se refere à personalidade e ao método, o lado externo dos diálogos em geral, a obra de Platão nos traça, talvez, uma imagem precisa e mais desenvolvida de Sócrates; mas que, ao contrário, quanto ao conteúdo de seu saber e ao grau em que ele chegou a

20 Para SCHLEIERMACHER (1852, p. cxxxvii), o texto da *Apologia* e algumas passagens dos diálogos, sobretudo o discurso de Alcibiades no *Banquete*, parecem escapar dessa premissa.



desenvolver seu pensamento, devemos ater especialmente ao que nos conta Xenofonte. (HEGEL, 1955, p. 67)

Hegeliano de origem, Kierkegaard (1813-1855) antepôs-se ao juízo de Schleiermacher – mais em face de sua reivindicação de situar o valor filosófico de Sócrates do que propriamente em decorrência de uma avaliação crítica das fontes. Em sua dissertação sobre a ironia socrática (*O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, 1841), Kierkegaard demonstra que a personalidade de Sócrates é enigmática em razão de sua natureza filosófica: Sócrates encarna a subjetividade negativa, vazia de conteúdo. Com isso, o parecer de Hegel vai ao encontro dessa sua *negatividade*, ao delinear um discurso do início ao fim em referência à pessoa que Sócrates foi, não à sua filosofia considerada positivamente<sup>21</sup>. E tendo em vista exatamente a figura de Sócrates, Xenofonte a havia rebaixado consideravelmente e Platão a elevou em demasia: para Kierkegaard, só Aristófanes havia chegado perto da verdade.

Os casos de Kierkegaard e de Hegel nos servem apenas como amostras da veemente defesa ou recusa de valor que se pode dar a Xenofonte como testemunho após a comunicação de Schleiermacher, que faz surgir a problemática de Sócrates naquela formulação que dominou os estudos seguintes, até que à entrada do século XX a questão voltasse a se polarizar com igual veemência. Mesmo Eduard Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, 1859), o grande e influente historiador alemão da filosofia antiga, teve de concordar com a dignidade de Platão e duvidar de Xenofonte como testemunho. Para Zeller, se não se pode confiar na pouca sutileza filosófica do historiador antigo, ao menos é possível estar certo de que em Platão o verdadeiro caráter de Sócrates desponta nas passagens onde não há contradição essencial entre ele e Xenofonte, como na *Apologia* e na narrativa de Alcibiades

21 Ver KIERKEGAARD (1991, p. 169-171).



em *Banquete*<sup>22</sup>. O problema está em que, como Platão noticia em *Leis* (694c), a *Ciropedia* de Xenofonte é pura invenção – por que, então, deveríamos tomar o que Xenofonte diz sobre Sócrates como princípio de mensuração do texto platônico?

## 2. A questão socrática se polariza: a postura histórica como mediação entre o ceticismo e a tese radical proposta por Burnet-Taylor; a solução holística de Montuori

Embora os estudiosos, antigos e modernos, estivessem de acordo quanto ao valor que se imagina ter Sócrates para a História das ideias, em geral, e da Filosofia, em particular, eles não eram capazes de um acordo quanto àquilo que de fato determinava este valor. Quase sempre entendido como um *ponto de inflexão* entre o que existia antes e o que passou a existir (de um tipo anterior de dedicação esparsa ao saber e ao ensino, a um tipo posterior desenvolvido pela ascensão de *escolas* e de uma *literatura* própria), muito pouco se concluiu sobre o que de fato Sócrates realizou. Como resumiu Magalhães-Vilhena (1916-1993), a questão socrática iniciada por Schleiermacher, e fundada na possibilidade de determinar o valor histórico e filosófico de Sócrates e do socratismo na História das ideias, ainda permanece como problema (VILHENA, 1984, p. 151-152).

Das diversas posturas que o século XX presenciou acerca do assunto, duas mereceram maior consideração por parte dos estudiosos da questão, sobretudo pela grandiloquência das teses: de um lado, (a) a tentativa interessante mas controversa dos escoceses John Burnet (*The Socratic Doctrine of the Soul*, 1911; *Plato's Phaedo*, 1913) e A. E. Taylor (*Varia Socratica*, 1911; *Socrates*, 1932) de demonstrar não só que *Platão nos é a fonte mais fidedigna* para a compreensão do valor

22 Cf. ZELLER (1859, II, I, p. 95).



de Sócrates, mas também o fato de que só *lhe tributamos esse valor quando tomamos aquilo que está na boca de Sócrates como sendo Sócrates e não Platão*; por outro lado, (b) a limitação cética acerca do que podemos saber sobre Sócrates, surgida já com Karl Jöel (*Der Lógos Sokratikós*, artigo de 1895) e apresentada em seu ponto alto na obra de Olof Gigon (*Sokrates*, 1947), responsável por constranger os estudos posteriores a terem que, ao falar sobre Sócrates, considerar a *ficcionalidade* dos textos que se propunham a retratá-lo.

A distância que separa a primeira da segunda foi absorvida em uma nova postura que, em trabalho anterior, chamei de *postura histórica*<sup>23</sup> e que foi dessa forma avaliada no trabalho de Mário Montuori (*The Socratic Problem*, 1992) a partir de sua própria contribuição à questão de Sócrates. O início dessa postura histórica remonta ao extenso estudo de Magalhães-Vilhena, *Le Problème de Socrate*, tese principal que o estudioso português defendeu em 1949, sendo publicada em 1952 e traduzida para o português em 1984 (edição utilizada aqui). A questão histórica para Vilhena não estava em procurar um *mínimo denominador comum*, o que haveria de concordância entre as fontes, pois a concordância não é garantia de que haver uma realidade histórica para além delas. Ao contrário, aquilo que está de certa forma para além das fontes é o que *fundamenta*, o que dá a razão de ser da discussão entre elas, e sem a qual elas mesmas, enquanto expressões textuais, nada significariam. Não se trata de derivar do Sócrates de Aristófanes, por exemplo, o que está em Platão, ou vice-versa, mas de buscar o que havia possibilitado ao poeta cômico tecer suas críticas ao filho de Sofronisco e o que permitiu depois ser ele justificado pelos seus apologistas. Trata-se de averiguar, ainda que paradoxal à primeira vista, a condição mesma na qual a literatura sobre Sócrates nos lança: já que “é pouco duvidoso que Sócrates seja algo mais ou algo menos

23 Porque deriva da colocação do problema das fontes a partir da busca pelo Sócrates histórico, ou seja, o ponto em comum a partir do qual se poderia articular as notícias que marcaram os desenvolvimentos posteriores do socratismo na História; sobre isso, ver também ALENCAR (2013).



do que estas excrescências e pontos de vista unilaterais” que nos chagaram a seu respeito<sup>24</sup>.

Reavaliando a contribuição de Gigon, de Vilhena e de outros trabalhos correlatos da época, Montuori pôde apresentar a questão sob um novo ângulo: de que maneira se poderia mostrar a existência de uma *natureza socrática*<sup>25</sup> (*Socratic nature*) entre os temas e textos de autores que testemunharam acerca de Sócrates, para além do fato de o trazerem como *dramatis persona*? Se para Vilhena é preciso resolutamente indagar os textos naquilo que constitui sua *dupla função* como fonte de informação – ou seja, naquele pensamento que o autor reconstitui e na expressão do próprio pensamento do autor no momento em que realiza a reconstituição –, não se pode indagá-los com proveito, dirá Montuori, caso não esteja disponível ao investigador algo evidente ou bastante provável e que se apresente, por assim dizer, *externo* às fontes.

A transferência do problema do Sócrates histórico para o território histórico do socratismo [tal como operada por Vilhena], ainda que abandone o acordo entre as fontes para se concentrar na busca por uma natureza socrática das fontes individuais, corre o risco de creditar uma ‘natureza socrática’ que está mais suposta que provada, já que um fundamento preciso para referência e comparação não foi avaliado pela pesquisa. (MONTUORI, 1992, p. 417)

Em seu trabalho sobre a comédia de Aristófanes, apesar de publicado postumamente com inúmeras imprecisões argumentativas e clara falta de estrutura geral, Vilhena havia concluído com alguma segurança: “o testemunho de Platão é a chave do de Aristófanes”<sup>26</sup>. Mas qual seria a chave dos demais testemunhos? A ausência de algo externo às fontes, que torne possível estabelecer a *Socratic nature*

24 VILHENA (1984, p. 118).

25 Cf. MONTUORI (1992, p. 417).

26 VILHENA (2005, Apêndice A, p. 110).



dos variados e por vezes contraditórios retratos de Sócrates, sem restringi-lo apenas a Platão, move Montuori a reconhecer que, para uma análise adequada da figura socrática, faz-se preciso encontrar uma chave de leitura capaz de restaurá-las como referência para a filosofia que reproduzem – e essa chave está no fato da condenação de Sócrates. É tendo em vista a certeza e as implicações desse fato que ele afirma: “para mim parece fora de dúvida que todas as fontes têm em comum, naquilo que supõem ou pressupõem, a morte de Sócrates e as causas dessa morte, que era justa para alguns e injusta para outros” (MONTUORI, 1992, p. 417).

A referência última ao fato da morte de Sócrates oferece, nos termos de Montuori, uma “*holistic solution*” ao problema de lidar com as fontes do socratismo. Mesmo o caso de Aristófanes, que pela própria existência de seu testemunho se apresenta como à parte dos escritos ditos socráticos, ganha sua referência e importância a partir da condenação que em 399 a.c. trouxera a imagem disposta no palco como objeto das duas sentenças acusatórias da *graphé*. Não por acaso, o Sócrates da *Apologia* de Platão considerou o retrato cômico como sendo a primeira incidência acusatória a se levantar contra ele (*Apologia*, 24b-c). O que parece verdade, além disso, é que a condenação e a morte de Sócrates iluminam não apenas nosso trato com as fontes em vista de algum fato externo a elas, por assim dizer, mas sobretudo porque é em vista desse acontecimento que a própria literatura socrática se realizou, e junto a ela ganhou sentido o fenômeno das *escolas* socráticas que despontaram durante o século IV a.c.

### 3. Desenvolvimentos recentes: a tradição italiana e anglo-saxônica. O ceticismo atual.

Um novo evento editorial iria marcar o tipo de pesquisa sobre o socratismo – e não seria necessariamente por uma avaliação





interpretativa, mas pela recolha das fontes dispersas. A edição dos testemunhos sobre Sócrates e os socráticos feita pelo italiano Giannantoni (*Socratis et Socraticorum reliquiae* [SSR], 4 vols. 1990) instigou os esforços dos scholars, não apenas os italianos, em vista da possibilidade de se produzirem leituras de Sócrates que não a platônica ou a xenofônica. Pela primeira vez, os chamados *socráticos menores* entraram no debate para a resolução possível da dita questão socrática, ou simplesmente para oferecerem alternativas à visão filosófica consagrada em Platão. Tais esforços, contudo, ficaram quase sempre centrados na análise da *personalidade* e do *modo de vida* adotado por Sócrates e seus discípulos, e não na análise de sua *filosofia*<sup>27</sup>. Esses estudos sobre o *éthos* socrático, por assim dizer, desenvolveram-se sobretudo na Itália a partir das obras de Montuori e de Giannantoni já referidas, mas também a partir das de Antonio Capizzi (*Il Problema Socrático*, 1957), Francesco Adorno (*Introduzione a Socrate*, 1970), Francesco Sarri (*Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 vols. 1975) e Lívio Rossetti (*Aspetti della Letteratura socratica antica*, 1977). Cada uma delas, sob enfoques diversos, situou a questão de Sócrates no apreço pelos testemunhos acerca dos socráticos menores, que provavelmente serviu de retaguarda crítica para a empreitada realizada por Giannantoni em finais do século passado.

Esses esforços eminentes não poderiam senão desembocar na realização do primeiro encontro internacional *Socrática* para estudiosos da literatura sobre Sócrates, em Senigallia (2005), e posteriormente repetido em Nápoles (2008), Trento (2012) e Buenos Aires (2018)<sup>28</sup>. O objetivo era oferecer pontos de vista holístico da relação entre Platão e seus contemporâneos no que diz respeito ao nascimento do gênero literário dos *Lógoi Sokratikoi* e as implicações e intenções daquela disputa pelo legado socrático que vigorou, após a

27 Cf. STAVRU (2013, p. 25-26).

28 Informações sobre os encontros da *Socratica* podem ser obtidas no site [www.socratica.eu](http://www.socratica.eu).



morte de Sócrates, ao longo do IV século. O sucesso dos encontros, atestam seus organizadores, reflete uma nova postura na maneira de lidar com o socratismo. O mesmo ocorre em outros eventos, como o realizado em Delfos (2001) em função dos 2400 anos da morte de Sócrates – Karasmanis (*Socrates 2400 years Since His Death*, 2004) fez a edição das comunicações apresentadas, depois submetidas a uma nova seleção (*Remembering Socrates. Philosophical Essays*, 2006) – e as conferências sobre as obras de Xenofonte, em Lecce, Ioannina (realizada em 2001; Tezas (ed.), *Dynotita kai horia tis gnosis kata ton Sokrati*, 2004) e em Londres (em 2002; Trapp (ed.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment e Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, ambos de 2007).

O volume de trabalhos disponíveis a partir de então não para de crescer. Por meio das coleções publicadas após cada evento, sobretudo pelos trabalhos introdutórios de Stavru às coleções de textos da *Socratica*, ficamos sabendo sobre as áreas de interesse e as propostas investigativas mais recentes. As traduções dos fragmentos socráticos baseadas na edição de Giannantoni começam a aparecer, tornando o estudo sobre Sócrates, ao contrário do que estima Stavru, cada vez mais questão de filósofos, e não só de filólogos<sup>29</sup>. Dentre as traduções dos fragmentos que estão a surgir, a única completa, e além disso ampliada, é a edição espanhola da autoria da professora Cláudia Mársico (*Socráticos, Testimonios y fragmentos*, 2 vols. 2014), que conta com um excelente aparato crítico de introdução e notas.

Contudo, mesmo observando que o desenrolar dos estudos socráticos demonstra seguir um crescimento regular e constante, não se vê estudo que englobe os diversos testemunhos em vista de uma *visão de conjunto* da *filosofia* de Sócrates – talvez pelo fato mesmo de a postura cética haver produzido, no dizer de Stavru, um certo *tabu* na lida com a questão do *Sócrates histórico*. A grande parte dos

29 STAVRU & ROSSETTI (2010, p. 12).



trabalhos publicados costuma analisar a filosofia ou de Antístenes ou de Ésquines ou de Aristipo; ou mesmo a relação entre um e outro dos socráticos; ou entre um deles e Platão ou Xenofonte; ou entre concepções filosóficas sobre algum tema dos que são recorrentes nessa literatura – nunca, porém, uma investigação para obter parecer satisfatório acerca do que foi de fato a filosofia de Sócrates, com base nos testemunhos fundamentais. Por estar assentada sobre o preconceito da ficcionalidade das fontes, a questão do *Sócrates histórico* tornou-se obsoleta, e sua retomada ainda tímida em tempos atuais não tem atraído a atenção de boa parte dos estudos europeus<sup>30</sup>.

Se a tradição europeia segue à procura do, por assim dizer, *éthos* socrático, o teor da *filosofia* de Sócrates, antes de parecer estar silenciado, encontrou no mundo anglo-saxônico um fluxo vertiginoso de novas reflexões, produzidas a partir dos apontamentos decisivos de Vlastos (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991 e *Socratic Studies*, 1994). Falar de *filosofia socrática* está, para essa tradição, em falar sobre o tipo de método e de opiniões sustentadas pela personagem Sócrates nos Diálogos da chamada primeira fase de Platão. O problema seria, então, determinar que Diálogos pertenceriam a esse grupo, e por que nos demais o Sócrates que aparece já não é mais Sócrates, e sim Platão. A solução dos *dois Sócrates* de Vlastos é bem conhecida, e parece ter promovido um verdadeiro influxo de contribuições reflexivas tão mais ela se mostrasse refutável. Isso não é tudo: a grande contribuição de Vlastos para o desafio de se estabelecer

30 STAVRU & ROSSETTI (2010, p. 46). Uma exceção para essa falta de visão de conjunto sobre a filosofia de Sócrates seja, talvez, o recente livro de Boys-Stone & Rowe (2013), que se atém em cada capítulo sobre um tema comum à literatura socrática; digo *talvez* porque são os autores quem afirmam não se tratar de um livro *sobre* Sócrates, ainda que o seja indiretamente. As análises de ROSSETTI, por sua vez, são abrangentes em face do gênero dos *lógoi sokratikoi* como um fenômeno, mas não sobre a filosofia de Sócrates. Em todo caso, seu artigo *I Socratici 'primi filosofi'* e *Socrate 'primo filosofo'* (in *Socratica II*, 2010; com tradução em 2016, p. 257ss) é decisivo para entendermos o contexto de surgimento da literatura que toma como referência Sócrates enquanto origem da *philosophía*. Para uma recolha crítica bastante ampla sobre as pesquisas socráticas mais recentes, STAVRU & ROSSETTI (2010, p. 12-46); STAVRU (2013, p. 11-26).



a filosofia de Sócrates parece estar na tentativa de oferecer uma interpretação de conjunto sobre a presença de Sócrates em Platão, que levasse em conta os variados problemas que a corrente analítica havia levantado nos últimos anos sobre temas socrático-platônicos, sem cair em um ceticismo que impossibilitasse o estudo. A influência de Burnet e Taylor dá-se a ver aqui como um seu pano de fundo.

Mas o ceticismo, bem fundamentado por Gigon, está atuante e não faltam os que se põem a defendê-lo em meio ao debate acadêmico, sobretudo J-P Dorion (*Socrate*, 2004; *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, 2011) e Charles Kahn (*Plato and The Socratic Dialogue*, 1996): para eles, em resumo, não se pode saber nada sobre Sócrates a partir de uma fonte textual que não é senão *ficcional*, quer dizer, que elabora suas representações das conversas socráticas com base unicamente na imaginação e nas motivações do autor. Dorion, porém, foi mais longe. O ponto de vista defendido pelo scholar canadense – o abandono da questão socrática como um *falso problema*, haja vista o caráter inegavelmente *ficcional* dos *lógoi sokratikoí* – encerra toda a investigação sobre o filósofo não mais na estéril avaliação da possível historicidade dos testemunhos, que ele acredita ser questão superada, mas na liberdade que o *método exegético* (a *comparative exegesis* proposta por Gigon) proporciona ao estudioso – levando em conta a mesma liberdade que os autores dos testemunhos tiveram em criar cada um o seu *Sócrates*.

Ao procurar entender os ditos *temas socráticos* (*socratic themes*) à luz não de uma concordância ou discordância entre as fontes, mas da conservação de todas elas, cujo valor passa a estar na respectiva importância que possuem para o tratamento de cada um deles, Dorion defende uma investigação da *filosofia* de Sócrates não mais fincada na possibilidade de se alcançar tal *filosofia*; antes, o estudioso deve submeter as fontes a uma interpretação que procure encontrar as convicções ideológicas próprias ao seu autor, em relação ao modo



como aqueles *temas socráticos* haviam sido por ele trabalhados. Este sim, dirá Dorion, é o único modo de se interpretar adequadamente o socratismo (2011, p. 19). Mas o que são os tais *temas socráticos*? Não seria confiar em demasia naquilo que as fontes, tão livremente, haviam criado em referência a um certo Sócrates que existiu em Atenas? Dizer que esses temas são *socráticos* pela sua presença constante em grande parte dos escritos daqueles que são ditos *socráticos* não parece encerrar-se em um círculo vicioso? O que faz com que uma fonte ou um tema sejam de fato *socráticos*?

Também Kahn vai dizer (a) que nenhuma das fontes acerca de Sócrates pode atestar historicamente aquilo que Sócrates pensou (1996, p. 75), e (b) que qualquer descrição da *filosofia* de Sócrates deve ser feita a partir da obra de Platão (1996, p. 88). As razões para (b) são simples para Kahn, e se resumem na verificação de que tanto Xenofonte quanto Aristóteles se baseiam na própria obra platônica. As razões para (a) seguem de uma consideração do tipo de escrita chamada *logoí sokratikoí*, que seria eminentemente ficcional, não historicamente fiel. Kahn propõe, a partir de tais premissas, a redução de uma *maximal view* a uma *minimal view* sobre a *filosofia* de Sócrates, redução que se encontra condensada no texto da *Apologia* de Platão. Mas aqui retorna novamente o problema desta visão cética: por que eleger um dos *lógoi* ficcionais como fonte histórica, ainda que *minimal*?

Contra a posição cética e na esteira dos estudos de Vlastos, Brickhouse & Smith (*Plato's Socrates*, 2004; *Socratic Moral Psychology*, 2010) afirmam ser possível apreender, de um conjunto *relevante* dos Diálogos platônicos, a visão unitária da filosofia de Sócrates que permanece consistente em tais textos. Christopher Rowe (*Socrates and Plato: an introduction*, 2005; *Socrates in Plato's Dialogue*, 2006; *Interpreting Plato*, 2006<sup>31</sup>), em contrapartida, vai mais longe: rejeitando a divisão de Vlastos entre Diálogos *socráticos* e *não-socráticos*, pretendeu

31 Os três trabalhos são artigos publicados em coleções sobre Sócrates e sobre Platão.



mostrar que Platão permanecera socrático durante toda sua obra. Tese semelhante expôs Peterson (*Socrates and Philosophy in the Dialogue of Plato*, 2011), ao propor que em grande parte dos Diálogos nem Platão nem Sócrates estão a defender as diferentes visões e opiniões que ali aparecem, sendo elas tão-somente pertencentes aos interlocutores presentes nos Diálogos. Estes não são senão frutos do exercício de exame que Platão havia visto Sócrates tantas vezes realizar, de cujos *paradoxos* valem-se para, acredita Weiss (*The Socratic Paradox and Its Enemies*, 2006), combater as opiniões sofísticas.

O mérito destes estudos está em rejeitar a indicação de que a busca por uma visão de conjunto sobre a filosofia de Sócrates é um *falso problema*. Resgatando a questão como ela havia aparecido em Schleiermacher, o problema de Sócrates volta a ser de fato o problema de Platão. Vale citar algumas coleções de artigos mais recentes – editados por: Annas & Rowe, *New Perspectives on Plato*, 2002; Benson, *Companion to Plato*, 2006; também Fine, *The Oxford Handbook of Plato*, 2008 – e os livros de Nails (*The People of Plato*, 2002) e de Blondell (*The Play of Character in Plato's Dialogues*, 2002), que contribuem, em detalhes, para uma contextualização do Sócrates de Platão frente à literatura socrática como um todo.

Encarar o testemunho platônico (ou qualquer dos demais) face ao conjunto restante dos discursos socráticos é a mais decisiva exigência imposta pela edição de Giannantoni e pelas obras que trabalham a questão socrática. Quer se chegue a considerá-los como impossíveis de sustentar uma reflexão histórica sobre Sócrates e o socratismo, como faz o ceticismo e a tradição que valoriza as outras imagens de Sócrates, pondo-as *ao lado* da de Platão; quer se veja o domínio panorâmico da obra de Platão enquanto testemunho, seja pela extensão conservada, seja pelo teor das análises filosóficas, fato é que Stavru tem razão ao concluir, com Rossetti, que “um estudo do contexto em que Platão escreveu é assim desejável para nos mostrar



uma boa lida com o próprio Platão, diante da influência e do alcance sobre o nosso modo de observar os temas filosóficos em que ele se engajou”. Estar a par do contexto no qual se deu o socratismo é poder compreender o sentido das ideias e da obra platônicas. Se a História nos convida a olhar para a Academia e para os Diálogos como o resultado indisputável de sua superioridade, “a proximidade de um olhar sobre os assuntos teóricos dos socráticos ‘menores’ é necessária para um reconhecimento verdadeiro e pleno da superioridade de Platão: ou seja, tal superioridade só pode ser apreciada plenamente se os antagonistas de Platão são *também reconhecidos em sua estatura filosófica plena*”<sup>32</sup>.

### III – JUSTIFICATIVA E METODOLOGIA DA PROPOSTA AQUI APRESENTADA

#### 1. O ponto de partida: metodologia histórico-literária de Vilhena

Diante da problemática sobre a lida com as fontes do socratismo, não é difícil perceber que os estudos, grosso modo, se dividem em duas posturas fundamentais, aquelas mesmas que Burnet-Taylor e Gigon haviam iniciado desde o alvorecer do século XX: de um lado, pontua-se a necessidade de que o estudioso avalie a acuidade histórica dos testemunhos com os quais lida, em vista da qual Platão desponta quase sempre como a mais abrangente e fidedigna das fontes; de outro lado, defende-se ser preciso renunciar a toda pretensão de avaliar a acuidade histórica de textos que não foram senão criações literárias

32 STAVRU & ROSSETTI, 2010, p.16 (destaque dos autores)



e, como tais, fictícias e determinadas pela liberdade de intenção do autor, cabendo ao estudioso tão-somente apreciar a idiosincrasia de cada uma das diferentes personagens de 'Sócrates', com alguma possibilidade de entrever um conjunto de temas e problemas comuns.

Como pude argumentar em outra ocasião<sup>33</sup>, a postura histórico-literária desenvolvida no estudo de Vilhena continua sendo um *caminho do meio* desafiador para quem anseia tomar uma posição consciente diante dos diversos gêneros textuais que compõem as referências socráticas, sobretudo em vista dos avanços recentes impetrados pela edição de Giannantoni. A postura cética, acreditando poder atribuir a noção moderna de *ficção* literária aos textos socráticos, acaba por descaracterizá-los enquanto *representações* de algo que não poderia advir senão do mestre a que fazem referência. Ainda que fruto da intencionalidade do autor, a criação dos *Lógoi Sokratikoí* jamais seria *aleatória* – ou seja, simplesmente derivada dessa intenção. Em contrapartida, a tese escocesa, que continua influente sobre parte dos estudos da tradição anglo-saxônica, ao levar às últimas consequências o compromisso com o traço representativo dessa literatura, encerrou o testemunho dos demais socráticos, em face do de Platão, como sendo “menores” em termos de acuidade histórica e de conteúdo filosófico. Tanto um lado quanto o outro, a meu ver, pecam pela falta de consideração acerca do que foram os *Lógoi Sokratikoí*, naquilo mesmo que eles se propuseram realizar.

Diante disso, a *postura histórica* quer conjugar a preocupação *literária* dos discursos socráticos com a avaliação *testemunhal* do seu conjunto, a partir de uma compreensão de que cada um dos autores, ao recriar o *seu Sócrates*, o fez em vista (a) do mestre que põem em cena e (b) da intenção pela qual o fazem. Nesse sentido, antes de ser questão encerrada, o *Sócrates histórico* está posto continuamente como problema a quem deseja refletir sobre sua vida e sua filosofia.

33 ALENCAR (2013, p. 46ss).





A síntese que Vilhena faz de sua posição vale a citação integral, ainda que extensa, porque é em face desta posição que se justificam as análises pretendidas:

Cada conjunto das passagens ditas doxográficas tem ele próprio um duplo aspecto: as ideias que aí estão expressas são-no em relação com o pensamento que o autor parece querer reconstituir, e simultaneamente com o próprio pensamento deste autor. O problema que aqui cumpre discutir é o de saber que relações se estabelecem, de fato, entre estas duas espécies de relações, no seio do conjunto de que fazem parte, e de que maneira determinam, a um tempo, a influência exercida pelo pensamento de Sócrates sobre a testemunha, e a reação desta a essa ação, que a leva a refletir os fatos com o sentido do objetivo que lhes atribui.

Com toda certeza, é realmente essa a orientação de investigação pela qual é necessário enveredar resolutamente.

É preciso para isso encarar sucessivamente cada um dos testemunhos supostos, examinar a natureza dos textos em que se fala de Sócrates, determinar o lugar que ocupam no conjunto da obra, estudar as circunstâncias em que foram concebidas e realizadas as obras a que estes textos pertencem, de maneira a saber se essas circunstâncias são de molde a garantir-nos a qualidade documental dos textos em questão. Além disso, é importante criticar cada testemunho, de maneira a determinar o seu *valor* do duplo ponto de vista das *fontes* de informação de cada autor, e das *intenções* que presidiram à sua própria reconstrução do socratismo. O mesmo é dizer que é sobretudo importante interrogar-se acerca das razões que terão podido levar as pretensas testemunhas a “testemunhar” sobre Sócrates, e sobre os motivos pelos quais adotaram a forma particular que deram às suas narrativas. Assim poder-se-á *situar* uns testemunhos em relação aos outros, e cada um deles relativamente ao acontecimento que está no seu ponto de partida, e, enfim, compreendendo a que preocupações, a que desígnios (por essência *não-históricos*, mas *historicamente condicionados*) estas exposições respondiam nos seus autores, decidir se essas exposições podem ou não ser tomadas em consideração e servir de critério. (VILHENA, 1984, p. 135)



Não é difícil perceber que para falar sobre quem foi Sócrates e o socratismo, como um fenômeno ao mesmo tempo *literário* e *educativo*, é preciso ter em mente a exigência traçada por Vilhena, desde a consideração do acontecer histórico. Mesmo para as demandas que se entendem próprias à Filosofia e à análise filosófica, cujos interesses são ditos restritos à possibilidade de determinar e avaliar as teses e ideias, os conceitos e métodos utilizados pelo filósofo, é preciso o esteio da apreciação histórica dos testemunhos sobre Sócrates. Nesse caso, a lida com as fontes em conjunto, para determinar o tipo de prática e de pensamento referidos ao filho de Sofronisco, deve assentar-se na consideração como a que foi proposta por Vilhena – levando em conta ainda a *solução holística* anunciada por Montuori, que de certo modo avança a *postura histórica* de Vilhena ao fundamentá-la no fato da morte de Sócrates.

Pois bem, se de Sócrates nada temos senão material de segunda mão – quer dizer, as imagens que dele fizeram seus detratores e seus discípulos – é inevitável que se recorra a tais fontes a fim de nos ser possível entrever quem foi Sócrates a partir de suas representações. Trata-se, não obstante, de falar de um Sócrates *histórico* – quer dizer, a figura possível de ser apreendida pelo que restou junto aos olhares elogiosos e difamatórios dos contemporâneos e das gerações posteriores<sup>34</sup>. O centro da questão é, pois – Quem foi este Sócrates e o que ele fez para ser ao mesmo tempo condenado à morte e louvado como herói? Que espécie de prática adotou e que tipo de pensamento teve, ao qual se fez referência depois de sua morte, inclusive relacionando-os com a nascente utilização do termo *philosophía*?

A tarefa não é fácil, mas é deveras estimulante – porque está em jogo a compreensão do fenômeno que deu início, tudo indica, ao que conhecemos a partir de Platão e Aristóteles como *filosofia*. Foi

34 Isso distingue o *Sócrates histórico* do *Sócrates real* pelo simples fato de que só temos acesso ao filósofo por meio de testemunhos históricos, naquilo que corresponde ao fenômeno do socratismo. Cf. ALENCAR (2013).



pela importância de Platão para a História da Filosofia que Sócrates haverá de ser sempre um problema para nós, tal como defendera Schleiermacher. Saber o que há de Sócrates em Platão é poder, em última análise, determinar a contribuição decisiva do primeiro em face da importante elaboração filosófica do segundo. E para isso, o caminho deverá ser o de afastar-se de Platão; nunca, porém, em demasia: o retrato de Sócrates nos Diálogos continua a ser o mais amplo e contundente dos que nos restaram. É inevitavelmente a Platão que devemos a memória mais ampla do que foi a realização de Sócrates na Atenas do século V a.c. e, portanto, o valor e o papel histórico que desempenhou<sup>35</sup>.

O próprio Vilhena, ao recolher e analisar em sua obra a variedade de estudos feitos após a solução de Schleiermacher em vista do problema de Sócrates, ateu-se apenas à análise das três fontes mais conhecidas e debatidas (Platão, Xenofonte e Aristóteles) por essa tradição. Se com a tese apresentada pelo scholar português ficaram evidentes a amplitude e a fidedignidade da fonte de Platão, como dissemos, ele mesmo, em meados do século XX, não tardou em perceber que para uma compreensão mais profunda do fenômeno histórico do socratismo fazia-se preciso iniciar uma investigação de conjunto que levasse em conta também Aristófanes e as comédias da época, bem como os fragmentos dos chamados “socráticos menores” no interior das duas posturas, de defesa e de acusação à figura de Sócrates (VILHENA, 1984, p. 216).

## 2. A filosofia de Sócrates a partir dos socráticos

<sup>35</sup> Esse foi inegavelmente o mérito não só dos estudos feitos pelos escoceses Burnet e Taylor, mas também de boa parte dos céticos quanto à questão socrática, como Jöel e Gigon, por exemplo, ainda que não se tenha acordo quanto à extensão dos traços que em Platão compõem este valor e papel. Platão como fonte atesta a importância de Sócrates ao mesmo tempo em que origina a questão socrática, e as implicações dessa dupla condição de seus textos já se encontram em certas afirmações de Aristóteles; ver VILHENA (1984, p. 350-51).



Tendo, assim, Platão como referência para esse problema do valor e do papel histórico e filosófico de Sócrates, nossa investigação procurou resgatar aquela *temática comum* presente nos chamados “socráticos” a fim de destacar de algum modo o que para nós é possível dizer sobre o que foi a filosofia de Sócrates. Um trabalho como esse deve ser feito, apontou Montuori com precisão, à luz da condenação do mestre de Platão, a fim de averiguar as reações diversas que originou – como literatura ou como forma de educar, porque ambas são constantemente referidas a Sócrates. Isso porque o fenômeno histórico do socratismo não se mostra a não ser a partir desta atividade produzida sob dois aspectos: de um lado, um gênero de discursos a que Aristóteles, com alguma dificuldade, chamou de *Logoi Sokratikoi* (*Poética*, 1447a28-1447b11) e cuja característica está em ter Sócrates como sua personagem *mimética* principal; por outro lado, um alvorecer de propostas educativas que, como criticou Isócrates, tomavam a tarefa de ensinar a *areté* através de uma unidade no saber (*Contra os Sofistas*, 1-6). Aqui, me parece, está concentrada a raiz de todo o problema do socratismo enquanto um fenômeno histórico – e por essa razão encontra-se nesta a possibilidade de compreender o que foi a filosofia socrática.

Nesse sentido, os testemunhos de Platão e de Xenofonte, amplamente reconhecidos no debate internacional como fontes de maior peso para qualquer análise da filosofia de Sócrates, estarão presentes neste estudo apenas como *pano de fundo*. Por *pano de fundo*, entendo: (1) que eles são o principal aporte acerca de características e de temas comuns ao contexto envolvendo Sócrates, haja vista serem os autores do maior número de textos que possuímos; (2) sendo assim, servem como um terreno propício para nosso diálogo seja com acusadores, seja com os demais seguidores de Sócrates. Pode parecer, com isso, que estamos a considerar Platão e Xenofonte como fontes privilegiadas para o estudo sobre o socratismo. Não se trata, porém, de privilegiar as obras desses autores, e sim indicar, por meio



do destaque a elas conferido, que espécie de concepções articulam no interior de um cenário bem mais amplo, cuja representação se vê dedicada fundamentalmente ao que chamaremos de *educação filosófica* tal como iniciada por Sócrates. Foi em vista dessa educação que as obras de Platão e de Xenofonte se construíram, motivadas desde o início por aquele intenso debate travado com os outros socráticos – até hoje considerados “menores” se comparados aos primeiros. Tendo por finalidade mostrar de que modo todas as referências a Sócrates situam-no em vista de uma proposta educativa, o presente estudo almeja demonstrar que o qualificativo de “menores” não coube aos mais famosos de seus continuadores: a relativa escassez de obras conservadas, se comparadas às de Platão e de Xenofonte, não deve nos ocultar a magnitude da influência socrática na formação do modo de pensar e de agir de homens tão valorosos, mesmo que distintos e por vezes opostos entre si.

É preciso, diante disso, levar em conta as seguintes indagações: por que o fenômeno do socratismo, ao contrário do que se testemunha sobre Sócrates, fixou-se como uma proposta de elaboração de textos? Que espécie de intenção teria movido os socráticos em cada caso e no conjunto? Por que realizar suas atividades educativas pela via dos *Lógoi Sokratikoí*, além do empenho para a criação de círculos reservados de ensino? E o que é mais estranho – por que razão vincular tais textos e escolas ao nome de Sócrates, filósofo esse que ou não as entendeu como necessárias ou a elas se opôs, por algum motivo? O que havia em Sócrates para justificar a referência, feita a ele por essas escolas e essa literatura, que as tornava *socráticas*, no sentido que se pode dar de continuação da atividade do homem condenado pela cidade de Atenas? Em suma, qual a razão de ser do fenômeno do socratismo tal como ele se deu, a partir de textos e de propostas educativas diversas? Há uma razão que os ligaria à atividade que Sócrates realizou, ou não deveríamos buscá-la senão nas situações próprias ao século IV vivido pelos discípulos?



As perguntas estão como que entrelaçadas, e a dificuldade em responder a uma delas reflete sobre as demais. Nosso enfoque para oferecer uma possibilidade de resposta encontra na comédia de Aristófanes nosso primeiro elemento de resposta. Durante a vida de Sócrates, Aristófanes é para nós a única referência plena de detalhes: foi ele quem primeiro elaborou um retrato de Sócrates antes que a condenação e morte do filósofo provocassem a onda de apologias que dividiram os seus discípulos quanto à descrição e defesa da atividade do mestre. Por esse motivo, Aristófanes aparece como uma fonte *privilegiada* para as indagações sobre a filosofia de Sócrates – poderíamos mesmo dizer: foi a comédia que *impôs* o problema de Sócrates às gerações subsequentes, problema que diz respeito essencialmente à sua atividade de ensino, materializada na condenação de 399 a.c. A partir da comédia, fica claro, Sócrates se faz *educador*, porque foi como tal que seus adeptos e seus difamadores o retrataram. Desse modo, a realização de uma *paideia* por Sócrates tem primazia sobre o fenômeno literário. É com base nessa atividade educativa que se pode construir um trajeto até o que foi chamado, em sua referência, de *philosophía*, e que só secundariamente se realizou enquanto literatura.

Para isso, será preciso retornar brevemente ao testemunho de Aristófanes, na primeira parte, a fim de delimitarmos os traços de sua representação do filósofo e daquilo que ela mostra sobre a educação socrática. O intuito será avaliar a maneira pela qual a caricatura cômica serve para assentar as bases do que as propostas de ensino e a literatura dos socráticos veio a realizar ao longo do IV século ateniense. O que se constata é a incrível habilidade que teve Aristófanes para forjar de Sócrates um *símbolo*: uma imagem em que se amalgamaram os mais diversos traços de pensamento da época sem perder a delimitação clara da sua personalidade, tornando *Nuvens* o resultado não apenas do esforço em produzir *a mais sábia* de suas peças (σοφώτατ' ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμῳδιῶν. *Nuvens*, v. 522), mas também em indicar, pela persona



de Sócrates, toda a corrente de novidades intelectuais que estavam a ameaçar a educação ateniense, e que de algum modo caracterizam o tipo de *homem de estudo* que em Sócrates ganhou popularidade.

A partir de Aristófanes, portanto, o caso de Sócrates ganha destaque no cenário bélico em que muitas ideias digladiavam entre si numa Atenas fragilizada e decadente. Culminando na morte do filósofo vinte e quatro anos depois, a peça cômica impôs o problema do ensino socrático, e o fez pondo em cena uma escola onde tal ensino acabava por corromper o jovem filho de Estrepsíades. Adotando como atividade a educação dos jovens, os socráticos forjaram em resposta um *gênero literário*, com traços da comédia, como veremos, para a representação não de uma condenação de Sócrates, como fez Aristófanes e a cidade de Atenas, mas de uma defesa do seu ensinamento a partir da caracterização do modo de vida e das ideias defendidas pelo mestre. Os *Lógoi Sokratikoí*, ao conformarem o gênero pelo qual podemos ouvir Sócrates a partir da voz de seus discípulos, são as peças miméticas mais contundentes na contraposição à caricatura de *Nuvens* – impondo-se como um novo capítulo da antiga querela entre poesia e filosofia.

É inegável que adotemos aqui a perspectiva da *philosophía*, posto que nosso interesse está em compreender de que maneira essa atividade se apresenta a partir de Sócrates e dos ditos socráticos. Os testemunhos acerca do socratismo, que recentemente preencheram os quatro volumes da edição de Giannantoni (1990), lançam-nos à deriva no mar de tensões apologéticas que os socráticos, constantemente em disputa entre si, trazem à tona como dizendo respeito ao modo pelo qual, a seus olhos, a filosofia socrática se realiza como caminho



da *areté* humana<sup>36</sup>. Dessa atividade, os traços educativos são tão retumbantes em ambos os lados do embate pela memória de Sócrates, que para nós se faz necessário considerá-los como *núcleo* da proposta socrática, junto ao método utilizado para educar. Se há tanto em Aristófanes quanto em Platão a voz exortativa de Sócrates ao indicar que o exercício em educar a alma era-lhe uma *exigência divina*, é porque, esclarecia Antístenes, apenas em vista das coisas superiores se poderia forjar o ideal do sábio. Para os socráticos, por certo, esse ideal havia se encarnado em Sócrates.

Ainda no âmbito dos primeiros testemunhos, analisados na primeira parte deste estudo em que contemplamos aqueles que se pronunciaram como acusadores de Sócrates, será visto, após a análise da comédia, o panfleto de Polícrates que, embora perdido para nós, possui enquanto *zona de tensão dialógica*<sup>37</sup> a possibilidade de ser reconstituído em suas linhas gerais a partir dos capítulos iniciais de *Memoráveis* de Xenofonte, que contra ele se volta em defesa da educação socrática. Bem mais significativo que a tentativa de acusação feita por Polícrates, o testemunho de Isócrates situa-se em meio à batalha cultural e intelectual dos primeiros anos do IV século não necessariamente como acusador de Sócrates, e sim dos socráticos, acusando-os como se fizesse a defesa da memória de Sócrates

36 *Areté*, como sendo um conceito central para a atividade educativa, simboliza os valores e as qualidades possuídas pelos heróis homéricos, em que se exprimem um ideal de civilização na comunidade política. Dotado, assim, de certa superioridade, o indivíduo *aristos* se apresenta como modelo (*paradeigma*) a ser seguido (cf. CHANTRAINE, 1977, p. 107) O termo que usaremos aqui para traduzir *areté* – excelência – possui não só o traço simbólico da referência ao ideal a ser imitado (do latim *excellere*, elevar acima de, erguer, ser superior), mas também o indicativo moral que já em Sócrates ele parece acumular: aquele que aponta para o Bem como finalidade das ações humanas regidas pela vontade (e que foi traduzido costumeiramente por *virtude*: do latim *virtus*, força corpórea, depois qualidade, capacidade de atingir fins, conformidade com o Bem). O fato de usarmos ‘virtude’ em certas ocasiões deve ser entendido, portanto, como recurso vocabular: o conceito principal e fundamental expressa-se a partir do termo ‘excelência’.

37 Conceito elaborado por MÁRSICO (2010) sobre a perspectiva do confronto em diálogo que os socráticos teriam realizado entre si a partir da dinâmica intertextual criada pela lida de temas em comum, como que orientados por um mesmo propósito: o propósito socrático, como veremos, da educação para a *areté* por meio do *lógos*.





enquanto defendia sua própria filosofia. As indicações de Isócrates, assim, nos permitem proceder à vinculação almejada entre acusação e defesa de Sócrates. De um lado, é Isócrates o primeiro, de que temos notícias, a reunir os mais importantes seguidores de Sócrates no interior de uma *definição* em comum, ao mostrá-los como *sofistas* que, quase sempre recebendo pouco por suas lições, arrogavam-se capazes de ensinar a *areté* por meio de disputas *erísticas* enquanto método para alcançar a *epistéme*. Ao mesmo tempo em que essa caracterização reúne elementos daquela *paideía* a que Isócrates irá se opor, mostrando que a sua proposta é a que deve legitimamente ser chamada de *filosofia*, ela nos indica os traços que os socráticos parecem ter mais propriamente absorvido e realizado em suas atividades educativas, enquanto uma imitação da atividade do mestre.

A segunda parte de nossa pesquisa inicia-se pela possibilidade de apresentarmos as características do gênero literário próprio ao socratismo, em uma *unidade* esquemática que denuncia por sua vez a unidade do termo “socrático”. A expressão dessa unidade, como fora exposta por Rossetti, serve como um esforço consciente de tentar reproduzir na escrita o traço próprio do tipo de atividade dialógica que Sócrates realizou. Essa unidade literária surge, ainda, a partir da proposta educativa dos escritos de Isócrates – que, ao se situar como uma espécie de rival da educação oferecida pelos discípulos de Sócrates, indica haver uma unidade no âmbito da proposta que ele almeja refutar: são todos eles sofistas que, por meio de disputas de perguntas e respostas, prometem ensinar a *areté* como se fosse possível obtê-la pelo conhecimento. A *erística* dos socráticos, no território de alegações presentes em Isócrates, revela-se então como um procedimento comum ao que Sócrates havia realizado, e que ele mesmo, Isócrates, pretende realizar de modo mais apropriado, denunciando-a como inútil. Pelo recurso a essa avaliação de Isócrates, torna-se patente o método que unifica o mar de diversidades de testemunhos de que dispomos.



Mais ainda, diante da diversidade dos discípulos de Sócrates, aquilo que pareceria ser uma razão para abrir mão de tentarmos encontrar o núcleo de sua proposta de ensino desponta, ao contrário, como a própria concretização dessa proposta: antes de haver imposto uma única “filosofia”, Sócrates convidou os que lhe eram próximos a *filosofarem*, ou seja, a ouvirem a exigência divina para que encontrassem a excelência em suas próprias vidas. A filosofia que encontramos nos Diálogos é, por exemplo, o modo pelo qual Platão realizou aquilo que Sócrates lhe havia convidado a exercitar, ou seja, seu próprio filosofar em busca da excelência humana. E a excelência de Platão não é a mesma a ser obtida por Antístenes nem por Aristipo, mas estes tiveram de encontrar o próprio caminho para o cuidado de sua alma. É por isso que não se trata, o quanto se espera, de estudos aprofundados sobre o conjunto de dados e de notícias acerca de cada um dos mais importantes socráticos próximos a Sócrates. Trata-se, tão-somente, de tornar possível um testemunho acerca da educação recebida pelo mestre por meio das soluções que cada um viabilizou em vista de fazer em si mesmo despertar o cuidado e a dedicação com aquilo que há de mais valioso.

A parte final desse estudo, portanto, procurou ressaltar tanto a *diversidade* de direções filosóficas rumo à excelência, quanto a *unidade* do ensino focado na busca pelo melhor de si, enquanto finalidade da atividade do filosofar aprendida com Sócrates. Dito de outro modo, isso que os discípulos mais destacados buscavam em comum realizar pode, apropriadamente, ser resumido como *exercício da excelência humana* enquanto atividade que vincula virtude e saber, *psykhé* e *lógos*, erotismo e diálogo. Essa perspectiva que desejamos demonstrar destaca, do testemunho dos socráticos que faltaram ao trabalho realizado por Vilhena, a imagem do filósofo como centro ordenador de almas, e da filosofia como a multiplicidade de esforços na busca pela descoberta e pelo cuidado com a alma.



Desejo demonstrar, por fim, que a busca pela excelência humana não é mera *pedagogia*, por não estar restrita ao cultivo da poesia e da retórica: é, no melhor sentido, *philosophía*, uma *necessária relação de afeto com o saber pautada pela excelência como autorrealização da vida humana em sua própria condição e natureza*. Esse é o maior valor de Sócrates para a História da Filosofia, e a perspectiva humana aberta por ele é uma conquista que não podemos recusar. Ainda que os discípulos de Sócrates difiram entre si quanto ao tipo de caminho na direção dessa excelência, a exigência de alcançá-la esteve sempre posta ao filósofo pelo Deus em Delfos – e ser *socrático* é, no fim das contas, comprometer-se em *filosofar*, quer dizer, seguir o exercício de busca pelo saber acerca do melhor a partir de seus atos e de suas palavras. Se eu for feliz em minha demonstração, tornar-se-á claro que a Filosofia em sua origem legou, a homens de todas as épocas, um caminho de encontro consigo e de autorrealização, que não impõe nem declara o tipo de trajeto a ser seguido, mas que assinala a descoberta do caminho no esforço de sermos o que somos, e que constitui a verdadeira possibilidade de alcançar a excelência e a felicidade. Se esta é, afinal, a condição mais essencial e, portanto, mais elevada possível ao homem, queira o senhor em Delfos que nunca deixemos de filosofar.



Parte

I

*KATEGORIAI:*  
o socratismo  
no banco dos réus

# 1

A COMÉDIA  
DE ARISTÓFANES  
E SUA FUNÇÃO CRÍTICA  
E EDUCATIVA

Assim, o destino de Sócrates  
é genuinamente trágico.

G. F. W. Hegel

## §1. A POSSIBILIDADE DE ARISTÓFANES COMO TESTEMUNHO SOCRÁTICO

Para enfrentar o espinhoso *problema de Sócrates*, a saída mais frutífera – e por certo não estou sozinho com esta afirmação – encontra-se no testemunho cômico, em Aristófanis sobretudo<sup>38</sup>. Desde a indicação do Sócrates da *Apologia* de Platão, o testemunho da comédia surge como um libelo difamatório do que teria sido a proposta socrática referida à educação: Sócrates, tanto em *Nuvens* quanto na *graphé* que o condenou em 399 a.c., é anunciado como *corruptor da juventude* ateniense, ao ensiná-la de algum modo a *desprezar os deuses honrados pela cidade, inserindo novas divindades* (Σωκράτη φησὶν ἄδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. PLATÃO, *Apologia*, 24b-c)<sup>39</sup>. Para Platão, a comédia tinha sido a causa remota daquele tipo de

38 Também outros autores defenderam a possibilidade de se utilizar a imagem cômica de Sócrates como fonte testemunhal, de que servem aqui como exemplo os trabalhos recentes de F. SARRI (1973, p. 532-550), de Vander Waerd (1994, p. 48-86) e de VILHENA (2005, p. 27-184).

39 Os termos da acusação, dispostos em DL (II.5.40), possuem ordem inversa à que PLATÃO apresentou em sua defesa de Sócrates (ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος: ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθεῖρων). Voltaremos a discutir os termos da acusação no capítulo 3. Como já foi observado por BRICKHOUSE and SMITH em seu estudo sobre a *Apologia* (1989, p. 109-112), há uma vinculação entre os primeiros e os últimos acusadores de modo que as três proposições da *graphé* apontam para a crença, por parte não só de Meleto mas também dos outros dois últimos acusadores, de que os *primeiros acusadores* – a comédia, nesse caso – estavam certos, ou pelo menos que a imagem cômica possuía a ressonância necessária para tornar persuasiva a acusação dos últimos. O modo pelo qual Sócrates na voz de Platão constrói sua refutação, provando pelo élenkhos a inépcia e a contradição de Meleto, o porta-voz dos poetas, é parte da estratégia platônica em mostrar de que modo sua recriação do julgamento indicava aquela vinculação a que nos referimos, ao considerar como fundamental a importância dos primeiros acusadores (1989, p. 113-114). Vale destacar que XENOFONTE, em sua *Apologia* (1.10), seguiu a ordem da exposição de LAÉRCIO (ἀντιδικοὶ ὡς οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζοι, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρει καὶ τοὺς νέους διαφθεῖροι); é a mesma ordem que aparece em *Memoráveis* (I.1.1).



alegação e difamação contra Sócrates. No entanto, o tom acusatório de *Nuvens* denunciado pelo autor da *Apologia* arrolou o ceticismo de parte dos comentadores da questão socrática, no que se refere à peça de Aristófanes, ao relegá-la como imagem mal feita e malfadada de certo Sócrates mestre de maquinarias, em franca oposição, disseram convictos, ao Sócrates *verdadeiro* dos socráticos<sup>40</sup>. A estratégia do texto de Platão, ao remontar a *graphé* de 399 a.c. à caricatura aristofânica, foi entendida quase sempre como indicação de que era preciso repudiar o testemunho dos palcos em favor do testemunho do tribunal. Lendo mal Platão, acabaram por ler mal Aristófanes.

Afinal, como negar valor ao Sócrates do *Pensatório* valendo-se da prerrogativa de ser o texto platônico mais fidedigno ao legado do filósofo, sem perceber que a condição de *apologia*, assumida por Platão, confere à própria comédia o lugar legítimo de testemunho de *acusação*? Não é necessário que a defesa de alguém leve em conta aqueles elementos apresentados contra sua pretensão de inocência? Se confiarmos na postura socrática apresentada pela *Apologia* de Platão; se nos basearmos ainda na defesa feita por Xenofonte ao início de *Memoráveis*<sup>41</sup>, então veremos que a acusação cômica, em sua *força persuasiva*, foi não só levada a sério, como está também, por isso mesmo, vinculada a qualquer exercício apologético almejado pelos socráticos. É em vista dessa relevância para o esforço de defesa da memória do mestre que se faz preciso ver a comédia de Aristófanes, em sua construção da caricatura de Sócrates em *Nuvens*, segundo o propósito de denunciar uma espécie de efeito educativo pernicioso, sobre o cidadão comum de Atenas, daquela suposta *escola* por ele administrada. Pois a caricatura, ao final, fora levada a sério. Se Platão preocupou-se em representar seu Sócrates a denunciar a peça cômica como mais pernicioso que a *graphé* que o acusava atualmente, não estaria ele entendendo a poesia, ao subir ao palco décadas antes,

40 Esta posição foi assumida por DOVER (1968, p. xlix-liv), e será esboçada mais à frente.

41 Sobretudo em *Memoráveis*, I.1-2.



como possuindo um efeito persuasivo mais eficaz do que dúzias de bons oradores? Quem era Meleto frente à força poética de Aristófanes?<sup>42</sup>

Poderíamos dizer, contudo, que a *leitura retórica*<sup>43</sup> da peça *Nuvens*, feita pelo Sócrates de *Apologia*, parece destacar um traço constante na própria poética de Aristófanes. Com efeito, não poucas vezes o poeta cômico fez por indicar o caráter de sua arte – cujo valor educativo era ressaltado, desde a primeira peça conservada, por uma espécie de ação de *ensinar* aos cidadãos [quais eram] *as melhores coisas* (τὰ βέλτιστα διδάσκων: *Acarnenses*, v. 652). É sobretudo em Aristófanes que se pode constatar o primeiro exemplo de reflexão do teatro sobre sua própria realização poética enquanto *forma de educar*, reflexão a que Jaeger chamou de uma *tomada de consciência* da comédia diante da tragédia, sua inspiradora<sup>44</sup>. Ou ainda, nas palavras de Taplin, “Aristófanes é provavelmente o autor mais metateatral antes de Pirandello”<sup>45</sup>. Essa tomada de consciência ou essa linguagem metateatral, deve-se dizer, não se restringia apenas ao seu fazer poético, mas relacionava-se inclusive com a situação política e cultural pela qual passava Atenas, em todas aquelas novidades e dissabores. Ao que parece, a reflexão de Aristófanes em face da situação da *pólis* repercute a própria razão de ser de sua criação artística, dotando-a de uma função educativa orientada pelo valor da crítica e da reflexão.

42 Do que se sabe, Meleto era poeta, ao que parece um tragediógrafo, caso os escólios a Aristófanes, legados pela tradição, sejam mesmo de sua autoria (cf. PINHEIRO, 2009, p. 7). Em um deles, em *Rãs* v. 1302, ele diz ter levado a julgamento, no mesmo ano de 399, um orador chamado Andócides, julgamento em que, curiosamente, Ânito participou na defesa. BLUMENTHAL (1973) explorou a relação de Meleto nestes dois processos.

43 Com ‘leitura retórica’ estou a sugerir certa forma de ler a poesia, a comédia nesse caso, a partir do seu *efeito retórico*, quer dizer, da sua capacidade de produzir persuasão. Aristóteles em *Poética* (1455a30) indica que a poesia buscava *meios persuasivos* para gerar a identificação entre personagem e espectador, embora essa não fosse a finalidade, como era finalidade da arte retórica, ao lidar com a produção de discursos (1456a35). Sobre um exemplo de *leitura retórica* da poesia, ver GÓRGIAS, *Elogio à Helena*, §8-10.

44 JAEGER (2003, p. 418).

45 TAPLIN (1996, p. 11-12).





Quer dizer, a função educativa reclamada pelo poeta cômico é eminentemente uma *função de crítica* própria à sua arte. O *impressionismo* constatado por Reyes em Aristófanos decorre da posição do comediógrafo enquanto um criador de obras de cunho não só *informativo* das últimas novidades chegadas em Atenas, mas sobretudo *formativo*, devido à capacidade de pô-las em discussão<sup>46</sup>. Ganha destaque, por isso, o modo pelo qual o próprio poeta se declara exímio criador de invenções sempre sofisticadas, em nada semelhantes umas com as outras, e todas bastante engenhosas (ἀλλ' ἄει καινὰς ἰδέας ἐσφέρων σοφίζομαι, οὐδὲν ἀλλήλαισιν ὁμοίας καὶ πάσας δεξιάς; *Nuvens*, v. 546-7), ao mesmo tempo em que pontua a sensatez que deve acompanhar o uso dessas novidades, referidas não ao deleite mas à educação do espectador. Sabe-se que o poeta alude aqui aos frutos advindos do tipo de educação realizada pelos sofistas, estrangeiros que haviam influenciado não apenas as discussões na assembleia e nos tribunais, mas também o teatro e sua atividade discursiva – e foi o próprio Aristófanos quem assimilou, junto aos esforços sofisticos para dominar o *lógos*, a arte trágica de Eurípidos, pondo à boca do

46 A *crítica*, no conceito de Reyes, pressupõe e transcende a mera impressão *passiva*, o deixar-se seduzir ou impactar pela poesia, por estar relacionada a essa postura *ativa* frente à obra, no intuito de deliberar sobre suas *impressões*. É a *impressão* o primeiro contato do público, do leitor ou do espectador, com a obra que lhe oferece o poeta; 'primeiro' porque mais fundamental, e por esse motivo está sempre na base de toda crítica. Para Reyes, podemos ter ideia do valor que os gregos atribuíram a poesia, como a de Homero, pela constatação do apreço que lhe tinham, ao realizarem práticas rapsódicas de recitação, em torno a concursos e disputas de prêmios, ou quando utilizadas para fins privados de educação. Contudo, mais importante é a compreensão que se pode ter das impressões dos antigos sobre a poesia não enquanto mera audiência *passiva*, mas na *atividade* criativa que constitui, no dizer de Reyes, o primeiro caso de crítica entre os antigos, por ele chamado de *impressionismo*: quer dizer, elaboração do "*repertório das impressões*" possíveis da audiência frente à poesia. Esta crítica primeira, essa *impressão ativa*, por assim dizer, se realiza acima de tudo por meio de criação poética inspirada no alvo da crítica. Por essa razão, o *impressionismo* encontra seu florescer na comédia, sobretudo em Aristófanos: a comédia é, propriamente, uma forma de poesia que realiza a crítica da poesia, e sendo sua arte uma deliberação ativa e criativa acerca do legado poético ofertado pela tragédia, faz o poeta que a peça se torne o campo natural de desenvolvimento de todas as críticas posteriores, teóricas e científicas. Cf. REYES (1997b, p. 114). É relevante indicar aqui de que modo pode-se ver na primeira sofisticada um constante refletir sobre a poesia, com traços marcados de uma crítica poética com intuito educativo; ver PLATÃO, *Protágoras*, 338e-339a; ISÓCRATES, *Panatenaico* [XII], 18. Ainda UNTERSTEINER (2012, p. 271-281); KERFERD (2003, p. 72).



tragediógrafo a defesa de seu valor por ter ensinado o povo a falar (*Rãs*, v. 972). Se havia do que se orgulhar em sua arte, como fizera Eurípidés, é porque a novidade sofística trazia, por consequência, o apreço pela arte do discurso como arma educativa, e por isso política<sup>47</sup>.

Para a comédia, sua arma política e educativa estava na *exortação*. É bem verdade que a vitória de Ésquilo sobre Eurípidés no *agôn* de *Rãs*, como marca Silva<sup>48</sup>, parece acentuar a consciência artística de Aristófanes, capaz de refletir sobre o resultado pedagógico, próprio à criação literária, como aquilo que no fim determina o valor da poesia e de seu criador. Com sua arte, Aristófanes incitava à reflexão. Isso porque, nas palavras que Bowie extraiu de Apte, o drama em geral e a comédia em particular são ambos “entretenimento e educação”<sup>49</sup>. Essa proposta educativa que residia na crítica aristofânica, não se pode negar, era similar ao caráter de reflexão teórica que os sofistas desenvolviam em suas lições<sup>50</sup>: o poeta desejava provocar no espectador, ou ao menos dele reivindicava, uma capacidade dupla de *logismós* e *sképsis*, de *raciocínio* e *análise* (*Rãs*, v. 973-74), no momento em que se entretinha com o teatro. É por isso que em *Nuvens* o poeta afirma seu anseio por encontrar um público *sábio* e *sagaz* (*sophós kai dexiós*, v. 520-26), diferente do público vulgar (*phórtikos*) que até então era produzido pelos seus concorrentes. Mas se a maioria dos seus espectadores estava desprovida de meios

47 Para uma aproximação entre estratégias sofisticas e poética de Aristófanes, ver SILVA (2007, p. 11).

48 SILVA (2007, p. 26-27). Ésquilo (525-456 a.c.) e Eurípidés (480-406 a.c.) foram dois dos maiores tragediógrafos atenienses do V século, responsáveis, ao lado de Sófocles (496-406 a.c.), pela autoria do maior número de peças trágicas conservadas. A trama de *Rãs* se desenvolve, ao que parece, após a morte recente de Eurípidés, o que teria feito Dionísio descer ao Hades por saudades de seu poeta, como se sentisse *um desejo súbito por caldo de feijão*, ansiando por trazê-lo de volta à vida pois já não existem mais *poetas habilidosos* (ποιητοῦ δεξιού, v. 72). Ao final do duelo de Eurípidés com Ésquilo, a ver quem é o maior dos tragediógrafos, Dionísio retorna com Ésquilo, contra as expectativas de sua descida, pelo valor educativo de sua arte para a cidade.

49 Cf. BOWIE (2003, p. 11).

50 Falaremos sobre as novidades sofisticas e sua proposta educativa mais à frente (§2).



para se valer do ensino custoso dos ditos sofistas, não lhe seria dado desenvolver essa dupla capacidade crítica senão através do próprio teatro. Se era Eurípides o poeta mais *sofisticado* dos palcos atenienses, Aristófanes não o seria menos – mesmo que em *Rãs* o prêmio final de Dionísio coubesse à defesa dos valores aristocráticos feita pela proposta educativa de Ésquilo.

Para ser possível esclarecer, com algum detalhe, a maneira pela qual Aristófanes fez de sua arte um meio de educação, veremos dois momentos em que, na primeira peça das que nos foram conservadas em seu nome (*Acamnenses*) o poeta se deixa revelar enquanto educador, a partir de suas personagens. No primeiro caso, Dikaiópolis, a personagem central da trama, cujo nome (cidadão justo) indica sua relevância para os propósitos do poeta, defende o que parece ser a função da comédia e o seu papel na *pólis* – e ele se sente capaz de fazê-lo depois da ajuda que Eurípides lhe oferece, utilizando-se dos recursos teatrais de que o tragediógrafo costumava se valer. Como um auxílio ao seu discurso de autodefesa, Eurípides veste-o de mendigo, um artifício cuja finalidade está em aumentar a eficácia persuasiva de seu discurso.

Τ1. μή μοι φθονήσητ' ἄνδρες οἱ θεώμενοι, εἰ πτωχὸς ὢν ἔπειτ' ἐν Ἀθηναίοις λέγειν μέλλω περὶ τῆς πόλεως, τρυγφδιαν ποιῶν. τὸ γὰρ δίκαιον οἶδε καὶ τρυγφδία. ἐγὼ δὲ λέξω δεινὰ μὲν δίκαια δέ.

Não levem a mal, espectadores, que eu, um mendigo, vá falar aos Atenienses a respeito da cidade, numa *comédia*. Porque o justo também é do conhecimento da *comédia*. Ora, o que vou dizer pode ser chocante, mas justo é. (*Acamnenses*, v. 498-501 – tradução de Mária de Fátima, com alterações)<sup>51</sup>.

51 É importante indicar aqui de que maneira o termo grego criado por Aristófanes [*trygoidia*], para nomear seu fazer poético, foi já objeto de um interessante estudo de CAVALLERO (2005, p. 2) em que ele destaca, como intenção de Aristófanes, o exercício de sua criação poética a conjugar comédia e tragédia ou a elevar a comédia ao patamar da sua antecessora. Para o estudioso, *Nuvens* seria o ensaio mais acabado de uma *trygoidia*. Ver ainda VANDER WAERDT (1994, p. 56, n. 26).



A defesa mendicante segue dos assuntos do poeta aos de Dikaiópolis, do público ao privado, porque a autodefesa é a tentativa de mostrar a justiça de seus atos pessoais enquanto um bem para a cidade. O δίκαιον da passagem diz respeito à defesa das ações de Dikaiópolis, enquanto personagem; mas, como poeta, coube-lhe defesa similar. É, assim, uma *autodefesa* nos dois casos. Os efeitos trágicos dos adereços de Eurípidés revelam uma identificação entre persona e poeta que parece ir além da mera presença de Aristófanes como possível ator a representar Dikaiópolis nos palcos, e que certamente vinha imbuída de toda a força anônima que obteve o poeta ao apresentar suas primeiras comédias sob o nome de Calístrato<sup>52</sup>. Como autor nominalmente ausente, estar presente nos palcos enquanto ator e personagem era o melhor recurso de que poderia dispor para se impor como poeta.

Se há, portanto, certa identificação em Dikaiópolis entre poeta e persona, não é de se ocultar os contrastes que durante a peça Aristófanes forjou. A postura mendicante aparece em face do valor daquilo que é dito, e o poeta brinca mesmo com a condição de situar o justo na boca de um maltrapilho sem qualquer importância. Também há contraste quando o coro de anciãos, antes dividido e depois em concordância graças à vitória do discurso do mendigo justo, introduz, na parábase, o modo pelo qual a função educativa da comédia tem de ser defendida por palavras regadas – poderíamos dizer, para acentuar o contraste cômico – de *ímpeto juvenil* de Aristófanes em querer afirmar-se, como poeta e como cidadão, por meio da voz dos mais velhos. O que não deixa de denunciar – na verdade, confirma aquela identificação entre poeta e personagem que constatamos no caso de Dikaiópolis:

T2. ἀλλ' ὑμεῖς τοι μὴ ποτ' ἀφήσθ': ὡς κωμωδήσει τὰ δίκαια: φησὶν  
δ' ὑμᾶς πολλὰ διδάξειν ἀγὰθ', ὥστ' εὐδαίμονας εἶναι, οὐ θωπεύων

52 O próprio ARISTÓFANES narra seu medo em expor seu nome nas primeiras comédias na parábase de *Cavaleiros*, v. 510ss



οὐδ' ὑποτείνων μισθούς οὐδ' ἐξαπατύλλων, οὐδὲ πανουργῶν οὐδὲ κατάρδων, ἀλλὰ τὰ βέλτιστα διδάσκων. πρὸς ταῦτα Κλέων καὶ παλαμάσθω καὶ πᾶν ἐπ' ἐμοὶ τεκταινέσθω. τὸ γὰρ εὐ μετ' ἐμοῦ καὶ τὸ δίκαιον ξύμμαχον ἔσται, κού μὴ ποθ' ἄλω περὶ τὴν πόλιν ὧν ὡσπερ ἐκεῖνος δειλὸς καὶ λακαταπύγων.

Mas vocês não o deixem [o poeta] partir, porque nas comédias estão as coisas justas. Diz ele que vos há de ensinar muitas coisas boas, como atingir a felicidade, por exemplo, sem vos lisonjear, sem vos prometer aumentos, sem vos ludibriar nem um pouco que seja, sem trapaças nem jorros de elogios. Mas há de ensinar o melhor. Depois disto, que Cléon promovava e arquitete contra mim toda a sua artimanha. O bem e a justiça serão meus aliados, e não me há de apanhar nunca, como a ele, a ser covarde ou invertido para com a cidade. (*Acarñenses*, v. 654-65)

Entretanto, a fala do coro soa não como autodefesa, como no caso da identificação entre o poeta e o cidadão, mas como um conselho. Ao falar do poeta, o coro fala como se ali o público pudesse vê-lo, sintoma perceptível pelo uso da primeira pessoa ao final da fala, talvez por acaso, talvez premeditado – com o intuito de indicar a personificação de seus próprios interesses junto àqueles a serem confirmados por um demo agora *esclarecido* (ou se deveria dizer: *persuadido*?) pelas palavras do cidadão justo. Entendo que esta *comunhão de interesses* na defesa do poeta é o que *Acarñenses* retrata, e o faz ao acentuar a importância da técnica retórica por meio da qual se pode *aprender a falar* e a persuadir, uma arte dominada pelo próprio Eurípides. A defesa da justiça é elemento inalienável para o poeta: “Tudo que ele diz é justo. Não há, em suas palavras, mentira” (λέγει γ' ἅπερ λέγει δίκαια πάντα κούδὲν αὐτῶν ψεύδεται., v. 560-1). Mas para poder defendê-la, era preciso saber falar. Só isso já nos mostra o quão problemático seria tomar Aristófanes simplesmente como um crítico da arte do discurso persuasivo e das novidades que a acompanhavam: a função educativa a que se propõe é, no fim das



contas, a de tornar o antigo capaz de discursar como os novos<sup>53</sup>. Numa expressão simbólica a partir de *Rãs*, ele pretendia fazer a excelência de Ésquilo aprender a falar com a arte de Eurípides.

Trata-se de levar a burla a sério; ou, no dizer de Strauss, de considerar a comédia a partir de seus próprios olhos<sup>54</sup>. Levá-la a sério em sua intenção educativa é considerar sua crítica à cena ateniense como elemento fundamental da poética de Aristófanes. Uma crítica que deve ser considerada, é verdade, não em vista de algum anseio por *literalidade* com relação às imagens recriadas pelo poeta, cujo propósito encontra-se em *caricaturar*. No que aqui nos interessa, o retrato de Sócrates em *Nuvens* é propositalmente disforme, exagerado em sua tinta, por isso mesmo ridículo. E não deveríamos esperar mais que isso<sup>55</sup>. Todavia, é costume se esquecer de que a caricatura, se apresentada como *invectiva pessoal* a determinadas figuras públicas, rotina na comédia desde as peças de Cratino<sup>56</sup>, tem de possuir traços da pessoa real que permitam ao espectador a referência daquele mundo fantasioso da peça ao mundo cotidiano então criticado. Foi a construção de invectivas, por exemplo, que permitiu o público

53 Contra a opinião de que Aristófanes seria uma espécie de *conservador*, situando-se simplesmente em defesa do modelo antigo para condenar o novo, o argumento de MONTUORI (1992, p. 349) é preciso: “Aristófanes não é um conservador ou, pior, um voraz reacionário, assim como não é nem um desprezador dos deuses nem um defensor da religião pátria. Não é um conservador ou, pior, um reacionário, pela simples razão de que a Aristófanes o passado interessa tão-somente em função do contraste com o presente, já que ele deriva a matéria do próprio riso dessa oposição e desse contraste entre presente e passado, novo e velho, modismo e tradição. Aristófanes tinha há pouco superado os vinte anos, e aos vinte anos não se é conservador. Que passado desejaria um jovem de vinte anos que, ainda que precoce como foi Aristófanes, acabara de abrir-se à consciência do presente?”.

54 “Da mensagem séria se pode dizer que ela existe lado a lado com o ridículo, mas a mensagem inteira e sofisticada é ouvida apenas se alguém toma o ridículo como se ela fosse séria, isto é, se alguém imita o poeta cômico” (STRAUSS, 1996, p. 79).

55 “Sem dúvida, é uma arte que exagera, mas define-a muito mal quem lhe atribui o exagero por objetivo, pois há caricaturas mais parecidas com o modelo do que o são os retratos, caricaturas nas quais o exagero mal é perceptível; e, ao contrário, pode-se exagerar ao extremo sem obter um verdadeiro efeito de caricatura” (BERGSON, 2007, p. 19-20).

56 Quem provavelmente iniciou ou aperfeiçoou essa prática; cf. ARISTÓFANES, *Cavaleiros*, v. 527. Para uma análise mais aprofundada do tipo de inovação que se pode atribuir à poética de Cratino acerca das invectivas pessoais, ver FLICKINGER (1918, p. 54).



ateniense rir-se, na segunda peça de Aristóphanes *Cavaleiros*, de um Cléon encenado como Paflagônio, ou de um Eurípidés mendigo em *Acamenses* e envaidecido em *Rãs* – representações tão primorosas que deixaram um legado para a poética da construção de retratos em nada inferiores à arte da biografia depois lapidada por Plutarco. Na verdade, como indicou Silva com propriedade<sup>57</sup>, o impulso biográfico helenístico encontra sua força criativa inicial na comédia.

A força da invectiva fazia subir aos palcos as figuras mais conhecidas da vida pública ateniense, menos para produzir um ou outro chiste e troça, mais com o intuito anunciado de pô-las em xeque, em crítica. Disso sabia bem Platão, ao confirmar em *Apologia* o poder persuasivo da comédia na sua invectiva contra Sócrates, subscrivendo a intencionalidade referencial e o poder simbólico que a caricatura obteve aos olhos do espectador, haja vista o fato de grande parte dos juízes que julgaram Sócrates serem jovens quando da encenação de *Nuvens*. Quanto maior fosse a referência da invectiva à figura que desejava ridicularizar, maior seria o seu poder persuasivo<sup>58</sup>. O cuidado do Sócrates da *Apologia* em denunciar os traços daquele seu homônimo indicava a relevância da identificação entre eles aos olhos do público espectador. E não foi por outro motivo que Dorion<sup>59</sup>, cético quanto a

57 Cf. o estudo de SILVA (2007, p. 153-66).

58 O que aparece em jogo aqui se expressa na sentença da *Poética* de ARISTÓTELES: “a causa disso é que o possível é [mais] persuasivo” (αἴτιον δ’ ὅτι πιθανόν ἐστὶ τὸ δυνατόν, 1451b15). A passagem parece mostrar que o possível, entendido à luz do que já aconteceu, torna-se mais persuasivo, porque o já acontecido é mais fácil de voltar a acontecer. Quanto à importância, para ARISTÓTELES, do que significa a poesia na educação do jovem, por ser a idade em que mais facilmente se forjam seus moldes imaginativos, pode se ler na *Política* (VII 17, 1336b20-24): “a lei deveria proibir pessoas mais novas de assistir a espetáculos de invectivas jâmbicas e comédias até que eles atingissem a idade em que lhes é apropriado participar de banquetes e beber vinho, e em que sua educação lhes fará imunes ao dano que provém de tais espetáculos” (τοὺς δὲ νεωτέρους ἰάμβων οὐτε κωμῳδίας θεατὰς ἐατέον, πρὶν ἢ τὴν ἡλικίαν λάβωσιν ἐν ἧ καὶ κατακλίσεως ὑπάρξει κοινωνεῖν ἤδη καὶ μέθης, καὶ τῆς ἀπὸ τῶν τοιοῦτων γιγνομένης βλάβης ἀπαθείς ἢ παιδεία ποιήσει πάντως). PLATÃO fez toda uma reflexão acerca da educação dos guardiões em sua *República*, pontuando o cuidado necessário com a educação dos jovens (*República*, 395d).

59 Cf. DORION (2006a, p. 32).



qualquer possível referência histórica a Sócrates, deixou marcada sua posição em face do efeito persuasivo da caricatura cômica.

O debate sobre o caráter compósito ou histórico do Sócrates das *Nuvens* ainda é intenso e é pouco provável que chegue a um desfecho definitivo num sentido ou no outro. Mas uma coisa não deixa nenhuma dúvida: este retrato de Sócrates teve um efeito devastador sobre a opinião ateniense. Sócrates foi muitas vezes o alvo dos autores da antiga comédia, mas parece, a julgar pelo que Platão o faz dizer na *Apologia* (18b-d) que nenhuma peça lhe causou tanto agravo como as *Nuvens*.

Todo o problema da *Apologia* platônica é, pois, o de destacar da figura e da ação de Sócrates aquilo que a ela foi ajuntado como traço de burla, próprio ao que a comédia almejava atacar *a partir de* Sócrates, mas que nele não se sustentava<sup>60</sup>. Quando Dover afirmou que ou aceitamos o parecer de Aristófanes, e incorremos com isso em destacar uma contradição latente com os textos de Platão, ou nos filiamos a Platão e pomos a comédia no seu devido lugar enquanto indigna de consideração séria, o scholar não fez senão concluir que o Sócrates de *Nuvens* era um *compósito*, uma grotesca reunião de tudo o que estava em voga em Atenas – e cujo intuito era o de servir de objeto da crítica do poeta pela referência a um mestre ateniense, a um Sócrates que nada tinha a ver, no fim das contas, com aquele que se conhece em Platão<sup>61</sup>.

60 É o próprio Sócrates quem nos diz que é preciso destruir tais calúnias contra ele (PLATÃO, *Apologia*, 19a). A meu ver, não há como entender a *Apologia* de Platão sem esse diálogo estabelecido com a comédia, a de Aristófanes sobretudo. Essa também é a opinião de BRICKHOUSE and SMITH (1989, p. 110). Com isso, Sócrates procurou defender-se demonstrando em quais pontos a caricatura falseia a sua atividade filosófica, ao mesmo tempo em que ratifica outros pontos que veremos na análise de *Nuvens*, por exemplo ao se dizer ausente das atividades políticas da cidade, por conta do *daimon*, o que Aristófanes exagerou para fazê-lo sacerdote de novas divindades (PLATÃO, *Apologia*, 31d).

61 DOVER (1972, p. 116-120). Em DOVER (1968, p. xliv), a única semelhança que o autor encontra entre o Sócrates de Aristófanes e o de Platão e Xenofonte eram seus traços físicos, ainda que não corroborassem, por exemplo, a dita feiura de Sócrates de que se ouve dizer nos testemunhos socráticos.





O argumento que Dover constrói pauta-se na delimitação das duas leituras possíveis, a seu ver, para uma compreensão da personagem de Sócrates em *Nuvens*<sup>62</sup>: uma, que ele faz questão de recusar, em que Sócrates é tomado como realmente tendo se envolvido com as investigações sobre a *phýsis*, tal como os *physikoí* que lhe antecederam, em algum período anterior de sua vida filosófica, mas das quais se absteve já ao tempo de Platão e Xenofonte. A segunda, que ele adota como “não particularmente difícil” de provar, em que Sócrates é percebido como “o paradigma do sofista”, no que o ataque cômico se faz compreensível contra aquele tipo, o dos “parasitas intelectuais dependentes do patronato”. Ao adotar a segunda como mais plausível, dever-se-ia evitar a primeira leitura, pois ainda que a passagem do *Fédon* (96a-100e), que serve de fundamento a este tipo de leitura biográfica de Sócrates, mostrasse o que teria sido sua rejeição às teorias mecanicistas, tentar extrair dela algo mais nos levaria a trocar, dirá Dover, “uma contradição entre Platão e Aristófanes por uma contradição dentro da própria obra platônica, pois teríamos que reconciliar o *Fédon*, 96a, com a *Apologia*, 19b”<sup>63</sup>.

Mas Dover se equivoca ao apresentar aquelas duas opções, porque ambas são falhas ao tomarem a ideia de ver Sócrates em *Nuvens* sob um privilégio das fontes posteriores. Penso ser importante deixar esclarecidos aqui alguns aspectos desse caso. O primeiro deles é que só pode haver contradição entre Aristófanes e Platão se aceitamos o testemunho de um deles como sendo garantia de certeza, abstraindo do escolhido aquilo que se faz denunciar no outro, ou seja,

62 DOVER (1972, p. 116).

63 A contradição a que ele se refere aqui diz respeito à passagem sobre a segunda navegação do *Fédon*, em que Sócrates menciona sua decepção com as especulações físicas. Caso se assumisse o interesse de Sócrates por tais especulações ao tempo de *Nuvens*, haveria, segundo ele, uma contradição entre esta passagem do *Fédon* e o trecho de *Apologia* em que ele afirma não ter conhecimento nem muito nem pouco de tais assuntos. Em seu juízo, é melhor haver uma contradição entre o Sócrates platônico e o aristofânico – direcionada pelo traço filosófico do primeiro e sofístico do segundo, o que naturalmente depõe contra o segundo por haver entendido mal aquilo que Sócrates realizou.



seu caráter de fonte interessada e, por isso, dotada de um viés que compromete a representação. Dar razão ao retrato de Platão como válido não deveria ser um princípio a orientar o juízo sobre as demais fontes, e sim a conclusão obtida por uma avaliação sobre o conjunto dos testemunhos. Ao se abrir mão de querer encontrar o certo numa única fonte e passar a olhar o conjunto, é inegável dar-se conta de que a comédia pôs Sócrates em cena – o mesmo Sócrates que Platão conhecerá anos depois e que figurará em seus Diálogos e nos dos demais socráticos. O que daí surge como *contradição* é, na verdade, a diferença específica do amplo espectro de elementos criativos que configura a forma textual, a intenção e o resultado final almeçados por cada autor. Por esse motivo, só conseguiremos traçar uma visão mais fidedigna de Sócrates levando em conta a articulação desses fatores tanto em Aristófanes quanto em Platão e nos demais.

## §2. O MODO DE SER DA COMÉDIA E A VALIDADE DE SEU TESTEMUNHO

Ao lado desse equívoco metodológico na lida com as fontes, tantas vezes denunciado pelo lapidar estudo de Vilhena<sup>64</sup>, é necessário retornarmos ao *modo de ser* da comédia ao representar, por traços exagerados e ridículos, as figuras que fazia subir ao palco. Era rotina encontrar em Aristófanes ataques à pessoa de Cléon e de Eurípidés, só para citar os mais representativos de sua poética<sup>65</sup>. O próprio Dover (1972, p. 73), ao esclarecer os detalhes da paródia em *Rãs*, deixou-nos esse reconhecimento que vale, *mutatis mutandis*, para o Sócrates de *Nuvens*:

64 Cf. VILHENA (1984, p. 145ss).

65 É possível encontrar interessantes análises sobre as duas personagens e de como a comédia ofereceu os esboços iniciais para a posterior arte das *biografias* em SILVA (2007, p. 153-166).



A paródia tem dois propósitos distintos, que podem ser simultaneamente percebidos, mas que também podem ser percebidos separados um do outro. O primeiro propósito é submeter a própria poesia séria à crítica e ao ridículo; a paródia sugere, por seleção e exagero, que 'isto é tal como Eurípidés é' (por exemplo). [...]

A arte da paródia permeava a comédia de Aristófanes. Sobre Cléon, temos toda uma peça aristofânica, *Cavaleiros*, dedicada a troçar do novo líder do partido democrático que sucedeu a Péricles após sua morte em decorrência da peste que assolou Atenas, e que na peça é parodiado como Paflagônio. Uma troça que põs em jogo a retórica nas mãos de tipos como Cléon, *demagogos* nos sentidos positivo e negativo do termo, dispostos a virar Atenas do avesso (*Cavaleiros*, v. 274). Alguém seguindo o primeiro argumento de Dover poderia dizer que Aristófanes está aqui a troçar dos demagogos *em geral*, não exatamente de Cléon, já que a força imagética da peça trabalha para ilustrar o conflito que o povo (na personagem Demos) sofre ao ter de dar seu assentimento aos discursos na assembleia. Se os acarnenses da peça anterior eram rígidos e inflexíveis no mudar de opinião, o Demos se deixa levar, denuncia o coro, muito mais facilmente (*Cavaleiros*, v. 1115). Todos esses indícios do que significaria tomar uma persona como *tipo* vão, a respeito da personagem de Cléon, conjugados à sua caracterização *individual*, para efeitos de invectiva: no momento em que se estabelece, em *Cavaleiros*, o *agôn* entre os dois oradores diante do *povo* (Demos), o Salsicheiro se propõe a derrotar o Paflagônio valendo-se das próprias estratégias do adversário, ou seja, *à moda* de Cléon, demagogo (v. 888) – cujos artifícios eram usados para extrair condescendência dos ouvintes em troca de um par de sapatos (v. 875) ou de qualquer refeição que lhes satisfizesse (v. 1209). O demagogo não passa de um lisonjeador, bajulador de multidões.

A denúncia de Aristófanes em *Cavaleiros* concentra-se sobre essa gente que faz discurso para convencer o povo para seus interesses



personais, como se fossem os da *pólis*. Retratar Cléon como um tipo que se vale de benesses e artifícios para persuadir a assembleia não é só a paródia de uma leva de oradores danosos para a cidade; é a denúncia pelo poeta de uma prática própria ao Cléon que seus espectadores bem conheciam e que, se repetida, tendia a conduzir o povo (fosse a *personagem* do Demos ou o povo *real*) para caminhos escusos, caso não fosse contido em seu deleite na boa fala<sup>66</sup>. A suposta *salvação* que o Salsicheiro vaticina em sua condição de adversário não passa de repetição das estratégias de Cléon, porque traz a sintonia condenável entre um povo afeito à bajulação e um orador capaz de tudo para lhe atender às necessidades. Somente após a derrota de Cléon, na peça, é que o Salsicheiro desfaz a máscara demagógica, apresentando-se como um cidadão justo. Mas esperar que o demagogo, que ludibria o povo com estratagemas indecorosos a fim de extrair vantagens pessoais, venha a se mostrar virtuoso após obter vitória é um risco, e a mensagem de Aristófanes é a de que o Salsicheiro, que aparece como salvador ao derrotar Cléon com seus próprios artifícios, só pôde obter a justiça através de tais artifícios aparentemente injustos. Cléon, ao contrário, mostrou-se interessado tão-somente em vantagens pessoais, e com isso conduzia, pela vitória no discurso, a que a cidade de Atenas persistisse, já fragilizada, na direção de derrotas ainda maiores.

Poder-se-ia dizer, entretanto, que as personagens cômicas foram compreendidas como sendo a representação de um *tipo* a partir dos argumentos utilizados por Aristóteles ao avaliar a comédia – *de passagem*, é bom que se diga, já que em *Poética* tratou-se da poesia trágica, e a comicidade aparece ali apenas em menções pontuais. A reflexão seguinte parece indicar, quanto ao próprio da poesia, que ela lida com universais. Diz-nos Aristóteles: “isso explica porque a poesia é mais filosófica e mais elevada que a história: pois a poesia discursa,

66 Em outras palavras, o que está em questão na arte de Aristófanes é de que maneira suas peças formam as concepções mais grosseiras sobre certos indivíduos até transformá-los em um tipo caracterizado objeto de denúncia – como o caso do *demagogo* em Cléon, e o do *intelectual*, em Sócrates.



principalmente, sobre o universal; e a história, sobre o particular” (διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν: ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει. *Poética*, 1451b 10). Ao indicar a reflexão sobre o que incumbe à comédia, Aristóteles indica que o seu universal se expressaria do seguinte modo:

T3. ἐπὶ μὲν οὖν τῆς κωμωδίας ἤδη τοῦτο δηλὸν γέγονεν: συστήσαντες γὰρ τὸν μῦθον διὰ τῶν εἰκότων οὕτωτὰ τυχόντα ὀνόματα ὑποτιθέασιν, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ ἰαμβοποιοὶ περὶ τὸν καθ’ ἕκαστον ποιούσιν.

Quanto à comédia, isso fica claro desde o início, pois nela o enredo se compõe através de casos verossímeis, e se atribuem os nomes das personagens arbitrariamente e não como fazem os poetas iâmbicos, quando os criam em vista de certos indivíduos. (*Poética*, 1451b 14-15)

Esse recurso à *Poética*, além de situar a poesia teatral como criadora de tipos, poderia acentuar ainda o caráter *fictício* da poesia, a comédia inclusive, ao caracterizá-la como incapaz de referenciar algo de *histórico*, já que, diz o Estagirita, “o trabalho da poesia está em saber não o que ocorreu, mas o que é *possível* ocorrer, segundo o verossímil ou o necessário” (τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον; *Poética*, 1451a 37). Por outro lado, não haveria nada de *elevado* (ou de *sério*, σπουδαίου) na imitação dramática feita pelo cômico, porque a comédia não passa de *imitação de homens vulgares ou inferiores* (μίμησις φαυλοτέρων, *Poética*, 1449a 33), além do que sua forma de imitar não trazia referência aos indivíduos reais, mas a tipos *arbitrariamente* constituídos, como visto acima T3.

Pelo que é já possível perceber, tal reflexão sobre a comédia distancia-se da poética de Aristófanes, como a retratamos até aqui. As personagens aristofânicas não raro foram retiradas da cena política e cultural ateniense, algumas inclusive nada tendo de vulgar, ainda que tornadas risíveis, como os casos de Sócrates e Eurípidés. Mais ainda – ao contrário do que o Estagirita afirma, era próprio da



comédia antiga valer-se exatamente das invectivas semelhantes às de que se valia a poesia iâmbica e, pelo menos a partir do que se vê em Aristófanes, os enredos eram criados com vistas a representar o que, na cena política de Atenas, pudesse suscitar a reflexão pelo riso, mais do que o mero interesse para compor utilizando casos *verossímeis*. Não fosse assim, não só as comédias de Aristófanes perderiam o sentido, como também aquelas notícias que aludem a certo decreto que tentou proibir referências a figuras políticas nas comédias<sup>67</sup>. Se só haviam tipos, porque um Cléon se deixaria irritar com as prováveis referências a ele em tom de uma ridicularização crítica? É bastante provável que o modelo a que Aristóteles se referia estivesse na *comédia nova*, executada durante o século IV a.c., e que possuía significativas diferenças frente à comédia de Aristófanes ou de Êupolis<sup>68</sup>. A probabilidade dessa referência cresce ao ouvirmos o próprio filósofo apontar para a escassez de notícias sobre a suposta origem da comédia, dado o pouco interesse sério que até então ela havia despertado entre os estudiosos (*Poética*, 1449a 39)<sup>69</sup>. Numa situação de escassez de fontes, Aristóteles teve de recorrer ao que seus olhos puderam testemunhar.

É possível aprofundarmos um pouco mais esses argumentos. Para Burnet (1953, p. 126-192), por exemplo, as interpretações possíveis sobre o Sócrates de *Nuvens* estavam separadas em duas: aquela que tomava as afirmações da comédia como não oferecendo referências *de fato*, e a que aceitava que tais afirmações fossem *de fato*. Ambas teriam razão: se as referências plenamente *de fato* não seriam, por assim dizer, *cômicas*, já que o riso se extrai de certo exagero das coisas como elas seriam, eliminar toda referência à realidade seria

67 Cf. a indicação do próprio ARISTÓFANES em *Acarnenses*, v. 370-380.

68 Para uma análise da comédia nova, ver HUNTER (2010).

69 Em uma leitura do papel da comédia da *Poética* de Aristóteles, DESTREÉ (2010, p. 79-80) procurou mostrar em que medida o modelo aristotélico reflete uma sua preferência pela comédia nova, exatamente porque os antigos cômicos eram mais vulgares ao se utilizarem da invectiva, não atingindo de todo o caráter *universal* esperado.



igualmente impossibilitar o riso provocado pela caricatura e a paródia. O que interessa afinal, dirá Burnet, é perguntar: “o que Sócrates deve ter sido no período inicial de sua vida para tornar a caricatura de *Nuvens* possível” (1953, p. 145)? A resposta oferecida não esteve, contudo, isenta de uma tomada de posição entre um dos lados: ele mesmo defendeu que “a comédia antiga não trata com tipos, mas com personalidades” (1953, p. 147), o que permite ao estudioso usar a peça de Aristófanes como uma referência ao período inicial da vida de Sócrates: “devemos comparar a caricatura de Aristófanes unicamente com o que Platão nos diz do jovem Sócrates, e não com o que ele nos diz sobre seu último período” (1953, p. 144). Antes de embargar a relevância do testemunho cômico, os argumentos de Burnet indicam o valor que de fato ele possui para uma compreensão possível acerca de Sócrates.

De qualquer modo, o pouco que temos de Aristóteles, ao dizer sobre a comédia, não substitui a análise possível, e desejável, da poética de Aristófanes por ele mesmo – na postura crítica que o poeta tão conscientemente pôs em cena com sua própria poesia. Observar a criação cômica de Aristófanes por ela mesma, sobretudo a peça *Nuvens* que aqui nos interessa mais de perto, é fazer quebrar os paradigmas que anunciam o Sócrates cômico como indigno de crédito. Vander Waerdt, em estudo recente (1994), procurou pontuar os detalhes que devem nos levar a recusar a opinião dominante sobre o descrédito em face do Sócrates cômico, a fim de extrairmos da sua caricatura algo mais que apenas riso e deboche. A primeira evidência que Waerdt levanta a favor é a de que Aristófanes, ao construir sua caricatura de Sócrates, não o fez com base em uma tradição estabelecida de paródia cômica, mas ele “constituiu a figura do Sócrates cômico no gênero da comédia tão bem quanto [ela foi utilizada depois] nos *Sokratikoi Logoi*” (1994, p. 52). É verdade que Sócrates subiu ao palco outras vezes, como nas peças dos comediógrafos Êupolis e Cálías, mas elas provavelmente são de datas posteriores à caricatura de Aristófanes. Houve ainda, no mesmo



ano de *Nuvens*, a peça de Amípsias, chamada *Conno*, que chegou a obter melhor premiação que a comédia do Pensatório – mas da qual não podemos senão inferir algumas familiaridades com a descrição de Sócrates em Aristófanes, nada que se apresentasse similar a um tipo<sup>70</sup>, é bom que se diga.

Há ainda uma segunda evidência. Sócrates não expressa, em *Nuvens*, o tipo sofístico porque ele se distingue dos seus contemporâneos: devido (a) a seus maneirismos pessoais, (b) a sua pobreza ligada à recusa de receber honorários, e por fim (c) ao uso da dialética antes da retórica, enquanto preferência educativa. Seria inconcebível uma crítica à sofística que tivesse como seu maior exemplo a figura deste Sócrates representado em *Nuvens* (1994, p. 57). Se não é a sofística o interesse maior da caricatura feita pelo poeta em *Nuvens*, então contra o que ela se voltou? Contra, argumenta Waerdt (1994, p. 57), uma versão particular da sofística praticada por Sócrates, eu diria uma nova versão de intelectual realizada por Sócrates, cujo enfiado estava sobre os impactos negativos sobre a *pólis*: se o poeta obteve *resultado* em sua crítica, não apenas junto ao público, mas também em relação aos discípulos de Sócrates, é porque “ele o deve ter retratado de um modo plausivelmente específico”. Esse *resultado*, vale dizer, não está no último lugar que Aristófanes alcançou com *Nuvens* – o que denota eventualmente um fracasso quanto ao que o público apreciava de uma boa comédia – e sim naqueles efeitos sobre a condenação posterior a Sócrates. Já que os socráticos, ao invés de negarem a caricatura cômica como falsa em absoluto, teceram obras a partir do intento de explicitar *qual* para eles era de fato a *filosofia* realizada por Sócrates, então há boas razões para acreditarmos que o retrato aristofânico pôs *efetivamente* em cena certos aspectos do filósofo condenado<sup>71</sup>.

70 VANDER WAERDT (1994, p. 55). Ver ainda o fragmento de Amípsias, em DL.II.5.28.

71 Ver NUSSBAUM (1980, p. 48): “Aristófanes, todos os críticos o concedem, não pode ter sido um ignorante acerca de Sócrates. Ele devia saber que sua paródia não poderia obter sucesso a menos que a figura apresentada fosse reconhecível para sua audiência como Sócrates”. Também KIERKEGAARD (1991, p. 111).





Isso oferece uma prova contra argumentos do tipo de Dover<sup>72</sup>. Os inevitáveis aspectos que foram juntados à persona de Sócrates, ainda que tenham sido juntados com o intuito de fazer ver certo tipo de homem – que chamarei de intelectual ou *homem de estudos*, como preferi traduzir o termo *μεριμνοφροντισται* em *Nuvens*, v.102 –, não o fazem à revelia daquilo que *de fato* caracterizava Sócrates, ao contrário: se a comédia produz *caricatura*, então tem de haver nela traços da pessoa real que foram aí condensados e bem exagerados a fim de torná-la risível, mas nem por isso resultando *arbitrária*, como diria Aristóteles, ou *fictícia*, como se diria hoje. O elemento de ficção da comédia reside no exagero dos traços que são próprios ao objeto do ridículo<sup>73</sup>. Não tomar Sócrates simplesmente como um compósito de imagens variadas sobre o tipo do *homem de estudos*, mas como uma persona passível de ser confundida com o Sócrates que se via a andar pelas ruas é, evidentemente, levar inclusive o testemunho da *Apologia* de Platão a sério e, com isso, conferir à comédia seu papel determinante na formação do imaginário daqueles homens que condenaram e defenderam o filósofo anos depois.

Por fim, e não menos importante – poderíamos dizer, melhor explicando Aristóteles, que a comédia representa *ações vulgares* (*phaulotéron*)<sup>74</sup> de certos homens que, embora não sendo *vulgares* na realidade, como Eurípides e Sócrates, são tornados ridículos no momento em que são postos abaixo do homem mediano ou *como nós*

72 Argumento do tipo que entende a personagem cômica como um compósito antes que um indivíduo, muito embora o próprio DOVER tenha vez ou outra indicado certos traços característicos do Sócrates de *Nuvens* que encontramos também em Platão e Xenofonte (1968, p. xli-xlii). O problema que aqui apontamos é, antes de tudo, uma questão de método na lida com os testemunhos sobre Sócrates, além de uma determinada visão acerca do que fazia a comédia antiga.

73 VANDER WAERDT (1994, p. 65) chega a sugerir que a ampliação ou o exagero da figura socrática, aquilo que o identificaria com o tipo do sofista ou do intelectual, encontra-se na imagem aristofânica do Pensatório, lugar onde diversos elementos sofisticos são apresentados como que juntados a Sócrates, sem parecer lhes pertencer ou ser realmente do seu interesse, incluso os *Dois Lógoi* do final da peça.

74 Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1449a33.



(*kath'hemâs*). A meu ver, o riso deriva em grande medida de coisas que a personagem cômica faz ou diz e que denuncia seu ridículo porque *ela deveria saber algo que não sabe*, ou porque, segundo a análise de Bergson, faz o que não deveria fazer, incorporando uma espécie de comportamento artificioso ou mecânico que se nos evidencia como inferior à nossa própria condição humana<sup>75</sup>. O ridículo da caricatura é de certa forma a ampliação dessa incapacidade, destacada em certa figura que se apresenta inferior exatamente porque, ao dizer ou agir, denota não saber o que deveria. Tal incapacidade pode ser legítima ou não, mas o efeito cômico é de maior proporção se ela for legítima ao visar a caricatura de indivíduos reais. É dessa forma que, entendo, a comédia tornaria homens não vulgares em figuras ridículas, ao transformar os seus pequenos defeitos em grandes prejuízos. É a isso que dedicaremos as análises do próximo capítulo.

Deveríamos, assim, perguntar – a partir de que *defeitos* de Sócrates operou Aristófanes sua caricatura? Mas antes de respondê-la, creio importante entendermos os traços com os quais se pintavam à época o tipo do intelectual sofista.

### §3. O PROBLEMA EDUCATIVO EM ATENAS: O SOFISTA

O que fizemos até aqui foi demonstrar em que medida o testemunho de Aristófanes está situado entre as demais fontes acerca de Sócrates, considerando-o em vista das chamadas *zonas de tensão dialógica*, de que nos falou Mársico (2010), sobretudo enquanto libelo de denúncia contra o tipo de prática educativa desempenhada pelo filósofo. De modo algum é possível desprezar a

75 BERGSON (2007, p. 7-18).



representação cômica de uma escola socrática enquanto importante parâmetro não apenas para superarmos determinadas dificuldades ligadas ao *problema de Sócrates*, como vimos, mas também para ser possível compreender a postura apologética dos discípulos após sua morte. Porque se trata, efetivamente, de um diálogo intertextual, de um intenso debate entre contemporâneos e seus herdeiros, em face do que poderíamos chamar uma *busca pela melhor forma de se educar*. O diálogo intertextual em que nos situamos inicialmente, que confronta a imagem poético-cômica de Aristófanes em *Nuvens* com o discurso retórico-filosófico de Platão em *Apologia*, é, acima de tudo, um debate acerca da melhor educação<sup>76</sup>.

A disputa entre a poesia cômica e a filosofia nascente situa-se como mais um entre os muitos debates de que Atenas foi palco, por vezes se entrelaçando aos demais, não raro fazendo reverberar os conflitos que Aristófanes, mas não só ele, retratou já em sua primeira peça, hoje perdida para nós: um retrato da disputa entre a *antiga* e a *nova* educação como um campo de batalha pela autoridade em dizer o que é justo e bom para a *pólis*, sobretudo em vista dos mais jovens – o terreno em que germinarão as sementes plantadas pela educação. Sua peça *Daitales*, indica Cassio<sup>77</sup>, traz como temática em foco aquela popularidade que a questão da educação parece ter obtido no período de ascensão da *sofística*, ligando ao tema tradicional do velho-jovem, retratado na peça de Aristófanes pelo par pai-filho, um novo conflito desenvolvido por meio de um embate mais amplo: *um conflito entre duas maneiras de se educar*. Ao que tudo indica, a genialidade de Aristófanes em sua primeira peça se evidencia pela criação de uma *nova paridade* que aprofundaria certa visão acerca dos acontecimentos presentes: do tradicional par pai-filho, o poeta forja o conflito entre tipos

76 O próprio PLATÃO (*República*, 607b-c) nos indicou ser já antiga esta querela entre poesia e filosofia, em torno ao interesse da educação.

77 Cf. CASSIO (1977, p. 30).



de educação por meio não mais de um conflito entre *gerações*, mas entre *saberes*, com o par irmão-irmão.

Do pouco que é possível saber, a primeira peça de Aristófanes descreve as vicissitudes de um pai rico, de traços rústicos e grande proprietário de terras, que vê entre os dois filhos as diferenças de educação a que foram submetidos. Típico personagem do velho, ele é conservador e bronco de trato, dado às antigas, como os do coro de *Acamenses*. Dentre os filhos, o que se nomeia *sensato* (σώφρων) esteve com o pai preso à terra e à vida campestre, fazendo-se cordial e másculo por meio de um equilíbrio físico, saudável e robusto. O outro, enviado à cidade para se educar com mestres de grande saber, é dito *insensato* (καταπύγων), afeminado e de aparência fúnebre, dado ao refino e à tagarelice. Este, ao retornar à casa do pai, toma por absurdo que o velho lhe peça para cavar a terra, logo ele, um experimentado em flautas e em liras (ὅστις αὐλοῖς καὶ λύραισι κατατέτριμμαι χρώμενος/ εἶτα με σκάπτειν κελεύεις; *Daitales* fr. 232 K.-A.). O pai, em desgosto, não demora a arrepender-se: “ele não aprendeu o que eu o mandei aprender” (Ἄλλ’ οὐ γὰρ ἔμαθε ταῦτ’ ἐμοῦ πέμποντος...; *Daitales* fr. 225.1).<sup>78</sup>

O conflito de gerações, transformado em conflito de educação, está na essência do que Aristófanes mostrará, outra vez, no *agón* de *Nuvens* e de *Vespas*, em certa medida também no de *Rãs*, em cada caso situando a dissensão em territórios variados da vida democrática<sup>79</sup>. Trata-se mesmo de um *tópos* da comédia aristofânica: reapresentar aos olhos do seu público o conflito que em grande parte ele sentia e percebia travar-se no interior das instituições democráticas. Era a própria democracia que subia à cena, menos para enaltece-la, como

<sup>78</sup> Os fragmentos de *Daitales* foram também analisados por SILVA em seu artigo (2008).

<sup>79</sup> Se o *agón* de *Vespas* retrata o conflito em terreno jurídico e o de *Rãs* o conflito das competições trágicas, é possível dizer que em *Acamenses* o território é a assembleia, enquanto em *Nuvens* o retrato seria do lugar onde as duas educações entram propriamente em confronto (os dois *Lógoi*) junto à juventude. Por esse motivo, o *agón* de *Nuvens* condensa, como veremos, os elementos fundamentais dessas manifestações *territoriais* do conflito entre tipos de educação.



no caso do Ésquilo da *Orestéia*, e sim para denunciar-lhe os excessos e os perigos. Do que não se pode deixar de notar, a incidência em Atenas de novos hábitos instituídos pela atuação de figuras intelectuais como os sofistas parece ter feito parte daquela imagem que Aristófanes em *Nuvens* procurou desenhar ao seu espectador a partir da representação de Sócrates. O que Platão pretendeu fazer em *Apologia*, menos até que os demais socráticos de um modo geral<sup>80</sup>, foi descolar Sócrates dessa imagem comum do tipo sofístico.

Antes de poder descolá-lo ou não – talvez sendo preciso situar essa necessidade como algo derivado da contenda entre a escola de Isócrates e a Academia platônica, como veremos mais à frente – cabe entender Sócrates *entre* os sofistas, naturalmente com características suas e de acentuada personalidade no ensino, sem que estas suas características pudessem, no que diz respeito ao teor de novidade pelo qual o ateniense médio entendia aquelas figuras, dissociá-lo plenamente dos efeitos nocivos de seu ensino. O julgamento e a condenação feita a Sócrates não estão isentos do contexto de *crise educativa* que serviu para intensificar, durante o período da Guerra do Peloponeso, a dissensão política – já que dizer o inverso seria atribuir à educação um papel subordinado, que não lhe cabe<sup>81</sup>. O desafio está em entender esta crise educativa, apontada pelo testemunho dos comédicos e de Aristófanes, como uma força atuante para a crise política, ao fragilizar os valores da cidade e provocar em Atenas os sucessivos levantes contra a democracia. Os elementos do conflito educacional entre uma antiga e nova educação foram lançados, é o

80 Veremos que Isócrates, ainda que conscientemente dedicado à educação por meio dos discursos, fazia remontar sua proposta à inspiração de Sócrates. Muitos dos socráticos, igualmente, tinham relações entreitas e assumidas com grandes sofistas e com a prática a eles atribuída, de cobrarem por suas lições.

81 Para MARROU (1973, p. 83), mesmo a mudança do ideal de homem político que emergiu após a crise das tiranias do século VI, em que se almejava a gestão dos negócios públicos com o mesmo apreço que antes a nobreza idealizava a *areté* de seu herói, foi utilizada pelos sofistas como orientação ao ensino que ofereciam, sobretudo uma formação voltada para educar os futuros dirigentes da *pólis*, com impactos significativos no que ficaria conhecido como o *século de Péricles* – este já um fruto daquela nova educação.



que desejo mostrar, por aqueles homens que se intitulavam *sábios* – ou antes, *sophistaí*.

Afinal, foram os sofistas que trouxeram para Atenas as técnicas utilizadas nos embates por meio do *lógos*, como o velho Estrepsíades, logo ao início de *Nuvens*, reconhece a partir de seu próprio ponto de vista: parecem *falar* sobre as coisas do céu (οἱ τὸν οὐρανὸν λέγοντες) e a *persuadir* (ἀναπειθουσιν) os que lhes são achegados, oferecendo-se a ensinar por dinheiro a a que se obtenha *vitória pelo discurso* (λέγοντα νικᾶν. *Nuvens*, v. 95-98). Se a predominância do embate pelo *lógos* surge em paralelo às batalhas na Guerra fratricida, a fragilidade causada por esta é sobremaneira intensificada por aquela, quando tais *homens de discurso* mergulham fundo numa crítica do *nómos* – base dos costumes tradicionais e da religião. Nesse momento, tudo o que parecia inquestionável se desmachava no ar.

A partir de Tales, os intelectuais se interessaram cada vez mais por fenômenos celestes e sua origem, na tentativa de produzir, diz-nos Burkert, uma *sophía* capaz de dizer o que é correto a todos<sup>82</sup>. Ao homem comum, no entanto, o que se estudava por meio do *lógos* também eram as coisas celestes, o que fica claro pela identificação que aparece em *Nuvens* entre a atividade dos *homens de discurso* do Pensatório e a que se viu desenvolvida pelos *sophoí* (a fama de Tales se faz notar pela menção que o velho Estrepsíades deixa escapar, ao compará-la com a de Sócrates, ainda que este não fosse conhecido pessoalmente por ele; *Nuvens*, v. 180), a quem depois Aristóteles chamou de *physikoi*<sup>83</sup>. Antes do Estagirita, porém, esses *sophoí* eram nomeados como *sophistaí*

82 Cf. BURKERT (1993, p. 582-3), que em todo caso avaliou a ascensão do saber *filosófico* a partir de seus influxos sobre a religião.

83 Parece ter sido ARISTÓTELES (*Metafísica*, 983b18) quem primeiro fez remontar o saber sobre as causas materiais do *kósmos* a Tales, referindo-se a partir dele a uma tradição de *physikoi*. Em seu *Da Natureza*, contudo, Diógenes de Apolônia falou, segundo Simplicio, contra os *físicos*, a quem ele chamava de *sofistas* (DK 64 A4). Se aqui a citação de Simplicio parece trazer em questão o termo *physikoi* como derivado do contexto acadêmico, não se pode dizer o mesmo de sofistas, de largo uso durante o V século.



por aqueles que usavam esse nome para nomear a si próprios<sup>84</sup>, o que de certa forma torna problemática a pretensa distância que separaria sofistas e físicos, como a representaram obstinadamente Platão e Aristóteles. Para o homem comum, pelo menos ao tipo de espectador requerido pelas comédias, eram todos *homens de estudo*: eram *sophistaí*, porque assim se davam a conhecer junto a gente disposta, como Estrepsíades, a lhes *pagar* pelo saber.

Vejamos de que modo o testemunho cômico traz-nos indícios de quem era o *sophistés*. Cratino, diz Diógenes Laércio (DL.I.12), havia elogiado Homero e Hesíodo como sofistas na peça *Arquílocos*, e Amípsias, no mesmo ano de *Nuvens*, pôs em cena um coro de pensadores (τῷ τῶν φροντιστῶν χορῷ), no qual Sócrates vinha nominalmente presente, em sua peça *Conno* – nome que provavelmente era, diz-nos Platão, de um professor de música de Sócrates<sup>85</sup>. A informação mais interessante que temos sobre essa peça nos chegou por Ateneu, que se refere à segunda viagem de Protágoras à Atenas, na oportunidade em que Cálías havia herdado toda a riqueza que fora confiada a ele e ao seu pai Hipônimo:

T4. ὁ δ' Ἰππώνικος ἐπὶ μὲν Εὐθυδήμου ἄρχοντος στρατηγῶν παρατέτακται μετὰ Νικίου πρὸς Ταναγραίους καὶ τοὺς παραβοηθοῦντας Βοιωτῶν καὶ τῆ μάχῃ νενίκηκε. τέθνηκε δὲ πρὸ τῆς ἐπ' Ἀλκαίου διδασκαλίας τῶν Εὐπόλιδος Κολάκων οὐ πολλῷ χρόνῳ κατὰ τὸ εἶκος. πρόσφατον γάρ τινα τοῦ Καλλίου τὴν παράληψιν τῆς οὐσίας ἐμφαίνει τὸ δράμα. ἐν οὖν τούτῳ τῷ δράματι Εὐπολις τὸν Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει, Ἀμειψίας δ' ἐν τῷ Κόννῳ δύο πρότερον ἔτεσιν διδαχθέντι οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῷ τῶν φροντιστῶν χορῷ. ἄλλον οὖν ὡς μεταξὺ τούτων τῶν χρόνων παραγέγονεν.

Hipônimo, feito general no arcontado de Eutidemo, lutou ao lado de Nícias contra os tanageus e os beócios, que lhes vieram em auxílio, vencendo a batalha. Morreu não muito antes da apresentação da comédia *Aduladores* de Éupolis, sob o

84 Cf. ARISTÓFANES (*Nuvens*, v. 331); PLATÃO (*Protágoras*, 316d-317c).

85 Cf. PLATÃO, *Eutidemo*, 272c; *Menexeno*, 235e-236a.



arcontado de Alceu; é o que parece, visto que a peça mostra ter sido recente que Cálías herdara o patrimônio. Na peça, Êupolis põe Protágoras em cena como se estivesse na cidade, mas Amipsias, no *Conno*, encenada dois anos antes, não o incluíra em seu coro de pensadores. Fica claro que nesse intervalo de tempo ele havia chegado [a Atenas]. (ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, V, 218b-c; DK 80A 11)

Não deixa de ser sugestivo o fato de que três dos mais importantes comediógrafos da época tenham se esmerado em produzir uma dada caricatura do tipo dos novos professores em voga em Atenas, e isso em um curto espaço de tempo, por volta dos anos 420. A presença recorrente desses homens em Atenas por esses anos parece ser uma das causas possíveis para a temática cômica, época em que o estrangeiro era tomado com desconfiança, e contra o qual Aristófanes parece ter se voltado em *Cavaleiros*. Aqui, importa perceber em que medida Sócrates estava sendo considerado mais um no conjunto dos referidos mestres de novidades discursivas, em estreita relação com tais figuras estrangeiras.

Temos em Êupolis alguns dos mais interessantes fragmentos acerca da atividade dos novos mestres. Na peça perdida referida acima por Ateneu, Êupolis havia posto em cena um banquete na casa do rico Cálías, sobre o qual também legou Platão uma cena memorável em seu *Protágoras*. Ao que tudo indica, Protágoras parece ter sido a figura proeminente daqueles anos de paz em meio à Grande Guerra, e não parece haver motivos para retirarmos Sócrates desse contexto, recriado tanto pela comédia quanto pelo Diálogo platônico. A diferença entre a caracterização da comédia e a do filósofo não esconde haver entre Protágoras e Sócrates certa afinidade aos olhos da gente alheia ao saber daqueles homens. É exatamente com essa afinidade que os poetas cômicos estão a jogar.





Em primeiro lugar, Éupolis oferta uma instigante descrição, na peça em questão, do tipo *do kólax* que os sofistas pareciam encarnar (fr. 172 STOREY – tradução nossa a partir do texto de STOREY, 2003):

T5. ἀλλὰ διαίταν ἦν ἔχουσ' οἱ κόλακες πρὸς ὑμᾶς λέξομεν· ἀλλ' ἀκούσαθ' ὡς ἐσμέν ἅπαντα κομψοὶ ἄνδρες. (...) ἱματίω δέ μοι δύ' ἐστὸν χαρίεντε τούτῳ, οἶν μεταλαμβάνων ἀεὶ θάτερον ἐξελαύνω εἰς ἀγοράν. ἐκεῖ δ' ἐπειδὴν κατίδω τιν' ἄνδρα ἠλίθιον, πλουτοῦντα δ', εὐθὺς περὶ τοῦτον εἰμί. κἂν τι τύχη λέγων ὁ πλούταξ, πάνυ τοῦτ' ἐπαινῶ, καὶ καταπλήττομαι δοκῶν τοῖσι λόγοισι χαίρειν. εἴτ' ἐπὶ δεῖπνον ἐρχόμεσθ' ἄλλυδις ἄλλος ἡμῶν μᾶζαν ἐπ' ἀλλόφυλον, οὐ δεῖ χαρίεντα πολλὰ τὸν κόλακ' εὐθέως λέγειν, ἢ κφέρεται θύραζε.

Vamos agora descrever o regime que os adutores têm levado junto a vós: ouça primeiramente como somos homens elegantes em relação a tudo. (...) Tenho dois mantos graciosos, e usando os dois juntos, conduzo-os à ágora. Lá, quando vejo um homem estúpido mas muito rico, logo me junto a ele. Se alguma coisa o rico falar, a isto rendo elogios e fico impressionado, parecendo alegrar-me com suas palavras. Em seguida, vamos cada um a seu modo para jantar o pão ofertado ao estrangeiro, ao qual o adutor deve logo dizer muitas coisas agradáveis, senão é atirado para fora.

Essa descrição revela, em traços jocosos, aquela ânsia por riqueza que a própria peça deve ter retratado em demasia. Outros dois fragmentos sobre Protágoras, como participante do banquete na casa de Cálías, deixam entrever o tom crítico pelo qual o poeta valeu-se da fama das figuras estrangeiras para denunciá-las aos olhos dos atenienses. O primeiro dos fragmentos nos diz que (fr. 157 STOREY)

T6. Ἐνδοθὶ μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήσιος, ὃς ἀλαζονεύεται μὲν, ἀλιτήριος, περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει.

Lá dentro está Protágoras de Teos, um pernicioso que charlataneia sobre as coisas celestes, mas que tem fome das da terra.



Em outro fragmento, vemos uma nova menção a Protágoras (fr. 158 STOREY):

T7. πίνειν γὰρ αὐτὸν Πρωταγόρας ἐκέλευ', ἵνα πρὸ τοῦ κυνὸς τὸν πνεῦμον ἔκλυτον φορῇ.

E Protágoras estimulou-o a beber, para que tivesse os pulmões encharcados antes do nascer da estrela do cão.

Se T7 parece mostrar de algum modo o interesse de Protágoras pelos assuntos que T6 nomeia como τῶν μετεώρων, trazendo-os à vida prática como se lhes fossem uma lei da *phýsis*, é no fragmento T6 que o poeta carrega a tinta contra a gente que charlataneia (ἀλαζονεύεται), denunciando-os pela capacidade de falar sobre coisas do alto com o único interesse de angariar as coisas de baixo. Esnobes apreciadores da boa comida e de riqueza, tecem discursos com uma inutilidade tal que Êupolis a ratifica em outro fragmento (ao que parece, o trecho faz parte de sua peça *Cabras*, embora Storey o traga como fragmento esparsos): *ensina-o a tagarelar, sofista!* (ἀλλ' ἀδολεσχεῖν αὐτὸν ἐκδίδαξον, ὦ σοφιστά, fr. 388 STOREY). No entender da comédia, a tagarelice dos sofistas só serve para enxer os ouvidos daqueles que podem lhes enxer a barriga.

Não se poderia deixar de perceber a grande proximidade que há entre os enredos de *Cabras* e *Nuvens*. Pelo pouco que sabemos, Êupolis parece ter posto em cena, na referida peça, um rústico criador daquelas cabras (fr. 12) que formam o coro (fr. 22), casado com uma cidadina *atendente* (τὴν πανδοκεύτριαν, fr. 9), e que se vê desejoso por tomar lições de dado mestre em música e gramática (fr. 17), novidades em matéria de μουσική (fr. 4). O mestre, de nome *Pródamo*, parece sugerir uma criativa junção das figuras de Pródico e Dámon, a fim de fazer ressoar o tipo de ensino conjugado daquela *mousiké*, aplicada a ensiná-lo a dançar melhor (fr. 18). Além do fato de que a referida *mousiké* seja bem próxima da que o rústico Estrepsíades aprende no Pensatório, sua *comercialização* nos chama a atenção:



“estou disposto a pagar o preço que for necessário” (ἐγὼ τελῶ τὸν μισθὸν ὄντιν’ ἂν χρῆῃ, fr. 11 STOREY)<sup>86</sup>.

Temos então uma perspectiva bastante sugestiva, na visão dos comediógrafos, acerca das características que compõem o tipo chamado de *sofista*: ele parece ser um *kólax*, que por dinheiro não abre mão de bajular homens ricos e estúpidos (ἄνδρες ἡλίθιοι), ensinando-lhes uma *mousiké* – música, gramática e algo sobre os céus – inútil e etérea, porque fruto de puro tagarelar (ἀδολεσχεῖν), tomado como charlatanice<sup>87</sup>. Mesmo que considerados *phrontistaí*, sua bajulação financeira parece distanciá-los de certa maneira dos antigos *sophoí* – e no caso do Sócrates de *Nuvens*, Aristófanes nos oferecerá essa distância sobretudo em termos de riqueza e dinheiro, pois trata-se de mestre pobretão e indiferente ao dinheiro. À entrada de Estrepsíades no antro dos *phrontistaí*, é possível ver o jogo de perspectivas entre as intenções de compra do velho rústico e a ausência de interesse socrático em vender seu saber. Os pensadores da casa de Sócrates possuem uma dinâmica distinta dos aventados *phrontistaí retratados por Êupolis*.

Também Platão deu algumas indicações de que o tipo do sofista – como mestre capaz de tornar alguém hábil em discursar por um ensinamento oferecido mediante certa quantia de dinheiro – não parecia gozar de boa reputação. Na conversa entre Hipócrates e Sócrates, anterior ao encontro de ambos com Protágoras no Diálogo que leva seu nome, vê-se o sofista como uma condição vergonhosa para um ateniense (*Protágoras*, 312a). A dupla acepção cômica do sofista, como tagarela e bajulador, parece de certo modo pressuposta pela maneira como Sócrates adverte o jovem Hipócrates sobre o

86 Seguimos a numeração oferecida por STOREY (2003, p. 8-9), tal como nos fragmentos anteriores.

87 IMPERIO (1998, p. 98-100) destaca, nesse tipo de representação do sofista, a natureza ambígua que se volta para o ar, em seu discurso vazio e inútil, e para as coisas terrenas, em seus interesses materiais.



perigo de oferecer sua alma ao ensino de um mestre que se põe a mercantilizar ou traficar alimentos para a alma (313c-314c). A conversa com o jovem, contudo, vai antecedida no Diálogo pelo prólogo no qual Sócrates narra a um companheiro o então encontro com Protágoras, em termos menos suspeitos e mais categóricos quanto à sabedoria do mestre de Abdera (309a-310a). A oposição, nesse prólogo, entre o depois e o antes ilustra, ao que parece, uma dupla concepção sobre o tipo do sofista: uma própria aos que desconhecem o que ele seja de fato, orientando-se por aquilo que ouvem falar; outra, dos que o viram e ao seu saber, de maneira a levar em conta sua reputação em termos não apenas de um tagarela bajulador, mas de um sábio.

São essas duas concepções que aparecem em *Nuven*<sup>88</sup>. A invectiva de Aristófanes contra Sócrates ressoa menos seu caráter ‘adulatório’ e financeiro, por assim dizer, e mais o seu tagarelar inútil: ainda que tão ou mais falador que os conhecidos sofistas, como a passagem de *Rãs* indica<sup>89</sup>, a comercialização do saber acerca do *lógos* não faz parte das características do Pensatório. Os discípulos ali são tão paupérrimos que, mal tendo o que jantar, certa vez tiveram a fome ludibriada pelos artifícios argumentativos usados pelo seu admirável mestre (*Nuven*, v. 175-179). A opinião que vincula necessariamente tais mestres de discurso a certo interesse financeiro ao oferecerem suas lições é própria ao homem comum – de maneira que se a bajulação é característica entendida como própria a um mestre como Protágoras, que acorre a Atenas para vender seu saber, o equívoco estaria em tomar Sócrates como um igual a ele, fazendo de sua paixão em tagarelar indício de intenções bajulatórias.

88 Acerca do tipo do intelectual retratado em Sócrates como sofista, ver IMPÉRIO (1998, p. 50-53).

89 “É agradável não se deixar tagarelar sentado junto a Sócrates, rejeitando as músicas e abandonando os princípios da arte da tragédia. É coisa de homem louco perder tempo com discursos rebuscados feitos de um palavreado tosco” (χαριεν οὖν μὴ Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν, ἀποβαλόντα μουσικὴν τὰ τε μέγιστα παραλιπόντα τῆς τραγωδικῆς τέχνης, τὸ δ’ ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι καὶ σκαριφημοῖσι λήρων διατριβὴν ἀργὸν ποιῆσθαι, παραφρονούντος ἀνδρός. ARISTÓFANES, *Rãs*, v. 1491-99).



Em suma, é preciso compreender a imagem de Sócrates tecida por Aristófanes com um apreço digno de sua arte e da intenção com a qual ele nos diz ter composto sua peça mais sábia, a fim de observar a forma pela qual essa imagem, na medida em que situa a importância de Sócrates para o contexto educativo e cultural de Atenas, personaliza, de certo modo, os traços que o apresentam como distinto das figuras sofisticas da época – sobretudo para nos representar sua estranheza e sua novidade. Se está claro que não é possível desprezarmos o testemunho de Aristófanes como referência importante para superarmos o ceticismo com relação à filosofia de Sócrates, como defendemos, ficará igualmente claro de que forma a caricatura esboçou aquilo que depois acusadores e companheiros de Sócrates haveriam de indicar como sendo a educação propriamente socrática. A imagem cômica é, no que lhe coube realizar, a expressão simbólica da filosofia realizada por Sócrates antes, por assim dizer, dos socráticos – e por isso se impõe como testemunho privilegiado de um Sócrates *pré-socrático*.



# 2

O SÓCRATES  
PRÉ-SOCRÁTICO  
DE ARISTÓFANES

Pode-se ver que as coisas se passavam assim pelas alusões dos poetas cômicos, os quais, sem perceber, cobriam-no de elogios enquanto imaginavam ridicularizá-lo.

Diógenes Laércio

## §4. PRÓLOGO

Nosso percurso se inicia, pois, por um trajeto pouco comum: o de fazer a poesia – e a poesia que produz riso, que ridiculariza por distorções e exageros – dizer algo sobre a filosofia. Não por acaso, muito se evitou Aristófanos como testemunho legítimo sobre Sócrates, e se pode dizer com segurança que essa recusa não se realizou senão por um “pré-conceito” – exatamente porque se insistia em tomar o Sócrates de Platão, e às vezes o de Xenofonte, como sendo imagens mais fidedignas do nosso filósofo. Já vimos, entretanto, que é de suma importância adotar o testemunho de Aristófanos como recurso para *ouvirmos* Sócrates. Isso porque dele depende não apenas a nossa compreensão das fontes que, após sua morte em 399 a.c., irão referir-se, em prol ou contrariamente, à memória do mestre do Pensatório; mas também porque na comédia temos o único testemunho acerca da atividade de Sócrates *em vida*, portanto anterior aos escritos dos socráticos responsáveis, para nós, por tecer as várias vozes do filósofo. É nesse sentido que Aristófanos se nos apresenta como testemunho fundamentalmente *pré-socrático*, e isso significa: ausente de um posicionamento laudatório decorrente do interesse na defesa do mestre condenado.

Por outro lado, também não coube a Aristófanos tecer acusações grosseiras e pouco refletidas como as que se verão, após a morte de Sócrates, em certos panfletos retóricos como o de Polícrates. O tom do *pré-socratismo* cômico acentua, acerca do



homem que fez subir ao palco de Atenas, traços que são ao mesmo tempo de louvor e de condenação, exatamente por decorrerem de uma situação política e cultural deveras problemática, na qual as posições extremas não resistiam a uma análise interessada mais em compreender os acontecimentos do que em tomar partido de um dos lados. E dificilmente pode-se situar Aristófanes em algum lado das disputas que se travavam em Atenas, porque em sua poética o que estava em jogo não era a disputa partidária, mas as causas e as consequências que essa rivalidade trouxera para a *pólis* em termos de educação e de vida agradável. Não era agradável a Guerra fratricida que se travava entre Atenas e Esparta, do mesmo modo que a educação, fragilizada em grande parte pelo momento não oportuno das novidades sofísticas, era vista como prejudicial pelas gerações mais velhas, que relacionavam a habilidade no discurso às artimanhas da gente de baixo a tomarem o poder<sup>90</sup>.

Uma poética disposta a perseguir essa finalidade apresentará alguns aspectos bastante fidedignos da proposta educativa de Sócrates, ainda que de maneira grosseira, como é próprio ao gênero cômico. Porque tal fidelidade não se situa em uma postura subserviente em relação ao original caricaturado: ela perfaz, contudo, certa *justiça* ao pôr aos olhos do espectador, como vimos, uma *crítica* às figuras do cenário político e cultural de Atenas que não poderia se realizar com a devida eficiência se a personagem posta em cena nada tivesse que ver com o modelo real. O ridículo de uma personalidade conhecida era obtido a partir de distorções propositais que não podem ser irreconhecíveis sem perder, por isso, seu efeito. O poeta está sempre a jogar com o duplo aspecto do que é visível a todos e do que se torna

90 Procurou-se, no primeiro capítulo, ressaltar esse caráter ambíguo, por assim dizer, da postura do poeta cômico em face das novidades sofísticas. E isso ficará ainda mais claro no caso *Sócrates*, a ser analisado aqui. Acerca do problema da educação, todas as primeiras peças de Aristófanes até *Vespas*, incluindo *Nuvens*, dizem algo sobre o conflito educativo decorrente do contexto em que se vivia devido à Grande Guerra. Acerca da paz e da vida agradável como ideal almejado pelo poeta, ver sobretudo *Acamenses*, *Paz*, *Aves* e *Lisístrata*, cujos enredos tratam dos distúrbios na vida da *pólis* ocasionados pela Guerra.





visível por distorção. A chamada *investiva pessoal*, reminiscências das detrações públicas que tomavam seu lugar nos cortejos religiosos<sup>91</sup>, garantia ao público a percepção que identificava o alvo do riso como semelhante à criatura vivamente posta em cena, tornando a sátira política e social ainda mais retumbante.

E de retumbante na figura do Sócrates que sobe aos palcos atenienses em 423 há tantos elementos quanto um bom espectador (leitor, em nosso caso) é capaz de reunir em referência ao que ficamos sabendo pelos testemunhos posteriores. Na falta que temos de sua presença viva, inevitavelmente, o caminho trilhado deve ser o de encontrar os pontos trazidos pela *fisionomia* do mestre do Pensatório que não possam ser encontrados, pelo pouco do que nos chegou, em outra figura de Atenas além da de Sócrates. A tentativa de desbastar o ridículo de seus traços em *Nuvens* segue em busca daquilo que no socratismo havia alcançado a condição da atividade socrática. E ao compararmos o processo de criação da sua personagem com as demais figuras históricas levadas ao palco por Aristófanes, como Cléon e Eurípidés, podemos entrever certos pontos – alguns já ressaltados por estudiosos da figura de Sócrates na comédia, outros não – que parecem fundamentais para a tentativa de se entender o valor do nosso filósofo para a História da Filosofia e das Ideias.

O ponto fundamental que destaco de início encontra eco na afirmação de Diógenes Laércio<sup>92</sup>, que utilizamos como epígrafe deste capítulo, que procurava mostrar como os poetas cômicos, ao fazerem rir os espectadores pelo ridículo da caricatura de Sócrates, não fizeram senão elogiá-lo. E isso, creio eu, se deve não apenas à natureza da comédia que distorce o que há de fato, trazendo pelo riso a verdade, mas também porque em Sócrates *vida* e *doutrina* se confundem,

91 Segundo as indicações de ADRADOS (1983, p. 317ss).

92 τούτο δ' ἐνέσται καὶ παρὰ τῶν κωμωδοποιῶν λαβεῖν, οἱ λανθάνουσιν ἑαυτοὺς δι' ὧν σκώπτουσιν ἐπαινοῦντες αὐτόν. Ἀριστοφάνης μὲν οὕτως (DL.II.27).



juntam-se numa expressão única, coadunam-se para simbolizar a novidade de sua proposta educativa, ou seja, o *filosofar*<sup>93</sup>. A *Filosofia como modo de vida*, tantas vezes referida a Sócrates nos excelentes estudos de Pierre Hadot (2017), parece em nosso filósofo traduzir-se como *filosofar* (*philosophēin*), como uma *atividade*, um exercício e uma maneira de educar a si mesmo e aos demais, e que é, a meu ver, um dos elementos centrais da caricatura vivamente elaborada por Aristófanes em *Nuvens*. Será por ela, pela *atuação educativa enquanto filosofar*, que os demais aspectos da imagem socrática que analisaremos tornar-se-ão compreensíveis, inclusive junto aos que defenderão a memória de Sócrates após sua morte. Compreender Sócrates a partir de *Nuvens* é começar por esclarecer detalhes de uma das expressões literárias que nos restou acerca do conflito entre poesia e filosofia, a que se travou entre Aristófanes e os socráticos, a fim obtermos notícias de uma época da vida de Sócrates sobre a qual sabemos pouco.

## §5. O ESPANTO PELA SOPHÍA E OS TRAÇOS DO TRÓPOS DE SÓCRATES

Pelo que Aristófanes pretendeu mostrar, Sócrates possuía hábitos bem diversos dos assim chamados *sofistas*, embora quase sempre fosse com eles confundido. Na própria peça, inclusive, é desse modo que o entende Estrepsiades, o protagonista de *Nuvens*. Mas com a entrada de Estrepsiades no que seria a casa de Sócrates, o velho rústico, ao procurar se livrar das dívidas pelo aprendizado daquele *lógos* que, por meio da *força* de persuasão, depõe a justiça pela injustiça, vê-se tomado de *espanto* (τί ἐθαύμασας; pergunta o discípulo: v. 185), provocado por aquelas figuras tão diferentes das que estava acostumado a ver. Como se precedesse

93 Sobre *philosophía* como um termo provavelmente socrático, ver ROSSETTI (2015, p. 252ss).



Platão e Aristóteles no diagnóstico acerca do que move o homem à *philosophía*, o comediógrafo aqui nos faz perceber de que maneira o espanto e a admiração são a porta de entrada para a busca pela *sophía*<sup>94</sup>. Estrepsíades tornaria possível uma sua *philosophía* se tivesse ouvido mais a voz desse espanto que a da injustiça que lhe dominava. Também nós, leitores, podemos tornar possível uma busca *filosófica* por Sócrates se o espanto causado pela dicotomia entre o Sócrates cômico e o Sócrates dos socráticos nos levasse não ao desprezo do testemunho cômico, mas à compreensão da sua utilidade para uma representação simbólica do que deve ter sido a prática socrática da filosofia.

O que espantara Estrepsíades diz respeito àquilo mesmo que nós hoje desejamos saber sobre Sócrates: eram por demais extravagantes não apenas o *saber* daquela gente, habitantes do Pensatório, mas também o *modo de vida* que adotaram. Foram, por certo, a *sophía* e o *trópos* os detalhes mais bem delineados por Aristófanes com relação a Sócrates e ao que seriam sua escola e seus discípulos. E são ambos, naturalmente, os elementos que precisamos analisar a fim de tornarmos o testemunho do poeta digno de nos oferecer algo de relevante para uma caracterização do filosofar socrático. Filosofar que se inicia com o *tháuma*: a admiração que Sócrates havia causado em seus discípulos, por meio de um saber que ludibria até a fome, será aquela mesma que em Estrepsíades despertará o desejo reverente em também ele se tornar um seu discípulo (*Nuvens*, v. 180-4). Não por acaso, é com a mesma admiração que o filho Fidípides encontrará satisfação em abandonar sua paixão por cavalos pelo anseio em saber dominar o *lógos* como Sócrates, mas só ao final da peça (v. 1399).

Antes, porém, a resistência de Fidípides em aceitar o modo de vida dos *homens de estudo* (*μεριμνοφροντισταί*, v. 102) se faz sentir já pela denúncia aos traços físicos que lhes caracterizavam. De início,

94 PLATÃO (*Teeteto*, 155d); ARISTÓTELES (*Metafísica*, I, 982b14).



Estrepsiades convoca o filho – o causador dessa sua lastimável condição de endividado por ser, como a mãe, um amante dos luxos da vida ateniense – a modificar seu próprio modo de vida (ἔκστρεψον ὡς τάχιστα τοὺς σαυτοῦ τρόπους, v. 89) a fim de se pôr a aprender o que o pai espera que seja a salvação de suas dívidas, quando então Fidípides se tornaria uma daquelas *almas sábias* (ψυχῶν σοφῶν, v. 94) que habitam a casa de Sócrates, habilmente capaz de vencer pelo *lógos* qualquer causa. O verbo empregado (στρεψοδικῆσθαι) e que aparece em vários outros trechos da peça, vale a ressalva, é uma referência ao nome do pai, referência que joga com o significado pelo qual Aristófanes simboliza toda a desgraça da casa de Estrepsiades ao deixar-se *modificar completamente* pela injustiça. O filho recusa a se misturar àqueles “*charlatães, pálidos e descalços, uns infelizes como Sócrates e Querefonte!*” (τοὺς ἀλαζόνας τοὺς ὠχρῶντας τοὺς ἀνυποδίητους λέγεις, ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρεφῶν, v. 103-104), pois não poderia se portar bem frente aos cavalheiros de sua laia apresentando aqueles traços lacônicos e aquela cor pálida que a gente socrática sustentava no rosto (v. 120). Entrar no Pensatório era, além de aprender algo, tornar-se um deles, e Fidípides não via qualquer vantagem em modificar-se a tal ponto. Que a isso se aventurasse o velho pai – o homem da *inversão*, que espera livrar-se das dívidas negando-as.

É para se *refazer* da condição de endividado que Estrepsiades bate à porta da casa de Sócrates. Sua vida precisa de *reorientação*. Nenhum caminho seria melhor que o Pensatório, acredita. O velho só não poderia imaginar encontrar ali uma espécie de *templo* do saber, cujos traços sugerem os de uma seita. Já se fez por constatar de que maneira a residência socrática possui traços de uma escola pitagórica. A tese de Taylor<sup>95</sup> afirma que Aristófanes nos indica, pela criação simbólica de uma residência socrática, a novidade que em Atenas significava o seu grupo e seu modo de vida. Mas não precisamos, como Taylor,

95 Cf. TAYLOR (1911, p. 146-149).



avançar a tese que transforma Sócrates em discípulo da sabedoria pitagórica. Justificam-se os traços que abrangem os processos de iniciação não apenas com referência aos pitagóricos, mas também aos Mistérios, por uma provável tentativa de fazer ver ao público que o reforço desses traços trazia a centralidade da nova forma de saber por eles ministrada como certa ameaça à *pólis*, quer seja na esfera de seus conhecimentos, quer seja na de sua prática. Não se deixou de constatar que a casa de Sócrates era um mundo à parte da cidade, tal como a residência de Eurípides em *Acamenses*<sup>96</sup>. Mundo mágico, de seres de hábitos estranhos, retratando em certa medida um *escape* à política, no sentido positivo e negativo de *escapar*. Mas como nada na *pólis* estava ausente de efeitos na *política*, o caráter iniciático da escola socrática devia sugerir ao público uma comicidade a ser levada a sério: qualquer ateniense familiarizado com os acontecimentos políticos não deixaria de prever no interior do Pensatório as elucubrações e conspirações que vez ou outra ameaçavam derrubar o governo democrático<sup>97</sup>.

Penso ser fundamental a referência feita aos rituais de Mistérios como objetivo de Aristófanes ao criar o *Phrontistérion* de Sócrates – caricatura do *Telestérion*, o templo de Deméter onde acontecia a *epopteia* ou a contemplação final do iniciado<sup>98</sup>. Não se pode negar, inclusive, estar em jogo no processo de iniciação uma busca por saber a partir do que se via e ouvia<sup>99</sup>. Em *Nuvens*, o parentesco entre os rituais do templo e a casa de Sócrates são vários. Bowie levantou traços sugestivos desse parentesco em seu estudo sobre Aristófanes<sup>100</sup>, dos

96 Para uma análise das portas como acesso a mundos à parte criados por Aristófanes em suas comédias, ver o ensaio de SILVA (2007, p. 257-274).

97 CANFORA (2015), seguindo Tucídides, fez notar o impacto das chamadas confrarias (*heterias*) sobre as conspirações que culminaram no golpe oligárquico de 411 a.c. A sensação de segredo e mistério devia soar como resquícios aristocráticos ou como indicações oligárquicas no seio do espírito democrático, dado à *publicidade*.

98 Sobre os rituais de Elêusis, ver BURKERT (1993, p. 545-53).

99 Em COLLI (2011, p. 30-35) encontra-se uma reflexão sobre o caráter gnóstico dos Mistérios de Elêusis.

100 BOWIE (2003, p. 107).



quais poderíamos citar: o conteúdo do ensinamento socrático como sendo dito *mistério* (μυστήρια, v. 143); Sócrates, ao aceitar o novo pupilo, o submete como um *iniciado* (τοὺς τελουμένους, v. 258); depois de iniciado, o velho é apresentado a um regime de vida pela nova divindade a que deve servir (v. 412-419); por fim, antes da parábase, o aluno é convidado a entrar no Pensatório que, na fala de Estrepsíades, mais parecia o antro de Trofônio (v. 508), a câmara de subsolo onde aconteciam os ritos finais. Não é de se esquecer ainda o caráter de isolamento social que os rituais de iniciação provocavam durante o tempo da iniciação, como Burkert indica<sup>101</sup>:

A marca distintiva da iniciação é o isolamento temporário dos iniciandos da vida cotidiana, a sua existência 'à margem' (*en marge*) da sociedade, de tal modo que o ritual atravessa três estádios: a separação, o estádio intermediário e a reintegração.

Os rituais de Mistério, no entanto, pareciam já à época da comédia bem estabelecidos em Atenas, tendo sido inseridos no calendário anual das festas religiosas e no cotidiano dos que estivessem dispostos a seguir a iniciação<sup>102</sup>. É fato que nem todos conseguiam realizar o percurso até o final, perdendo-se pelo caminho entre danças e embriaguez. O número restrito dos que alcançavam a *epopteia* atesta a favor do segredo que reinou durante tanto tempo. O traço cômico pretendido aqui ressoa matizes variados, que vão desde a casa de Sócrates como antro de elucubrações físicas assemelhadas à visão divina, até a própria condição de Sócrates como sacerdote de deusas tão estranhas às práticas ditas *oficiais* quanto foram Dionísio e Deméter no tempo em que configuravam rituais extraoficiais. E como toda forma religiosa estrangeira, a casa de Sócrates deixava em alerta a cidade: pois ao mesmo tempo em que tais homens de estudo se arrogam possuir um saber sobre o mundo que *desmistifica* a religião oficial, como se verá, a rotina impiedosa do Pensatório era capaz de

101 BURKERT (1993, p. 497).

102 Cf. BURKERT (1993, p. 545-572).



dominar toda a vida daquele que a ela se entregava, tornando-o talvez estranho à *pólis*, após sua reintegração *completamente modificado*.

Ao que parece, Taylor (1911) tinha certa razão em sugerir mais fortemente a referência como sendo, grosso modo, a traços de pitagorismo no Pensatório – sobretudo se pensarmos no tipo de vida que lá se vive. Além da palidez mórbida dos seus moradores, há uma tentativa de Aristófanes em ridicularizá-los pelo aspecto *morto-vivo*, que aludiria a um regime de vida dedicado a orientar a alma, antes de tudo, para uma vida após a morte. Pelo pouco que se pode saber a partir das fontes de que dispomos, a noção de uma *alma imortal* e de uma busca por realizar-se após a morte eram contribuições decisivas do ensino pitagórico<sup>103</sup>. O aspecto escolar vinculado a procedimentos iniciáticos era exatamente a noção que se tinha do modo de vida das confrarias pitagóricas. Afora esse aspecto exterior, a casa socrática apresenta certas aplicações matemáticas, sobretudo em geometria, que nos permitem imaginar a possibilidade de o público fazer a aproximação com os pitagóricos, sugerida por Aristófanes: a casa de Sócrates como uma espécie de escola com efeitos religiosos, contrários à religião oficial e, não por acaso, às instituições democráticas.

A casa-templo-escola de Sócrates é, assim, reduto para as artimanhas vinculadas ao pensar (*phroneîn*) e ao saber. Maravilhado, Estrepsíades acredita que tais *almas sábias* falam sobre as coisas do céu (*οἱ τὸν οὐρανὸν λέγοντες*), persuadindo (*ἀναπειθουσιν*) os que lhes chegam, oferecendo por dinheiro o ensino que fará qualquer um obter vitória pelo discurso (*λέγοντα νικᾶν*, v. 95-99). Estaríamos, agora, na outra face da atividade socrática, *secular* por assim dizer. O *lógos* é aqui ao mesmo tempo meio de compreensão do mundo e instrumento de persuasão, mas é como *objeto de ensino* que ele pode ser comercializado. Perigoso para a cidade é que o domínio do *lógos* como objeto de ensino torne no fim das contas *qualquer um* passível

103 Veja sobre isso, por exemplo, BURKERT (1993, p. 570-572).



de, por dinheiro, *fazer a causa mais fraca vencer a mais forte* (τούτων τὸν ἕτερον τοῖν λόγῳ, τὸν ἥττονα, νικᾶν λέγοντά φασι τὰ δικιώτερα. v. 114-115), como tanto o deseja a injustiça de Estrepsiades. As artimanhas do *lógos*, antes de qualquer outro detalhe de tonalidade religiosa, são o perigo real, acreditamos, que o poeta deseja apontar, pois tais artimanhas são frágeis em mãos erradas: o *lógos* depende, para se tornar louvável, do caráter justo de quem o utiliza<sup>104</sup>.

Só não podemos esquecer que toda a descrição acima é uma representação feita pelo velho rústico, sedento por aprender a falar. Essa imagem que Estrepsiades carrega acerca dos *homens de estudo* é apenas uma das três perspectivas possíveis a partir das quais se pode focar o ensinamento de Sócrates. São elas: (a) o modo de ver do vulgo, representado por pai e filho, segundo o qual Sócrates é apresentado como uma espécie de sofista, muito parecido a tipos da época áurea de Péricles, como Anaxágoras e Protágoras; há ainda (b) o modo de ver dos próprios discípulos, que entendiam a atividade socrática com espanto e devoção, homem em tudo elevado, capaz dos mais refinados saberes, ainda que estes parecessem à maioria das pessoas, ou seja, ao vulgo ignorante, coisa sem importância; até por fim a comédia insinuar (c) as formulações do próprio Sócrates acerca de seu ensino e seu modo de vida, numa relação de cunho sacerdotal com a divindade. Para nós, sobretudo, a visão do homem *não estudado* (ou *não iniciado*, como a linguagem da peça sugere) e a do discipulado servirão como instrumentos a fim de fazer ver, pela habilidade do comediógrafo, que o Sócrates condenado na peça foi mal compreendido ao final. Mas as três perspectivas articuladas é que nos farão constatar a intenção pela qual Aristófanes preocupou-se em retratar o saber e o modo de vida socrático a partir *inclusive dele mesmo*.

104 A indicação dessa conclusão está literalmente em ISÓCRATES (*Antídosis*, §276).





Articulemos então. Para compreendermos algo, dizia Sócrates na voz de Platão, faz-se preciso *voltar às origens*<sup>105</sup>. Mas Sócrates é em *Nuvens* algo dado, sem origem clara, portanto, sem razão de ser. O mestre do Pensatório encontra-se, no que diz respeito às suas origens, como que *suspense no ar* – sua entrada em cena dependurado num cesto, a imitar um deus *ex-machina* das tragédias euripidianas, é simbólica. Como efeito dramático, a *suspensão* de Sócrates aos céus revela significados importantes. Para além de simbolizar a condição sobre-humana, em certo grau *divina*, desse sacerdote das Nuvens, acentuando a distância que o separa do homem vulgar devido à distância de seu saber, parece também traduzir o ineditismo da figura socrática em meio à cena ateniense, talvez pela ênfase sobre sua novidade, talvez pelo impacto que sua atuação teria causado à época. De novidades, Atenas estava cheia. Homens sábios chegavam de todas as partes da Grécia oferecendo saber em troca de altas quantias. Sócrates, no entanto, seja em Aristófanes ou em Platão, não parece ter cobrado por seu ensino. O caráter paupérrimo de sua condição, como apontamos, é marca característica da origem do seu ensinamento. Na metáfora de *Nuvens*, o Sócrates elevado num cesto está acima das coisas desse mundo.

Os traços de caráter e do modo de vida adotados por Sócrates são descritos em *Nuvens* pelas próprias divindades a quem ele serve. Diferentemente do que imagina Estrepsíades, a oferecer-lhe dinheiro em busca de um saber capaz de inverter a lógica dos fatos, Sócrates é tomado por suas deusas como um sujeito excêntrico, que se destaca mais por sua altivez que por sua sabedoria.

<sup>105</sup> Cf. ἐξ ἀρχῆς em PLATÃO (*Apologia*, 19a). Também o início de sua autobiografia intelectual alude ao saber sobre a origem de tudo como um anseio seu (*Fédon*, 96a). As marcas que insistirão na necessidade de se começar um discurso pelo princípio das coisas, como Sócrates afirmou ser o seu método a partir da dita *segunda navegação* (*Fédon*, 100a), parecem repercutir uma ideia vinculada a Diógenes de Apolônia (DL.VI.57): “no começo de todo discurso, parece-me necessário haver um princípio irrefutável!” (λόγου παντός ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχουσαι).



T8. οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν πλὴν ἢ Προδίκω, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὐνεκα, σοὶ δέ, ὅτι βρενθῦναι τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῶφθαλμῷ παραβάλλεις, κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κάφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπείας.

Pois não atenderíamos nenhum dentre os atuais meteorosofistas, com exceção de Pródico: este, devido à sabedoria e inteligência; a ti, pelo modo como te exhibes pelas ruas, de olhar altivo, andando descalço, porque suportas males diversos e, enfim, te fazes com ares de solenidade. (*Nuvens*, v. 360)

As deusas são seletivas. E na escolha por quem receberá seus favores, Sócrates agrada por ser semelhante aos deuses em solenidade, em força e altivez. É significativo também que o nome de um sofista apareça como *modelo de sabedoria* – um sofista que, podemos saber por outros meios, era admirado por Sócrates e talvez tenha sido um mestre para ele<sup>106</sup>. Sócrates, no entanto, destaca-se por seu *trópos*, por seus hábitos, e assemelha-se aos deuses pela altivez de caráter, semelhança que é mesmo a intenção de Sócrates ao dependurar-se em um cesto, como ele explicará ao velho Estrepsíades. Seu modo de ser é regido por sua dedicação em saber sobre as coisas celestes, mas nada garante aqui que ele já o saiba, ao contrário de Pródico. A atividade socrática é uma *atividade* – quer dizer, uma proposta de investigar que não se deu por encerrada, um saber que é *almejado*, mas ainda não completamente obtido<sup>107</sup>. Um tal saber é espantoso e

106 Pródico nasceu na cidade jônica de Ceos, tendo sido dito contemporâneo de Demócrito e Górgias, o que situa seu nascimento entre os anos de 480 e 460, mais provavelmente o último, já que era mais novo que Protágoras, embora alguns anos mais velho que Sócrates; cf. GUTHRIE (1997, p. 207-8; 254-60). Para a relação entre Sócrates e Pródico: “Há o risco, Mênon, de que sejamos, eu e tu, homens medíocres, e de que a ti Górgias não tenha educado suficientemente, nem Pródico a mim” (κινδυνεύομεν, ὦ Μένων, ἐγὼ τε καὶ σὺ φαῦλοί τινες εἶναι ἄνδρες, καὶ σέ τε Γοργίας οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευκέναι καὶ ἐμὲ Πρόδικος PLATÃO, *Mênon*, 96d). Em *Fedro*, 267b, Sócrates menciona ter ouvido de Pródico que ele havia sido o verdadeiro criador da arte de falar, o que talvez também explique sua aparição aqui. A importância de Pródico em Atenas à época de *Nuvens* foi ressaltada por DOVER (1968, p. liv-lvi) e KERFERD (2003, p. 81-82).

107 Tanto a ação de os discípulos haverem abortado um pensamento que acaba de ser descoberto, quando Estrepsíades adentra o Pensatório (*Nuvens*, v. 137), como a fala de Sócrates citada acima (T9), ilustram esse caráter *inacabado* do saber, em constante busca por descobertas, como o próprio velho irá depois aprender.



incomum, pois é um *saber divino*, que rapidamente eleva aquele que a ele se dedica. E Sócrates justifica sua elevação exatamente como um caráter próprio ao tipo de atividade ali cultivada.

T9. οὐ γὰρ ἄν ποτε ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα, εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα λεπτὴν καταμείξας ἐς τὸν ὁμοιον ἀέρα.

Nem de outro modo seria possível descobrir corretamente as coisas celestes, se eu não elevasse o intelecto e misturasse a sutileza do pensamento com o ar, que lhe é semelhante. (v. 228-30)

Suspender-se às alturas é o modo pelo qual o pensamento aproxima-se daquilo que lhe satisfaz: por sua *natureza etérea*, pensar é buscar semelhança com as coisas celestiais, e essa aproximação de semelhante com semelhante, entre o pensamento sutil e o ar, essência última das deusas invocadas pelo Pensatório, mostra-se uma das mais brilhantes criações simbólicas de Aristófanes em suas comédias<sup>108</sup>. Revela, ao mesmo tempo, não apenas o tipo de afinidade que haveria entre Sócrates e as teorias sobre a *phýsis* que situam a origem de tudo no ar ou no pensamento, mas também a vacuidade de todo este complexo retratado pela casa de Sócrates, em que figuram (i) pensamentos e saberes, (ii) novas divindades e (iii) discurso. Veremos em seguida de que maneira esse símbolo é orquestrado na peça. Desde logo, porém, essa imagem sugere a intenção última do poeta em fazer ver quão danosa pode ser a gente de saber, a soltar ao vento palavras vãs sobre as cabeças vazias de homens sem apreço pela *pólis*.

Tal como as deusas, a escola socrática é igualmente seletiva. O discípulo dissera a Estrepsíades que o saber produzido é segredo reservado apenas a alunos (v. 140). Esse traço dos Mistérios no

108 Também é a avaliação de KIERKEGAARD (1991, p. 108-123), só que por outros motivos, vinculados ao vazio que é próprio, em sua análise, ao conceito de ironia representado por Sócrates. Acerca da marca dessa figuração dos intelectuais sofistas na comédia em que o ar é símbolo de *alaxoneia*, IMPERIO (1998, p. 96-97).



Pensatório traz à tona outra realização da escola de Sócrates: ali não só se cultivam a astronomia e a geometria, como também inexistia qualquer indício de dedicação, por parte de Sócrates ou de seus discípulos, ao estudo dos *lógoi* retóricos desejados pelo endividado; antes, busca-se o pensamento (τὸ νόημα) e sua capacidade de medir, perceber e compreender o mundo. O pensamento dá à luz ideias, e são essas o fruto excelente de todo o tempo gasto na casa de Sócrates<sup>109</sup>. Estrepsiades, ansioso por aprender a se refazer, não faz senão abortar um pensamento que acaba de ser descoberto (φροντίδ' ἐξήμβλωκας ἐξηρημένην, v. 137). Na ânsia de se refazer, ele desfaz a rotina dos estudos socráticos. A seus olhos, o Pensatório se torna reduto de todas as formas de novidades intelectuais que enxameiam a *rólis*, no qual o ateniense, já mergulhado numa baixa moral, contempla um meio para dar vida a seus intentos injustos. Desde a chegada de Estrepsiades ao Pensatório, contudo, o discípulo fez mostrar-lhe que se enganava<sup>110</sup>. Desculpando-se, o velho deixa ver o quanto sua rusticidade está distante do saber elevado de almas tão sábias como aquelas.

O *lógos* que justifica sua elevação identifica Sócrates com o grupo dos homens que, desde Tales, buscavam investigar a *phýsis*. É por isso que Estrepsiades, ao testificar o tipo de sabedoria alimentado em seu recinto escolar, não tardou em compará-lo a Tales, indagando por que ainda teriam o sábio de Mileto em alta conta diante de um homem como o mestre do Pensatório (v.180). Poderia pagar-lhe qualquer recompensa que fosse exigida (v. 246). Mais uma vez, o descaso de Sócrates em relação a receber pagamento por lições, de que dá provas sua pobreza retratada na comédia, claramente

109 Em grande medida, o esforço dos socráticos em filosofarem pelo recurso ao exemplo do mestre deriva, pelo que se pode medir, do exercício do método socrático a fim de darem à luz suas concepções próprias, segundo as famosas imagens do Sócrates alcoviteiro no *Banquete* de XENOFONTE (3.10) e do parteiro de PLATÃO, no *Teeteto*, 150c.

110 Sobre este engano e o caráter *sacrílego* do ensinamento do Pensatório, FREYDBERG (2008, p. 19-20).



apresenta-o entre os sábios que buscavam compreender o mundo *físico* e não entre os que acorriam a Atenas para vender suas aulas, como costumavam fazer os sofistas<sup>111</sup>. Essa distinção é importante. Encontram-se entre os ditos *physikoí* variadas referências ao *ar* como *substância material* do cosmos, uma opinião que parece ter sido posta em circulação primeiramente por Anaxímenes, último dos discípulos de Tales<sup>112</sup>. E o *mestre suspenso no ar* destaca com suas ações o que há em sua maneira de pensar que diz respeito às teorias destes *physikoí*.

De fato, a especulação chamada por Aristóteles de *física* pode ser caracterizada, segundo Detienne, por um processo de *despersonalização* e *desmistificação* dos eventos ditos *naturais* acerca, sobretudo, do cosmos e da sua origem, com o intuito de dizer a *verdade*<sup>113</sup>. A primeira chegada em Atenas das especulações sobre a *phýsis* deu-se com Anaxágoras, que era amigo e mestre de Péricles – mas parece ter sido seu aluno, Arquelaou, quem a instituiu na cidade, sendo Arquelaou costumeiramente tratado como mestre e amado de Sócrates<sup>114</sup>. Sem dificuldades, há a possibilidade de situar o *tópos* socrático como estando em dívida com aquelas investigações de Anaxágoras e Arquelaou, porém, ao que parece, a opinião defendida por Sócrates em *Nuvens* tem parentesco com a

111 Vale lembrar aqui uma anedota acerca de Tales, conservada por ARISTÓTELES, que nos relata a atitude do sábio diante daqueles que criticavam a filosofia, dizendo-a inútil devido à pobreza do milésio. Ao predizer, pelos seus estudos, uma abundante colheita de azeitonas, obteve um lucro volumoso, apenas para demonstrar que “é fácil aos filósofos enriquecerem, se o desejarem, não sendo isso aquilo que mais lhes importa” (ῥαδίον ἔστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ’ οὐ τοῦτ’ ἔστι περὶ ὃ σπουδαῖουσιν, *Política*, I.11, 1259a).

112 Cf. VANDER WAERDT (1994, p. 58; 61).

113 Cf. KIRK, RAVEN, SCHOFIELD (2010, p. 68-70), opinião que se aproxima do tipo de *laicização* do discurso mencionada por DETIENNE em seu estudo (2013, p. 45-55).

114 Segundo o testemunho de DIÓGENES LAÉRCIO, que não só apresenta Sócrates na sucessão de Anaxágoras e Arquelaou, como também lhe diz os motivos: “Segundo alguns autores Sócrates foi discípulo de Anaxágoras, e também de Dâmon, como afirma Aléxandros em sua obra *Sucessão dos Filósofos*. Por ocasião do veredicto contra Anaxágoras ele passou a ser discípulo de Arquelaou, o naturalista, de quem, a crer em Aristóxenos, foi amado” (Ἀκούσας δὲ Ἀναξαγόρου κατὰ τινας, ἀλλὰ καὶ Δάμωνος, ὡς Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς, μετὰ τὴν ἐκείνου καταδικὴν διήκουσεν Ἀρχελαίου τοῦ φυσικοῦ: οὐ καὶ παιδικὰ γενέσθαι φησὶν Ἀριστόξενος: DL.II.19).



de Diógenes de Apolônia<sup>115</sup>, outro dos alunos de Anaxágoras. Em face dos problemas que a biografia de Sócrates levanta, sobretudo quanto à sua sucessão teórica, poderíamos indagar: esse parentesco destacado pela comédia significaria que Sócrates possuía as ideias de Diógenes em alta conta à época de *Nuvens*, podendo ter sido mesmo seu discípulo? Ou as aproximações entre Sócrates e Diógenes são meramente um construto de poeta?

Não é ruim pensar numa resposta à primeira pergunta como provável, visto ter Diógenes florescido por volta do ano de 430, acrescido o já mencionado interesse de Sócrates pela *phýsis* e, por fim, a familiaridade entre a doutrina de seu suposto mestre Arquelaus e a de Diógenes. Mas deveríamos ponderar a última questão, e isso por duas razões: se de um lado tem a comédia uma necessidade intrínseca em exagerar aqueles que são *traços presentes* na vítima da caricatura, por outro seria inviável aproximar dela outros traços que lhe fossem estranhos, com a consequente perda do efeito risível para algo patente apenas ao próprio Aristófanes. A fim de a comédia alcançar sua finalidade, ela precisa traçar sua burla *de maneira plausível*, e é mesmo

115 Diógenes de Apolônia seguia, em suas investigações, certa adaptação do conceito de *noús* de Anaxágoras à sua concepção monista da substância primordial, elaborando uma teoria unitária do mundo, menos complicada, podendo ser aplicada à de seus predecessores. Isso porque a substância básica, para ele o ar, era aquilo que constituía todas as coisas existentes, aquilo em que se diferenciam e se identificam (fr. 2 DK). Se assim não fosse, ou seja, caso não tivessem a mesma essência, elas não poderiam se prejudicar ou ajudarem-se umas às outras, quer dizer, não haveria interação. Diz ainda que sem inteligência, *nóesis*, não seria possível, à substância original, se dividir de maneira a ter medida e estar disposta da melhor forma possível (*εὐρίσκοι ἄν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστόν κάλλιστα*, fr. 3 DK). Essa inteligência, segundo Simplicio, estaria implicada na substância básica: a partir das regularidades naturais, que impressionaram Diógenes, ele postulou uma inteligência divina como finalidade do mundo. Desse modo, a inteligência não pode ser entendida senão como um princípio divino da substância material, o ar, que fundamenta todas as coisas, isto é: *só há um* princípio material em que todas as coisas se identificam e se diferenciam *porque há inteligência*, o princípio teleológico que dispõe a diferença e a semelhança tendo em vista o *melhor* (fr. 5 DK). Como nada surge do que não é, pois *tudo está em tudo*, como dizia Anaxágoras, o ar tem sua origem na inteligência, ao mesmo tempo em que a inteligência tem o seu haver por meio do ar. *Aér* e *nóesis* são, portanto, atributos do fundamento de todas as coisas que são e que, por isso, diz respeito ao todo. O que vai aqui em resumo foi elaborado em detalhes por KIRK, RAVEN, SCHOFIELD (2010, p. 457-477).



por essa constatação que Vander Waerdt argumentou a fim de acentuar os paralelos entre o pensamento de Sócrates em *Nuvens* e as doutrinas de Diógenes<sup>116</sup>. No entanto, como no caso do pitagorismo aventado por Taylor<sup>117</sup>, não precisamos aqui tomar em alta conta a expressão de pensamentos de Diógenes pela boca do Sócrates cômico como se lhe fossem uma filiação teórica: basta ver que o ponto importante, para a comédia, é vincular o mestre do Pensatório ao tipo de estudo que desde Tales almejava depor o saber mítico, pois é este tipo de saber que será louvado pelas novas divindades. Uma vinculação que, no entanto, não é feita por acaso ou de modo impropriedade: ao contrário do que se poderia concluir sobre a segunda questão, articulando-a com a primeira, é bastante provável que Sócrates tenha se interessado pelas investigações dos físicos – um passado que reverbera inclusive em alguns testemunhos tanto de Platão quanto de Xenofonte<sup>118</sup>.

Desse saber socrático acerca da sutileza do pensamento parece, todavia, interessar a Estrepsíades somente aquilo que possa estar mais próximo às suas necessidades. O homem comum pensa a partir da *utilidade*. E seu pedido a Sócrates é que o faça aprender a falar (μαθεῖν λέγειν, v. 240), ensinando-o um daqueles dois discursos que é de posse do mestre (με δίδαξον τὸν ἕτερον τοῖν σοῖν λόγοιν, v. 245).

116 Cf. VANDER WAERDT (1994, p. 58; 61).

117 Cf. TAYLOR (1911, p. 129ss).

118 A passagem da autobiografia de Sócrates em PLATÃO (*Fédon*, 96a-b) é já uma referência clássica; em XENOFONTE, há uma passagem que indica certo interesse de Sócrates por questões físicas, que se todo modo ressalta aquele espanto que dá origem ao anseio por filosofar (*Banquete*, 7.4 – tradução de Pinheiro): “De facto, não é difícil encontrar uma coisa que nos surpreenda quando necessitamos dela; é até muito comum surpreender-nos com as coisas que estão ao nosso lado, como: por que é que a lâmpada dá luz só porque tem uma chama brilhante, mas o cobre que também é brilhante não dá luz, mas reflecte as imagens de outros objectos. Ou por que é que o azeite, apesar de líquido, aviva as chamas, enquanto a água, precisamente porque líquida, as apaga. Mas estas também são questões que, neste momento, não combinam com o vinho” (καὶ γὰρ δὴ οὐδὲ πᾶν τι σπάνιον τό γε θαυμασίοις ἐντυχεῖν, εἴ τις τούτου δεῖται, ἀλλ’ ἔξεστιν αὐτίκα μάλα τὰ παρόντα θαυμάζειν, τί ποτε ὁ μὲν λύχνος διὰ τὸ λαμπρᾶν φλόγα ἔχειν φῶς παρέχει, τὸ δὲ χαλκεῖον λαμπρὸν ὄν φῶς μὲν οὐ ποιεῖ, ἐν αὐτῷ δὲ ἄλλα ἐμφαινόμενα παρέχεται: καὶ πῶς τὸ μὲν ἔλαιον ὑγρὸν ὄν αὖξαι τὴν φλόγα, τὸ δὲ ὕδωρ, ὅτι ὑγρὸν ἐστὶ, κατασβέννυσι τὸ πῦρ. ἀλλὰ γὰρ καὶ ταῦτα μὲν οὐκ εἰς ταῦτόν τῳ οἶνω ἐπισπεύδει).



Para sua condição ignorante, os seres *mortos-vivos* que habitavam o Pensatório eram como os antigos *sophoí*, como Tales e Sólon que influenciaram a constituição política de suas cidades com sua sabedoria<sup>119</sup>, mas também como Protágoras e Górgias, estrangeiros que haviam enriquecido ao serem pagos pelos atenienses mais ricos a fim de μαθεῖν λέγειν. Ao homem não-iniciado, todos eram sofistas. Se para Platão, no século IV, apenas os últimos deveriam ser chamados de *sophista*<sup>120</sup>, para além do fato de que assim é dito terem se autointitulado, era porque a atividade que realizavam os diferenciava dos antigos *sophoí* em um ponto crucial: eram pagos para ensinar sua *sophía* – e com isso a *sophía* em si perdia o prestígio dos tempos de Tales e de Sólon, para encerrar-se em bajulação e falatório, como tantas vezes as comédias haviam criticado. Mas não se pode negar inclusive, como já vimos, uma tentativa de que a figura do sofista estivesse em grande medida atrelada ao papel corruptor da democracia, e que os *sophoí* fossem, então, concebidos como representantes de um tempo áureo. A diversidade de perspectivas é aqui ingrediente fundamental para o efeito cômico.

Será preciso, portanto, que o próprio Sócrates mostre ao velho rústico em que consiste a iniciação ao reduto do pensamento. A maneira pela qual ele irá apresentar seu ensinamento, antes de poder iniciar seu novo aluno, está em lhe demonstrar no que se fundamenta o distinto saber cultivado no Pensatório e que o justifica, no fim das contas. O procedimento socrático, todavia, relacionado a um método de conduzir o *lógos* em vista da natureza, do caráter e da alma do interlocutor, aporta-se em uma novidade *física* de efeitos *religiosos* imperdoáveis aos que lhe ouviam. O velho confuso, tanto quanto a audiência de espectadores da peça, terão ao fim a certeza de que para Sócrates trata-se de destituir de sua autoridade *as divindades honradas pela cidade* – o que significa dizer *destituir a cidade* de sua

119 Cf. DL (I.1.22-44; 2.45-67).

120 Cf. PLATÃO (*Protágoras*, 316d-317c).





autoridade no interior da escola socrática. O riso que aquelas cenas provocaram deve ter sido acompanhado de perto por uma sensação de desconforto com esse perigo, tal como Aristófanes soubera bem produzir em tantos outros momentos de sua arte.

## §6. A ATIVIDADE SOCRÁTICA: *DIÁLEXIS KAI PSYKHÉ*

Fica claro que a forma como Sócrates é conhecido pela gente comum, em seu ensino e em sua maneira de viver, decorre da opinião que não leva em consideração o saber que a fundamenta – um saber acerca da *phýsis* e do que lhe serve de *iniciação*. Tal fundamentação faz parte apenas do interior da casa socrática, como espaço em que ela vem à luz. Mesmo assim, também o discipulado, que percebe as sutilezas do mestre, não lhe sabe fundamentar. O discípulo, tendo apresentado algumas conclusões obtidas por Sócrates em suas investigações, como os casos da pulga e do mosquito (*Nuvens*, v. 144-164), limitou-se unicamente a mostrar a Estrepsíades os integrantes da escola e seus apetrechos no estudo, sem uma justificativa mais fundamental para tudo o que se faz ali. Cabe apenas a Sócrates *ele mesmo* dar a ver suas reais justificações, porque, no fim das contas, é sua *sophía* que fundamenta aquele *trópos estranho* tal como se vê institucionalizado pelo Pensatório. Constatamos outra vez a referida *integridade* entre pensamento e forma de viver, tão cara à atividade de Sócrates. No entanto, pelo que mais nos interessa, não parece haver paralelo possível entre os elementos do ensinamento socrático e o de outras figuras de referência à época. A admiração pelo tipo de homem que Sócrates demonstra ser é a prova fundamental de que em *Nuvens*, além dos elementos reunidos a ele para compor a personagem, a



intenção da representação cômica é o *Sócrates real* e não um mero construto ou compósito acerca do tipo do intelectual.

É, pois, hora de sermos introduzidos ao ensino de Sócrates a partir dele mesmo. Afinal, quem conduz o estilo do aprendizado é o líder do Pensatório, e o seu método tem início junto a τὰ θεῖα πράγματα: é com elas que se embrenha, é nelas que está a *maneira correta* pela qual se deve viver, com a qual se pode jurar. “Queres saber sobre as coisas divinas, de maneira clara e correta?” (βούλει τὰ θεῖα πράγματ’ εἰδέναί σαφῶς ἅττ’ ἐστὶν ὀρθῶς; v. 250). A questão feita por Sócrates é um convite ao seu ensinamento. Os deuses tradicionais dos poetas e da religião olímpica, diz ele, são *moeda* ausente no Pensatório (v. 248) – ratificando um seu desprezo pela poesia e pela religião cívica. Aqui também não se comercializa o saber – literalmente falando, as *moedas* estão ausentes da casa socrática. Dá-se a quem pede, desde que esteja disposto a assumir a vida de iniciado. Os leitores de Platão e de Xenofonte já estão acostumados a essa abertura de Sócrates aos interessados em aprender. Com a diferença de que em *Nuvens* o mestre recebe os seus em casa, ao invés de ir buscá-los à praça pública ou aos ginásios<sup>121</sup>. O lugar onde se realiza o ensinamento socrático acerca do divino e das coisas celestes é inegavelmente um antro religioso, distinto ou, mais ainda, avesso aos costumes da *pólis*. A atitude, por assim dizer, *apolítica* da casa de Sócrates, em estar à margem do interesse da cidade, acrescida daqueles traços dos Mistérios iniciáticos do Pensatório e rasgos *lacônicos* e pitagóricos de certas posturas de Sócrates e de seus achegados, aumentam as suspeitas do público quando da entrada em cena do coro de novas divindades.

<sup>121</sup> Em PLATÃO, a cena inicial de *Cármides* ilustra essa busca pelos jovens do tipo *kalós k’agathós*; em XENOFONTE, sobretudo o cerco a Eutidemo em *Memoráveis*, III, 8, retrata essa disposição socrática.



A postura socrática se faz, primeiramente, pela de questionador<sup>122</sup>. Dirigindo sucessivas indagações ao velho endividado, Sócrates parece conduzi-lo até o despertar de seu interesse por conhecer as deusas que sustentam a *sophia* do antro iniciático – desviando-o de sua intenção inicial, em aprender a técnica do *lógos*, para mostrar-lhe algo de maior valor, tal como seu discípulo havia dito que Sócrates fizera certa vez, ludibriando seus alunos famintos com peripécias (v. 175-79). Para conhecê-las, é preciso submeter-se à iniciação no ritual de sacrifício às deusas (v. 254-260; 270). Deitado no leito sagrado (τὸν ἱερὸν σκίμποδα), o neófito deve colocar a coroa, guardar silêncio e ouvir a prece às Soberanas Divindades: Ar incomensurável, Éter claríssimo, Nuvens portadoras do trovão e do raio (v. 264-5). As divindades supremas aqui são três<sup>123</sup>, todas aparentadas com aquela *substância material* que compõe o mundo na visão de Diógenes, mas também de Arquelaou. À evocação de Sócrates, o coro de novas deusas faz sua entrada em cena – a princípio, pelo ressoar da anunciação; depois, em sua materialidade.

É no primeiro momento ainda (v. 275-312) que elas entoam um canto sobre seu lugar entre os deuses e sobre sua determinação em seguir para Atenas, lugar dos sacrifícios e dos mistérios de Dionísio, o deus do teatro. Tais deusas se comprazem com a reverência dos atenienses aos rituais ocultos e iniciáticos, claramente sugerindo aqui o espaço de abertura para essas novas divindades que Atenas

122 Todas as falas de Sócrates, desde o instante em que Estrepsiades pede ao mestre para que desça do cesto e lhe ensine o que ele deseja, são interrogativas, construídas, casual ou propositalmente, para conduzi-lo ao anseio por ser iniciado nas deusas do Pensatório (*Nuvens*, v. 238-254). Esse propósito em conduzir o interlocutor por meio de perguntas e respostas será destacado aqui como a maneira da *elocução* (*diálexis*) de Sócrates, que depois aparecerá na origem dos *Lógoi Sokratikói* (adiante, capítulo 4).

123 DOVER (1968, p. 134; 240) indica de que modo em *Nuvens*, mais à frente (v. 1234), o trio de deuses citadinos remonta a certa configuração dos deuses originários em Hesíodo, em número de três, ao que a inserção aqui de três novos deuses não parece ser casual. De todo modo, vale destacar que no Sócrates dos socráticos há a referência insistente a pelo menos três divindades fundamentais à sua atividade: Éros, Apolo e o *daímon* pessoal – *daímon* que em Euclides aparece como sendo duplo: o sono e a morte; cf. BRANCACCI (2005).



propiciava. Aos olhos da peça, não há como negar à cidade a vivência religiosa dos Mistérios, que estaria como que tornando possível a outras divindades ocuparem o espaço dos deuses olímpicos, tal como faziam as Nuvens virgens, ao subirem do pai Oceano até o pico das montanhas mais altas (v. 275-80). Esse espaço de abertura, no entanto, não demorou a ser maculado por certas ideias ímpias, como as de Anaxágoras e de Protágoras, vítimas de processo de impiedade durante a última metade do V século<sup>124</sup>. Sócrates não evoca aqui senão as potências naturais abrigadas, escondidas, subentendidas na mitologia épica. As Nuvens, portadoras do trovão e do raio, seriam, por assim dizer, a manifestação *física* e *secular* da imagem mitológica de Zeus.

Ao som do trovão das divindades, Estrepsíades sente seu intestino reverberar, jocosa aproximação com o temor em ouvi-las e os efeitos da iniciação a que está sendo submetido. O rústico ignorante quer saber, por Zeus, quem detém tamanho poder, ao que Sócrates indica serem elas as *grandes deusas dos homens ociosos*, conferindo a seus devotos sobretudo *saber* (γνώμην), *eloquência* (διάλεξιν) e *inteligência* (νοῦν, v. 317). Só de ouvi-las, diz Estrepsíades, sua alma (ψυχή) esvoaça, ansiando por falar sutil e discursar sobre fumaça (καπνοῦ). Mais uma vez, o poder das Nuvens alcança o iniciante, na parte humana que mais se assemelha ao poder divino. A insistente vinculação entre os três atributos *divinos* e a alma *humana* percorrerá todo o processo da educação de Estrepsíades, de modo que o primeiro momento a que se deve submeter a alma é ao encontro com as verdadeiras deusas. E já aqui o terrível de sua voz em trovão cederá espaço à beleza feminina de sua aparição. Parecem *mulheres mortais* (θνηταῖς εἶξαι γυναῖξιν), porque as Nuvens possuem a capacidade de se tornar semelhantes à natureza daqueles a quem encontram, revelando-a (ἀποφαίνουσαι τὴν φύσιν, v. 352). Sócrates apresenta essa

<sup>124</sup> Sobre os processos de impiedade movidos contra intelectuais, ver IMPERIO (1998, p. 118-129).



verdade a Estrepsíades por meio de indagações, levando-o a evocar a experiência do senso comum com o fenômeno das nuvens para permitir uma conclusão mais didaticamente inferida.

Já então não será difícil perceber de que maneira o método de Sócrates está assentado sobre o poder das Nuvens, suas divindades. Kierkegaard ressaltou há tempos quão decisiva era a imagem das divindades para a explicação do método de Sócrates<sup>125</sup>. A vinculação aqui entre deusas e sacerdote faz destacar o mecanismo do sacerdócio, determinado pela vacuidade do *lógos* considerado em si mesmo. Vacuidade, no entanto, que não é negativa, pois espelha em sua ausência de personalidade a própria natureza do que está a representar. É quase uma teoria sobre o *lógos* o que se desprende dessa imagem de Aristófanes: o discurso, vazio em si mesmo, ganha *semelhança* – diríamos hoje, *referência* – com o que é dito, de modo que sua natureza plástica torna possível modelá-lo segundo a natureza do assunto. A quem saiba ler a peça em toda a sua simbologia, a periculosidade do que Estrepsíades deseja aprender junto ao Pensatório vai indicada exatamente pela instauração das (novas) divindades, no instante em que ela aponta para o poder que há no *lógos* de plasticamente se adaptar ao assunto, seja moral ou imoral.

Podemos condensar a imagem aristofânica nos seguintes termos: os homens ociosos que não trabalham a terra, diz Sócrates, deixam a língua solta, lançando palavras ao vento, ou ainda, jogando conversa fora, sobretudo ao discursarem acerca de nada, porque se mostram ausentes das preocupações da vida real, regida pelo trabalho e pelo culto aos deuses. Por essa ausência, dedicam-se ao *lógos* pelo *lógos*, ludibriando com artimanhas discursivas os menos dotados de refino acerca das novas ideias sobre coisas celestes, dadas então como manifestações divinas. Nesse ponto, as Nuvens, enquanto deusas soberanas dessa gente, ao destituírem a autoridade de Zeus

125 Sobre tudo KIERKEGAARD (1991, p. 108-120).



como senhor dos céus, simbolizam ao mesmo tempo a vacuidade da mitologia oficial e a de seus próprios servos, apontando no fim das contas para o vazio de todo e qualquer discurso. A fragilidade do *lógos* é também sua força – uma capacidade intrínseca de manifestar a *natureza* de quem lhe diz e lhe ouve, natureza que é seu modo de ser, seu *trópos*, manifestação da *psykhé* enquanto espaço que determina quem se é, cujas ações formam seu *éthos*. Este poder do *lógos* em fazer manifestar a natureza da *psykhé* por meio de um trazer à tona seu *trópos* encontra, nas Nuvens, sua simbólica mais abrangente, enquanto capacidade humana inspirada pelo divino.

De fato, as Nuvens são novidade em matéria de divindade: elas depõem os olímpicos de sua autoridade – sobretudo Zeus, substituído pela materialidade da força operante das nuvens no céu. Estrepsíades vê-se aflito. *Estas, e só estas, são para ti divindades. Todo o resto é conversa fiada*, afirma Sócrates (αὐται γάρ τοι μόναι εἰσι θεαί, τᾶλλα δὲ πάντ’ ἐστὶ φλύαρος, v. 375), deduzindo desta norma aquilo mesmo que o velho endividado parece não acreditar ser verdade: “Zeus não existe!” (οὐδ’ ἔστι Ζεὺς, v. 367). Para responder à incredulidade de Estrepsíades, Sócrates irá ensiná-lo com *grandes provas* (μεγάλοις δὲ σ’ ἐγὼ σημείοις αὐτὸ διδάξω, v. 370): são as Nuvens que chovem e não Zeus, pois de modo algum Zeus poderia chover, tropejar ou relampejar sem nuvens. Zeus *precisa* da natureza para se manifestar, e sendo assim, a própria *phýsis* se confunde com a divindade – ou antes, a *phýsis*, como âmbito material, *visível*, ganha predominância sobre o *invisível* mundo dos deuses, como âmbito dos costumes da cidade. Os deuses todos, Zeus incluso – agora se entende – não são *moeda de troca* na casa de Sócrates: como se fizesse referência à discussão tipicamente sofisticada, pode-se dizer que aqui o *nómos* cede à *phýsis*, ou seja, os costumes religiosos da cidade são substituídos



pelas forças naturais como divindades supremas<sup>126</sup>. Estrepsíades aceita a novidade, apelando, contudo, ao deus da *revelação profética*: “Por Apolo, com tal argumento provaste muito bem essa teoria” (νή τὸν Ἀπόλλω τοῦτό γέ τοι δὴ τῷ νῦν λόγῳ εὖ προσέφυσας, v. 373). As consequências dessa deposição se farão sentir logo em seguida, ao concluir que reina em lugar de Zeus o *Tornado etéreo* (αιθέριος Δίνας, v. 380), o princípio supremo das Nuvens. O mesmo que havia sido, vale lembrar, a causa primordial dos seres em Anaxágoras, mestre de Diógenes e de Arquelaus.

Estrepsíades, contudo, não parece totalmente convencido de estar o deus soberano destituído assim de seu reinado onipotente, a depender das Nuvens para o uso dos poderes celestes que lhe foram atribuídos pelos poetas. Como confiar (πιστεύειν) em tais afirmações? Aqui se realiza um aspecto da elocução de Sócrates que veremos se realizar também junto aos socráticos: o de tomar o interlocutor como ponto de partida para a argumentação (ἀπὸ σαυτοῦ ἔγωγε διδάξω, v. 385), para lhe extrair maior assentimento e comprometimento<sup>127</sup>. É preciso, assim, que Estrepsíades atente para seu próprio funcionamento intestinal, a ver como ao final a produção de gazes no homem se assemelha àquele processo de trovejar das nuvens. O que se acreditava

126 *Cede* em sentido oposto ao que entendia Protágoras, segundo a estória narrada por ele no diálogo homônimo de PLATÃO, em que o *nómos* da cultura humana e de suas leis supera a brutalidade e selvageria da *phýsis* (Protágoras, 326d). A referência é interessante porque, bem compreendida, a visão das leis, feitas pelos homens, como superação do estado brutal da natureza é o prelúdio, avalia GUTHRIE, de uma *avaliação ateísta*, que também apresenta os deuses como criação humana (2007, p. 69), a poderem, no fim das contas, ser moeda de troca para as situações políticas – o que reforça ainda mais a referência cômica a uma inversão socrática daquilo que Protágoras propunha.

127 O'REGAN argumenta que o apelo ao interlocutor pontua de maneira ambígua as implicações da *διáλεξις* socrática, ao mesmo tempo em que reverbera um testemunho do influxo oracular de Delfos e seu *conhece-te a ti mesmo*, tornando em objeto de troca o limite que a sentença de Delfos impõe ao conhecer humano: porque se segue tão fundo no conhecimento de si que o próprio *cosmos* passa a ser representado como sendo um corpo humano (1992, p. 57-8). Não acredito ser possível, contudo, tomar esse apelo ao interlocutor segundo esta última alegação, porque o desaranjo estomacal serve de analogia para que o velho compreenda o que ocorre com as Nuvens no céu, e não para que se resuma o fenômeno celeste a um princípio de explicação humano – bem ao contrário: são as Nuvens que revelam a *phýsis* do homem.



serem os poderes da divindade, a castigar os desafetos fulminando-os com raio (v. 398-402), não passa de um tipo de fenômeno tão natural quanto os gases produzidos pelo corpo humano, independentemente de sua vontade. À crença *mitológica* em um julgamento moral, Sócrates contrapõe a ausência, por assim dizer, *fisiológica* de moralidade a partir do recurso à experiência de seu interlocutor. Estrepsíades aprendera tão bem o método que chega a adotá-lo ao final, ao trazer para si, em experiência análoga, o surgimento do raio (v. 408-411). A força da persuasão de Sócrates encontra-se na possibilidade que o seu interlocutor tem de verificar, na prática e pela própria vivência, aquilo que está sendo dito com o *lógos*. A nova ideia deve passar pelo crivo da crença pessoal (*πιστεύειν*), confiança que o fará ser aceito pela nova tríade de divindades – *Caos, Nuvens, Língua* (τὸ Χάος τουτὶ καὶ τὰς Νεφέλας καὶ τὴν γλῶτταν, τρία ταυτί; v. 424). Em última análise, é em referência ao *si mesmo* do interlocutor, à sua *alma* (*psykhé*), que os argumentos e a elocução de Sócrates (*diálexis*) encontram sua eficácia, com o intuito de produzir *confiança* ou, retoricamente falando, *persuasão*, como ficará claro à frente.

Chegamos, pois, ao núcleo do que seria o ensinamento socrático em *Nuvens*, relativo a suas divindades e seu propósito. Para receber o novo discípulo, o coro de deusas faz por mostrar a Estrepsíades no que consiste a alma exemplar do homem ávido pela sabedoria que elas são capazes de oferecer. A descrição é digna de uma citação completa.

T10. ὦ τῆς μεγάλης ἐπιθυμήσας σοφίας ἄνθρωπε παρ' ἡμῶν, ὡς εὐδαίμων ἐν Ἀθηναίοις καὶ τοῖς Ἑλλήσι γενήσῃ, εἰ μνήμων εἶ καὶ φροντιστὴς καὶ τὸ ταλαίπωρον ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ, καὶ μὴ κάμνεις μῆθ' ἐστὼς μῆτε βαδίζων, μῆτε ῥιγῶν ἄχθει λίαν μῆτ' ἀριστᾶν ἐπιθυμεῖς, οἴνου τ' ἀπέχει καὶ γυμνασίων καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων, καὶ βέλτιστον τοῦτο νομίζεις, ὅπερ εἰκὸς δεξιὸν ἄνδρα, νικᾶν πράττων καὶ βουλευῶν καὶ τῇ γλῶττι πολεμιζῶν.





Ó homem ávido de aprender conosco a suprema sabedoria! Como serás feliz entre gregos e atenienses se, de fato, possuis boa memória e se dedicas ao pensamento, se tua alma é das que resistem às dificuldades, se não te adoeces nem ao estar de pé nem ao caminhar longamente, se não te incomoda o frio em excesso, se aceitas privar-te de almoçar, se te absteéns do vinho, de ginásios e de outras estultices, e se, como é próprio de um homem à direita, compreendes que o melhor é vencer os demais, seja pela ação, seja pela deliberação, seja pelos embates de língua. (v. 412-19)

Não se pode negar que muito dessa terminologia usada em *Nuvens* mostrar-se-á cara ao que depois conheceremos sobre a *filosofia* de Sócrates por meio dos socráticos. O bem supremo ou o melhor (βέλτιστον), ao ser identificado com o emprego da *diálexis* para obter vitória no embate de discursos, revela-se a suprema sabedoria (μεγαλή σοφία), embora desta não se possa abolir o caráter, ou o tipo de *psykhé* que o homem que a deseja deva possuir<sup>128</sup>. Não é difícil perceber, ainda, que as características descritas da *psykhé* anunciam qualquer coisa dos textos dos socráticos, seja ao descrever o modo de ser de Sócrates, similar ao já referido pelas próprias deusas em sua primeira fala (T8), seja ao propor a busca ávida do rústico pela sabedoria como análoga àquela que Sócrates fazia por realizar, por exemplo, na *Apologia* de Platão (20a-d). Não obstante, vale indicar que, na exortação do coro, *suma sabedoria* e *supremo bem* parecem se implicar, o primeiro como caminho e condição para o segundo – traduzindo-se em termos de *vitória* na ação e na deliberação, além de nas disputas discursivas (νικᾶν πράττων καὶ βουλευῶν καὶ τῇ γλώττῃ πολεμίζων).

Acena é deveras sucinta, mas plena de significados. Estrepsíades é convidado pelas deusas a lhes fazer um pedido (v. 427), porém

128 Dos socráticos, aquele que mais se aproxima dessa caracterização é Euclides, que foi criticado inclusive pelos demais discípulos como sendo ávido debatedor erístico, mas que ansiava, ao contrário, demonstrar através da refutação que o Bem supremo era indizível; cf. adiante, capítulo 5.



apenas depois de confirmar junto ao seu sacerdote o juramento que deve ser feito, a partir de agora, em nome das novas divindades. O assentimento do velho ao juramento (v. 425) ressoa aquele referido compromisso vital com o saber. Mas para falar a verdade, Estrepsíades trazia em si a centelha da corrupção moral, o que fica patente em suas intenções: ao poder pedir todo o bem supremo, pede-lhes apenas vir a ser o melhor dos gregos no utilizar o *lógos* (τῶν Ἑλλήνων εἶναί με λέγειν ἑκατὸν σταδίοισιν ἄριστον, v. 429). Sendo as Nuvens detentoras desta habilidade – afinal ela é só uma parte do bem mais elevado – sua resposta não poderia ser senão “no que depender de nós, serás isso” (ἀλλ’ ἔσται σοι τοῦτο παρ’ ἡμῶν, v. 431).

Se a suprema sabedoria envolve o que é melhor ao homem, o velho rústico a despreza pelo anseio em aprender a discursar. Ou antes, deseja apenas uma parte. É seu interesse privado, inflamado por uma centelha de injustiça, que se esclarece na fala seguinte de Estrepsíades. Novamente, a grandiosidade da promessa feita pelas deusas (“De hoje em diante, não haverá na Assembleia ninguém que veja aprovadas mais propostas do que tu”; ὥστε τὸ λοιπὸν γ’ ἀπὸ τουδὶ ἐν τῷ δήμῳ γνώμας οὐδεὶς νικήσει πλείονας ἢ σύ, v. 432) é restringida pelo rústico a uma parte irrisória, que a torna no fundo insignificante – periculosa no pior dos casos – devido à injustiça presente em sua alma (“não quero poder dizer grandes coisas, não desejo nada disso, mas sim virar do avesso a justiça, em meu proveito, e livrar-me dos credores”; μὴ μοί γε λέγειν γνώμας μεγάλας: οὐ γὰρ τούτων ἐπιθυμῶ, ἀλλ’ ὅσ’ ἐμαυτῷ στρεψοδικῆσαι καὶ τοὺς χρήστας διολισθεῖν, v. 434).

Dada a insistência com a qual Aristófanes apresenta seu Estrepsíades carregado em tons de injustiça ao longo da peça, parece pouco provável que sua audiência (ou seus leitores) não entendessem esse *trópos* como causa provável da decadência que *Nuvens* reproduz. Junto a isso, a impressão que se alimenta é a de que, embora seja explicitamente indicado que o velho só deseja tirar vantagens pessoais



e privadas do ensinamento do Pensatório, Sócrates e suas deusas tornam-se cúmplices daquela injustiça no momento em que aceitam ensiná-lo, mesmo que prevendo suas intenções. Aquela caracterização da casa de Sócrates como um mundo à parte ao da *pólis* implica, nesse caso, que pouco importa ao mestre do Pensatório o uso que se fará daquilo que ele se propõe a ensinar. E nisto, quero crer, encontra-se a significação da crítica do poeta ao que está a representar em sua comédia. A denúncia da injustiça na alma do velho vem sem dúvidas acompanhada pela denúncia da injustiça na qual os homens de estudos incorrem ao ensinar toda a gente que chega, sem qualquer preocupação com seus interesses mesquinhos, como os alimentados por tipos da laia de Estrepsíades, que despreza inclusive o que há de melhor no saber.

É possível ver, na próxima cena, a nova configuração dessa última denúncia apontada acima. Quando Estrepsíades entrega-se em sacrifício como um chouriço (v. 439-56) às Nuvens, que voltam a reafirmar a grandeza da sua proposta e sua promessa de ensino, seu fiel sacerdote será incumbido de iniciar o velho a partir de procedimentos que poderiam denotar certa intenção em lhe modificar os interesses injustos, após iniciado:

Τ11. ἀλλ' ἐγχείρει τὸν πρεσβύτην ὃ τι περ μέλλεις προδιδάσκειν, καὶ διακίνει τὸν νοῦν αὐτοῦ καὶ τῆς γνώμης ἀποπειρώ.

Vamos, mãos à obra, prepara o velhote para a iniciação no ensino, sacode-lhe a inteligência e experimenta-lhe o saber. (v. 476-7).

A missão de Sócrates é, pois, a de fazer manifestar a natureza de Estrepsíades por meio do *lógos*, tal como as próprias divindades faziam com quem encontrassem. Cabe-lhe conduzir o iniciado a manifestar-se durante o ensino, e o meio de fazê-lo era dirigir-se ao seu *saber e inteligência* valendo-se do *lógos*. Se pensarmos que neste momento as deusas descrevem o tipo de atividade desenvolvida por Sócrates, teremos em exercício aqueles três poderes (γνώμη, διάλεξις



e νοῦς) que elas conferiam a seus ministros, todos implicados no processo de *iniciação ao ensino* (προδιδάσκειν). Uma tal disposição atesta a favor de Sócrates e de sua escola, uma vez que indica certa tentativa de fazer com que, pelo *lógos*, o aluno iniciado chegue ao final do processo no mínimo *sacudido* em suas crenças ou mesmo em suas intenções. Se houve, pois, cumplicidade com a injustiça de Estrepsíades, poderíamos dizer que ela provavelmente deveu-se à ingenuidade dos que acreditavam poder modificar as almas de quem se lhes submetia ao ensino.

A primeira indicação desta disposição de Sócrates resgata o compromisso que já antes havia sido exigido entre a alma e o *lógos*.

T12. ἄγε δὴ κάτειπέ μοι σὺ τὸν σαυτοῦ τρόπον, ἵν' αὐτὸν εἰδῶς ὅστις ἔστι μηχανὰς ἤδη ἔπι τούτοις πρὸς σέ καινὰς προσφέρω.

Anda, diga-me tu sobre teu próprio modo de ser, para que eu, depois de vê-lo como é, mande agora mesmo avançar contra ti umas artimanhas. (v. 478-80)

Aristófanés mostra, nesse passo, a indicação mais essencial do que seria a *sophía* socrática, que faz com que toda a encenação que estamos vendo se torne compreensível: se o mestre do Pensatório, sacerdote das deusas do *lógos*, possui ao menos um daqueles três poderes por elas conferidos, o da *diálexis*, ele está em, ao proceder por questionamentos, ser capaz de revelar o modo de ser do interlocutor, aquilo a que ele se habituou a pensar e a fazer e que se evidencia pelas respostas oferecidas ao questionamento, com o intuito seguinte de lhe sacudir ou de lhe mover a alma por meio de certas artimanhas. Se reunirmos o que foi visto até aqui, é possível dizer que Sócrates desde o início mostrou ser necessário, àquele que investiga, partir do estudo sobre *tà metéora prágmata* (T9) para aproximar sua *psykhé* das deusas, que lhe são afins, porque afinal as coisas celestes são *tà theía prágmata*. Com isso, a *psykhé* se revela mais claramente, quando pelo seu próprio *tropos* o investigador encarna a natureza do que está a



conhecer, como se à alma estivesse destinado o caminho para cima, atraída pela semelhança com as divindades etéreas.

Mas se a investigação que Sócrates realiza segue essa assimilação entre *sujeito* e *objeto*, por assim dizer, durante a relação de ensino o processo de assimilação se estabelece entre a *psykhé* do discípulo e a do mestre, em que aquele revela seu *trópos* enquanto este avança sua *diálexis*<sup>129</sup>. Nesse intercurso discursivo, a partir do que pode chegar a ser visto (*εἰδώς*) do *trópos* de seu interlocutor, o mestre fará as perguntas cuja intenção, no fim das contas, está em executar a determinação da divindade (T11). O ensino molda-se, mais propriamente, a partir da relação sujeito-sujeito. As maquinarias de Sócrates induzem Estrepsíades a supor, por um momento, que seria tomado de assalto (*τειχομαχεῖν μοι*, v. 482), como uma cidade sitiada pelo inimigo. Se lembrarmos o modo pelo qual o velho entendia poder valer-se ele mesmo do *lógos*, a fim de *pôr abaixo a argumentação contrária*, então não seria de todo errado seu sentimento de ver-se no fim pego em dificuldade por meio do próprio *lógos* que anseia aprender. Eis a parte da *μεγαλή σοφία* pela qual o endividado realmente demonstra ter interesse. Mas esta é apenas uma parte do *melhor* (*βέλτιστον*) que era oferecido no interior do Pensatório: para Estrepsíades, é a parte que lhe cabe, segundo sua própria natureza.

Toda essa descrição não parece senão representar aquilo que depois os discípulos de Sócrates tentarão realizar, bem como justificar<sup>130</sup>. Se tomarmos o testemunho de Platão como exemplo<sup>131</sup> da

129 Relação que aparecerá, nos socráticos, como determinada pela erótica profuzida por Sócrates através do discurso; cf. adiante, capítulo 6.

130 Veremos no próximo capítulo de que maneira Sócrates atribuía ao grupo socrático uma espécie de prática *erística*, configurada como um processo de refutação sem qualquer finalidade além do anseio por refutar. Contra essa atribuição, Platão parece ter se voltado em seu *Eutidemo*, principalmente no momento em que Sócrates se põe a justificar sua prática (278c-282d).

131 Na segunda parte deste estudo, enfocar-se-á a mesma descrição do método socrático a partir do que dele nos deixou Xenofonte e como os demais socráticos valeram-se desse procedimento.



maneira como desde Vlastos passou-se a descrever o dito método de refutação (*élenkhos*) de Sócrates, é possível observar que aquela sua prática questionadora se assemelha de certo modo à apresentação que fizemos da eloquência (*diálexis*) socrática em *Nuvens*. Segundo o estudo de Vlastos (falamos de seu artigo *The Socratic Elenchus: Method is All*, de 1983, citado aqui a partir da tradução feita em *Refutação*, de 2012):

O *élenkhos* socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor, sendo considerada refutada somente se sua negação for deduzida a partir de suas próprias crenças. (2012, p. 21).

Diante disso, conclui Vlastos, o *élenkhos* (a) é uma busca; (b) essa ‘refutação’ não é um fim em si mesma, pois se fosse seria uma erística; e (c) “isto é o que para Sócrates foi a filosofia”. Embora esse método resuma a filosofia de Sócrates para Vlastos – exagero que se encontra já no subtítulo do artigo: “method is all”, e que na verdade é invalidado por (b), pois a filosofia de Sócrates *não pode ser só o seu método*, com risco de o considerarmos um erístico –, o que caracteriza seu filosofar é uma busca por verdades morais, ou pelo *melhor* (βέλτιστον) a ser feito, pelo modo correto de se viver (2012, p. 23-24). Essa busca é feita por meio de perguntas breves e com o comprometimento do interlocutor, pois não estava implicado no método socrático apenas o exame de proposições, mas de vidas (2012, p. 28). Sobre esse aspecto, um passo de *Protágoras* citado pelo autor é deveras explícito: “Não, disse eu, não é a um ‘se desejas’ e um ‘se te parece’ que eu pretendo refutar, mas tu e eu. Prefiro dizer ‘eu e tu’ pois penso que o *lógos* será testado da melhor maneira se deixares de lado esse se” (μή μοι, ἦν δ’ ἐγώ: οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ ‘εἰ βούλει’ τοῦτο καὶ ‘εἴ σοι δοκεῖ’ ἐλέγχεσθαι, ἀλλ’ ἐμέ τε καὶ σέ: τὸ δ’ ἐμέ τε καὶ σέ’ τοῦτο λέγω, οἰόμενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ ‘εἴ’ ἀφέλοι αὐτοῦ;



PLATÃO, *Protágoras*, 331c). Contudo, a melhor descrição e justificativa para o exercício da refutação, sem dúvidas, encontram-se na *Apoloogia*:

T13. εἰ οὖν με, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τούτοις ἀφίοιτε, εἵπομι' ἂν ὑμῖν ὅτι 'ἐγὼ ὑμᾶς, ὡ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτω ἂν αἰεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἶωθα, ὅτι 'ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοὶ ἔσται ὡς πλείστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;' καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῆ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ' ἄπειμι, ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτῆσθαι ἀρετὴν, φάναι δέ, ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος.

Se, pois, me deixásseis ir com esta condição, eu vos responderia: 'Homens de Atenas, respeito-vos e amo-vos, mas antes me deixarei convencer pelo deus do que por vós e, enquanto respirar e for disso capaz, não cessarei de filosofar nem de vos exortar, mostrando-vos o caminho'. E, sempre que me aconteça encontrar algum de vós, dir-vos-ei, como costume: 'Oh homens valorosos, sendo atenienses da maior cidade e mais honrada pelo poder e pelo saber que qualquer outra, não vos envergonhais, por isso, de considerar as riquezas, a reputação e a honra, como se fossem mais que o pensamento, a verdade e a alma?'. E, se algum de vós discordasse e dissesse que considerava, não o deixaria ir embora e havia de interrogá-lo, examiná-lo e tentar refutá-lo. E se me parecesse que não tinha alcançado a excelência, embora o afirmasse, havia de envergonhá-lo, por dar valor ao que menos importa e por cuidar mais do que menos presta (Platão, *Apoloogia*, 29d-30a – tradução de Santos, com modificações).

O exercício que vincula o questionamento do interlocutor com o exame e a refutação (ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω) está inserido num contexto cuja proposta exortativa indica a excelência da alma como finalidade última da atividade filosófica. Sem tê-la alcançado, ele se recusa a encerrá-la (μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν).



Em outras palavras, ou parafraseando Vlastos, *method isn't all*: a proposta da exortação para o cuidado da alma é, pelo que se lê em *Apologia*, aquilo que para Sócrates realizava de fato a sua filosofia, vinculada antes de tudo a uma missão divina. Teve razão Dixsaut, nesse ponto, ao mostrar que o procedimento do élenkhos, em relação ao conjunto de crenças morais descrito por Vlastos, não se restringe a uma substituição de crenças falsas por verdadeiras, mas em direcionar seu interlocutor para a necessidade de se ver livre de quaisquer crenças que não lhe sejam um conhecimento capaz de modificar a vida em termos de excelência. “Se existe uma finalidade ‘pessoal’ [no élenkhos], ela não consiste somente em refutar crenças falsas, mas em fazer reconhecer o poder do saber e do *lógos*: é esse reconhecimento, ou desconhecimento, que determina inteiramente uma maneira de viver” (DIXSAUT, 2012, p. 61).

Em sua crítica, Dixsaut valeu-se das indicações de Robinson (1953), e em especial do estudo de Dorion (2010) que procura mostrar em que medida a noção de Vlastos do *élenkhos* socrático deriva de Aristóteles<sup>132</sup>. De todo modo, como veremos no capítulo sobre os *Lógoi Sokratikoí*, não é estranho ao contexto socrático uma relativa padronização do procedimento do mestre, de forma que a crítica que se faz ao atribuir a Platão análises e padrões aristotélicos nesse caso não se justificaria de todo<sup>133</sup>. É possível encontrar em Xenofonte, inclusive, algumas indicações de procedimentos que envolvem o contexto da refutação, segundo a finalidade exortativa. Como veremos (§15), foi Rossetti (2015) quem propôs uma análise sobre essas indicações a partir das indicações de Xenofonte. Por ora, e em proximidade com o que *Nuven* faz por retratar, retemos esse contexto exortativo, a envolver

132 O artigo de DORION (1990) leva DIXSAUT (2012, p. 65) a concluir que “de qualquer maneira que alguém a considere, parece, então, que a noção de élenkhos conduz a Aristóteles”. Sobre o élenkhos em ARISTÓTELES, ver *Primeiros analíticos* (II 66b11) e *Refutações Sofísticas* (165a34; 167a 23-28; 174b19-33).

133 Crítica feita, por exemplo, por ALMEIDA (2015, p. 235). Sobre o *padrão* dos *Lógoi*, ver adiante, §15.





o processo da refutação, por ser o que mais se adequa ao tipo de vinculação feita pelo mestre do Pensatório entre sua *diálexis* e a *sophia* sobre as coisas divinas. Também aqui a iniciação de Estrepsíades é uma *ordem* dos deuses.

Dentre os elementos exigidos para a iniciação de Estrepsíades, a *diálexis* socrática precisa revelar, como as deusas haviam requerido, se o velho tem ou não boa memória. Para Estrepsíades, sua memória é seletiva: lembra-se dos que lhe devem e não de suas dívidas (v. 484-5), e seu comportamento mnemônico revela traços da sua injustiça. Bastante difundidas à época, as técnicas de memorização acompanhavam, segundo Detienne, os desenvolvimentos laicos do *lógos*: isso porque, se antes a memória era considerada dom divino, inspiração das Musas, como na épica de Homero e Hesíodo, agora ela se tornava fruto de aprendizado, como entre os sofistas<sup>134</sup>. Não se deveria ver aqui, no entanto, indícios sofisticos nessa exigência das divindades: ao contrário, a questão socrática dirige-se a um aspecto da natureza do aluno que não é ensinável, mas que ele precisa possuir, e cuja ausência, identificada em Estrepsíades, será determinante para Sócrates dispensá-lo como incapaz. Não se trata de uma técnica que poderia suprir alguma deficiência natural, mas de uma escolha de certo tipo de homem, como o Sócrates da *República* dizia ser preciso encontrar na natureza do filósofo (Platão, *República*, 486d), e como Isócrates, espécie de retórico socrático, defenderá como elemento importante para educar um discípulo (*Contra os Sofistas*, §10; *Antídosis*, §189).

O segundo elemento, ter ou não aptidão natural para aprender (ἔνεστι δῆτα μανθάνειν ἐν τῇ φύσει, v. 486), oferece também boas observações sobre o ensino. Se no primeiro caso, o da memória, a *diálexis* não pode se realizar porque dela depende a boa ligação entre

134 Para as semelhanças técnicas e de finalidade no domínio do *lógos* entre retóricos e sofistas, sobretudo no que diz respeito à memória, ver DETIENNE, 2013, p. 130-3.



o dito e a lembrança de dizê-lo, entre o discurso e o compromisso (mnemônico) com o que se disse – numa vinculação entre *diálexis* e *psykhé* que provoca o efeito de o interlocutor poder ser afinal persuadido ou refutado –, no caso da aptidão natural para aprender, ou seja, com relação à própria natureza do aluno, o papel do ensino é posto em questão. Afinal, como desenvolver bem aquilo para o qual um homem se mostra incapaz?<sup>135</sup> O ponto mais decisivo na limitação do ensino está em ser o aluno inapto para aprender o que se ensina, ressaltando mais uma vez o valor dado à *phýsis* do aluno, em termos de capacidade. Ao final das lições, Estrepsíades mostra que sua propensão à injustiça o impede de verdadeiramente assimilar as coisas que Sócrates está a lhe apresentar, constringendo-o a dificuldades decorrentes de sua natureza ignorante (ἄνθρωπος ἀμαθῆς οὕτωσι καὶ βάρβαρος, v. 492). É o que Sócrates evidenciará logo após a parábase: “*nunca vi homem algum tão rústico como esse, tão incapaz, tão à esquerda e tão esquecido!*” (οὐκ εἶδον οὕτως ἄνδρ’ ἄγροικον οὐδένα οὐδ’ ἄπορον οὐδέ σκαιὸν οὐδ’ ἐπιλήσιμονα, v. 628-9)

Sócrates sai revoltoso do ensino intramuros porque o tipo que havia de iniciar mostra-se em falta daquelas características de um bom aluno, principalmente como vítima da dificuldade de aprender por ineficácia da memória. Aquela ignorância que antes não merecera senão uma exclamação (v. 492) comprovou-se agora incapacitante. Sócrates, todavia, não desiste. A dita persistência do mestre, louvada pelas divindades, revela-se em seu esforço para ensinar ao velho ignorante assuntos em relação aos quais nunca havia sido iniciado (v. 637). Sua ânsia por ensinar é exemplar. Ao questionar o aluno sobre o que deseja ele saber acerca da poesia: sobre *métrica, versos e ritmos* (περὶ μέτρων ἢ περὶ ἐπῶν ἢ ῥυθμῶν, v. 638), obtém respostas truncadas. A ignorância do velho, ao igualar *coisas elevadas às cotidianas* (a

<sup>135</sup> Esta é a opinião de Sócrates, por exemplo, em PLATÃO, *República*, 486c, mas pode se encontrar uma opinião similar em ISÓCRATES e sua proposta de ensino, como veremos no próximo capítulo.



métrica poética com a medida de farinha) serve, por causa do efeito cômico, como recurso para questionar o saber elevado daquele antro. Isso se constata na pergunta de Estrepsiades, quando Sócrates planeja avançar sobre ele tópicos acerca do ritmo, em desejar saber no que ajudarão tais tópicos a sua *sobrevivência* (τᾶλφίτα, v. 648). O cotidiano está preso a interesses privados. Se nada acrescenta à riqueza, diz Sócrates, é ao menos elegante possuí-lo em reuniões (κομψὸν ἐν συνουσίᾳ, v. 649) ou simpósios, comuns aos ricos da época. Estrepsiades, porém, nada quer aprender dessas coisas, mas do *lógos injusto* (τὸν ἀδικώτατον λόγον, v. 657). Seu interesse particular não está em ostentar uma aparência de riqueza, afinal foram tais aparências que o levaram às dívidas, mas é sua libertação das dívidas que fala mais alto – mais alto que as coisas elevadas ensinadas no Pensatório, mais alto que qualquer assunto de poesia.

Antes do tal *lógos injusto*, porém, é preciso aprender outras coisas (ἀλλ' ἕτερα δεῖ σε πρότερα τούτου μανθάνειν, v. 658). Estas aparentam, na sequência, alguma proximidade com o saber que se diz ter sido o de Pródico, o sofista anunciado pelas Nuvens como grande em σοφία e γνώμη. Este saber é sobre o modo correto de se usar as palavras (v. 660-90), cuja atenção merecida sinaliza o fosso entre o *lógos* e as coisas sobre as quais fala, tema trabalhado também por Górgias<sup>136</sup>. O velho questiona: por que estou a aprender o que todos sabem? Tais conteúdos banais são, aos olhos do velho, de uma inutilidade absurda, bem diferentes, há que se lembrar, das investigações sobre as pulgas e os mosquitos que ele havia louvado quando chegou ao Pensatório. Todo aquele introito ao então discurso injusto parece-lhe angustiante<sup>137</sup>. Sócrates resvala pelo mistério e começa outra etapa de ensino: o velho deve agora pôr-se a *meditar acerca das próprias preocupações* (ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πραγμάτων, v. 695), como se

136 FREYDBERG, 2008, p. 36.

137 O'REGAN expõe essa relação entre o saber e as expectativas reais, entre a ideia abstrata e o problema concreto: 1992, p. 85-6.



a *diálexis* retornasse ao seu modo de ser socrático<sup>138</sup>. Ao tomar outra vez o próprio aluno como base do ensino, Sócrates sintetiza os aspectos que, até a parábase, havia apresentado em sua atividade de ensinar: não apenas os traços de compromisso do aluno com a pesquisa e o discurso, pela relação do *trópos* com a *psykhé*; mas também a *unidade* da própria investigação, quando segue das coisas celestes-divinas até os detalhes específicos de métrica e do uso correto das palavras, como se a plasticidade do *lógos* devesse se adequar o mais perfeitamente possível ao assunto de que se fala. Na cena de desfecho das relações entre Sócrates e Estrepsíades, não parece impróprio observar o que entendemos ser o contributo original de Sócrates para a História da Educação e da Filosofia, a partir do que *Nuvens* pôde sintetizar: o compromisso do investigador com a necessidade de pensar sobre si, pela consciência desejável da assimilação de seu modo de ser ao objeto que investiga, posto que o *lógos* produzido como resultado da *sophía* é sempre, ao mesmo tempo, o caminho para obtê-la, sendo por isso mesmo o exercício fundamental para o cuidado de si. Por certo, isso é bem mais do que apenas ensinar retórica.

Sua contribuição ficará ainda mais clara na sequência da cena. São agora as *Nuvens* a dizerem o que deve o aluno fazer, em um passo fulcral para esclarecermos o procedimento socrático tal como o descrevemos até aqui:

Τ14. φρόντιζε δὴ καὶ διάθρει πάντα τρόπον τε σαυτὸν στρόβει πυκνώσας. ταχὺς δ', ὅταν εἰς ἄπορον πέσης, ἐπ' ἄλλο πῆδα νόημα φρενός: ὕπνος δ' ἀπέστω γλυκύθυμος ὀμμάτων.

Medita, reflète e, concentrado, revolve por si todos os aspectos de determinada questão. Sempre que te vires sem saída, salta

138 O estudo de HAVELOCK (1972) é fundamental para se entender as ocorrências do pronome reflexivo enquanto traço característico do filosofar socrático: especialmente p. 5-9. Segundo a opinião de O'REGAN (1992, p. 82) sobre esta ordenança de Sócrates como ela aparece em *Nuvens*, "*terminology and practice are typically socratic*". A autora, ao constatar a importância dos pronomes na prática socrática, segue o estudo de HAVELOCK (1972, p. 9ss) ao demonstrar as implicações desse retrato de *Nuvens* para o entendimento da *filosofia* de Sócrates.



logo para outro pensamento que te ocorra à mente; e que o sono, afago ao peito, se afaste de teus olhos. (v. 700-5)

O exercício de pensamento, aquele que já à entrada de Estrepsíades no Pensatório havia sido caracterizado como um *parto de ideias*, encerra como objetivo deste tipo de reflexão, dirão as divindades, a exigência de se *descobrir* uma ideia, por assim dizer, *arrebadora* (ἐξευρετέος νοῦς ἀποσπρητικός, v. 728). O trecho é de difícil tradução, devido ao jogo de palavras entre a fala das deusas e aquele aspecto compreendido pelo rústico. Mas Estrepsíades, que de novo sente sua *psykhé* ser arrebatada, é absolutamente incapaz de obter tal ideia sozinho, sem uma *ordem* de Sócrates: “descobre primeiro tu próprio o que queres, e depois o diz” (αὐτὸς ὅ τι βούλει πρῶτος ἐξευρῶν λέγε, v. 737). O mestre reitera em seguida o caminho já anunciado pelas divindades, como se não as tivesse escutado<sup>139</sup>, ou como se as corroborasse *por imitação*:

Τ15. ἴθι νῦν καλύπτου καὶ σχάσας τὴν φροντίδα λεπτήν κατὰ μικρὸν περιφρόνει τὰ πράγματα, ὀρθῶς διαιρῶν καὶ σκοπῶν. ἔχ' ἀτρέμα: κἂν ἀπορῆς τι τῶν νοημάτων, ἀφεις ἄπελθε, καὶ κατὰ τὴν γνώμην πάλιν κίνησον αὐθις αὐτὸ καὶ ζυγώθρισον.

Vamos lá, tapa-te, faz por anatomizar o pensamento em fatias fininhas... Medita nos assuntos em cada um dos seus pormenores, analisando e examinando corretamente. [...] Fica quieto; se estiverdes embaraçado com algum pensamento, deixa-o e passa adiante; depois agita outra vez o saber e torna a pesar bem a coisa... (v. 740-5)

Se o Pensatório é o que se poderia dizer um *laboratório* de investigação, sua atividade reforça aquela sensação inicial de um antro onde novas ideias surgem em demasia, nascidas diretamente da alma dos que se põem a investigar, a separar o pensamento em

139 STRAUSS (1996, p. 25-6) já havia indicado, como um dos aspectos que marcam essa segunda parte de *Nuvens*, após a parábase, a falta de qualquer diálogo entre Sócrates e as divindades. Para nós, a indicação é válida tendo em vista a distância que separa Sócrates e o ensino final dos *Dois Discursos*, ministrado a Fidípides com o aval das divindades.



pequenas fatias propícias à reflexão<sup>140</sup>. Depois de algum silêncio, enfim o velho, com seu habitual apelo no diminutivo (ὦ Σωκρατίδιον φίλτατον, v. 746), descobre em si um *saber arrebatador* (ἔχω τόκου γνώμην ἀποστερητικὴν, v. 748). Faz-se preciso, no entanto, pô-lo à prova. E na sequência da narração daquilo que o velho havia acabado por dar à luz, Sócrates põe-se a inquiri-lo, propõe-lhe um problema, e ao velho, quando hesita, aconselha: “*não enredes o saber indefinidamente à volta da tua pessoa, mas trata de soltar o pensamento ao ar, como um escaravelho atado por uma pata*” (μὴ νυν περὶ σαυτὸν εἴλλε τὴν γνώμην ἀεὶ, ἀλλ’ ἀποχάλα τὴν φροντίδ’ ἐς τὸν ἀέρα λινόδετον ὥσπερ μηλολόθην τοῦ ποδός, v. 762-4). É como se Sócrates, ao mesmo tempo em que atua para avaliar o tipo de conhecimento que nasce ali, cuidasse para que o discípulo, vez ou outra mergulhado em certa dificuldade (ἄπορος), não abandonasse o processo por medo ou incapacidade. Heureka! (ἠὺρηκα, v. 765), diz Estrepsíades, ao encontrar uma nova resposta à indagação socrática: o velho rústico havia sido capaz de descobrir uma saída para sua *aporía*.

Difícil não lembrarmos do Sócrates maiêutico apresentado por Platão em *Teeteto*. No Diálogo, Sócrates descreve sua atividade como semelhante à das parteiras, ao dizer a Teeteto de que modo o convívio com sua atividade de indagação leva o interlocutor a aprender em si mesmo a descoberta de um novo saber<sup>141</sup>. Já se fez ver em que medida a *maiêutica* seria certo tipo de método distinto daquele *élenkhos* que vimos na descrição de Vlastos, acima de tudo pelo caráter negativo deste e positivo daquela<sup>142</sup>. Em *Nuvens*, no entanto, os dois são faces

140 É possível conjecturar que esta *divisão do pensamento* não só se aproxima da elocução socrática, que se realiza por meio de perguntas e de enunciados curtos, mas também do tipo de dialética que foi realizada por Platão e por Antístenes, em referência ao mestre; sobre essa dialética, ver SUVÁK, 2013.

141 A arte da maiêutica, de que Sócrates se diz possuidor, configura-se pela tarefa, segundo ele, de servir como uma espécie de parteiro de pensamento (ἡ δῖανοια), frente ao qual, depois de nascido, ele se põe a verificar sua qualidade, com o intuito de saber se é verdadeiro ou falso. Cf. PLATÃO (*Teeteto*, 150c).

142 É esta, por exemplo, a opinião de BENSON (2012, p.10-13).



da mesma *diálexis* socrática, na qual a aporia se faz elemento central. Pois a inquirição do velho continua, já que é preciso avaliar se a ideia nascida de fato se mantém. Embora a dificuldade com o processo de reflexão seja patente (v. 718; 732; 760), as respostas de Estrepsíades são por vezes engenhosas, o que não impede de se marcar a distância que o separa do mestre, sobretudo pelo ridículo de suas descobertas<sup>143</sup> – até Sócrates perder de vez a paciência para ensiná-lo: “some daqui, não consigo te ensinar nada!” (ἄπερρ’, οὐκ ἂν διδάξαιμι ἄν σ’ ἔτι, v. 783).

Sobra ainda uma última tentativa. Sócrates lhe experimentará a memória, mas já o tal rústico não a tem: não pôde sequer lembrar-se da primeira coisa que o mestre lhe havia ensinado (v. 785); para o mestre, isso é inaceitável. Seu primeiro ensino foi sobre as novas divindades que, no interior do Pensatório, são a moeda corrente, crença fundamental ao aluno que deseja aprender a *μεγάλη σοφία*: é por elas que se deve jurar e viver. Ao sair de cena o mestre irritado, Estrepsíades, infeliz porque *não aprendeu a torneiar a língua* (μὴ μαθῶν γλωττοστροφεῖν, v. 792), pedirá conselho às Nuvens, no que acaba por expressar, com tal atitude, exatamente o ensino que lhe fora ministrado. Aqui fica a sugestão: apesar de lhe fugir ao pensamento (*νόημα*), a lembrança de algo relativo ao saber fixou-se no seu modo de ser (*τρόπος*), o que de alguma forma parece ser uma das consequências do ensino do Pensatório, como retratado em *Nuvens*. Ainda que receba alunos incapazes, os *hábitos* contraídos durante o período de convivência com Sócrates parecem ser aqui motivo suficiente para condená-lo – ou para louvá-lo, segundo a defesa de si mesmo que o Sócrates do *Teeteto* faz, ao aludir os benefícios proporcionados por sua presença e influência (150d).

143 Cf. O'REGAN (1992, p. 84).



## §7. OS DISCURSOS DUPLOS E A CONDENAÇÃO DO PENSATÓRIO

Escorraçado de dentro da casa de Sócrates, Estrepsíades vai ter com o filho, Fidípides, a ver se o garoto enfim lhe obedece na injustiça (“confia em teu pai e erra”; εἶτα τῷ πατρὶ πιθόμενος ἐξάμαρτε, v. 860) e entra de uma vez no Pensatório, lugar em que ele não fora capaz de seguir os estudos propostos à sua iniciação, devido à velhice (v. 855). A juventude do filho talvez possa fazê-lo sair-se melhor em aprender o discurso injusto.

Sócrates, perdida a paciência com essa gente que lhe chega a pedir ensinamentos, não segue adiante o pedido do pai, seu agora ex-aluno, para que ensine ao filho os dois *lógoi*: com relação a este virgenzinho (νηπύτιος, v. 868) sem qualquer traço que lhe valha o ensino, apesar de o pai louvar-lhe sua natureza aguerrida (θυμόσοφός ἐστιν φύσει; v. 877), o mestre sentencia: “*ele mesmo aprenderá com os dois Lógoi*” (αὐτὸς μαθήσεται παρ’ αὐτοῖν τοῖν λόγοιν, v. 886). Para nós, espectadores-leitores, significa dizer: terá o filho suas lições a partir da encenação do *agón* dos próprios discursos – por certo, um tipo de ilustração dos Discursos Duplos comuns ao ambiente da sofística, como a *antilogia* que Protágoras é dito praticar, e cujo objetivo está em convencê-lo a adequar-se à antiga ou à nova educação – porque se é de educação que se trata, cabe à *psykhé* do aluno proceder segundo os seus interesses na hora de decidir a quem entregar-se (αὐτὸς μαθήσεται)<sup>144</sup>. E Estrepsíades deixa claro o que ele pretende que o filho escolha:

144 Por certo, era a esse perigo que o Sócrates de PLATÃO fazia referência em muitas situações, dentre as quais lembramos aqui a já mencionada cena inicial do *Protágoras*, 313a (cf. §3). Sobre o método da confrontação de *Lógoi* como elemento exortativo em Sócrates e nos socráticos, diferente da *Antilogia* protagórica, ver adiante os capítulos sobre Aristipo (cap. 7) e Antístenes (cap. 8). O caso mais emblemático aparece em XENOFONTE (*Memoráveis*, II.1.21-34).





T16. ὅπως δ' ἐκείνω τῷ λόγῳ μαθήσεται, τὸν κρείττον' ὅστις ἐστὶ καὶ τὸν ἥττονα, ὃς τὰδικὰ λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα: ἐὰν δὲ μὴ, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ.

Assim, aprenderá estes dois discursos, o forte, seja qual for, e também o mais fraco que, ao discursar sobre o injusto, vira do avesso o forte. E, se não for possível aprender ambos, que aprenda de todo modo ao menos o injusto. (v. 882-5)

A injustiça explícita no pai influencia seu filho ao mesmo caminho, e Sócrates parece percebê-lo. Afinal, se existe alguma técnica de, por meio de um *lógos*, pôr abaixo (*ἀνατρέπει*) o seu rival, para Estrepsíades o maior rival é o discurso acerca do justo – talvez subentendendo aqui o *nómos* da *pólis*, quer dizer, suas leis e seus costumes – e frente a esse mais forte, o *lógos* mais fraco deve voltar-se para a injustiça. A partir de então, o mestre não mais se responsabiliza pelo ensino de Fidípides, e sua retirada de cena, além do efeito cênico indicado por Dover<sup>145</sup>, também aponta certa compreensão, por parte do mestre do Pensatório, acerca do papel do discípulo no ensino. Sobre isso, Strauss sintetizou sua opinião, à qual endossamos: “Sócrates não ensina injustiça; ele apenas expõe seu pupilo a escolher entre Justiça e Injustiça. Ele não tem influência sobre sua escolha e, portanto, responsabilidade alguma com ela” (1966, p. 29). Como no discurso sobre a escolha de Hércules, entre o caminho do vício e o da virtude, referido pela tradição a Pródico<sup>146</sup>, o filho deve optar por um dos dois tipos de educação, tendo em vista que cada um dos *lógoi* sinalizará um modelo e uma postura moral, também um tipo de método e suas implicações educativas.

145 No que se refere ao número de atores, a saída de Sócrates ocorreria também para que ele ocupe um dos papéis dos dois *Lógoi* (1968, p. 208).

146 Essa história de Pródico é contada por Sócrates como exemplo de escolha moral pela melhor educação, em XENOFONTE (*Memoráveis*, II, 1, 21ss). Sobre as relações que aproximam e diferenciam esta história do agón entre os dois *Lógoi*, ver PAPAGEORGIU (2004).



São dois caminhos, estes dois *lógoi* que passaremos rapidamente em análise. Aristófanês indica como *Díkaios Lógos*<sup>147</sup> o discurso que sintetiza, em seu método e em sua personalidade, a antiga educação (τὴν ἀρχαίαν παιδείαν, v. 962), cuja norma era a moderação (σωφροσύνη, v. 963) e que tinha como *natureza intrínseca* (τὴν σαυτοῦ φύσιν, v. 961) ao ensino uma formação heróica de *almas valorosas* (ἄριστον ψυχῆν, v. 1048), com o objetivo de prepará-las para a guerra. Por esse motivo, o Corifeu não o deixará de louvar como aquele que cultiva um saber sólido e honroso como uma torre (ὃ καλλίπυργον σοφίαν κλεινοτάτην ἐπασκῶν, v. 1025), inevitavelmente ligado à felicidade (εὐδαίμονες) dos tempos de Cronos<sup>148</sup> e que, por fim, se faz por intitular o *lógos mais forte* (τὸν κρείττω λόγον, v. 990).

Ao *Ádikos Lógos* coube, pelo modo com que *pensadores* o apelidaram (φροντισταῖσιν, v. 1039), ser o *discurso mais fraco* (ἥττων λόγος, v. 1038), e isso por ser o primeiro a intuir a forma de contradizer o *nómos*, ou seja, as leis e a justiça (πρώτιστος ἐπενόησα τοῖσιν νόμοις καὶ ταῖς δίκαις τὰναντί' ἀντιλέξει, v.1040). Por esta sua condição, torna-se a todo instante, seja no modo de pensar seja no de atuar, uma espécie de *anteposto* à justiça e à tradição, quer dizer, a tudo o que defende o *mais forte*: se cabe ao ouvinte ter ou não em conta um dos lados, a força ou a fraqueza do *lógos* parece dizer respeito à sua possibilidade de ser mais ou menos facilmente aceito por aquele que os ouve. Também seu método de argumentar e discursar difere do Justo por se posicionar tendo em vista refutar (ἐλέγξω, v. 1043) a tese adversária, exposta em discurso longo, e por isso o Injusto precisa que o Justo discursar primeiro. Em suas palavras: “Dou-lhe a prioridade, e depois, baseado no que disser, provooco-lhe com certas frasezinhas novas, com certos pensamentos” (τούτῳ δώσω: κἄτ' ἐκ τούτων ὧν ἂν λέξῃ

147 O nome dessas duas *dramatis personae* foram inseridas, segundo DOVER (1968, p. lvii-lviii), pelo escoliasta, a partir do modo como Estrepsiádes lhes nomeava.

148 *Velho da era de Cronos* (τοῦτον Κρόνος ὧν) é o epíteto pelo qual o *Lógos Injusto* o chamará vez ou outra, para fazer referência à sua antiguidade.



ρήματιοῖσιν καινοῖς αὐτὸν καὶ διανοίαις κατατοξεύσω, v. 941-4). Utilizando perguntas à moda socrática e apelando ao público com vistas a obter vitória, como era comum à comédia, o interesse do Injusto estará em pôr os argumentos do adversário abaixo.

Mas não só pelo método argumentativo o *Ádikos Lógos* difere do antagonista. O intuito pedagógico também se faz oposto, o que ele demonstrará ao afirmar, por *refutação*: (a) o valor dos banhos quentes, (b) a presença dos moços na *ágora*, (c) a louvável desenvoltura com a língua e, sobretudo, (d) a desvantagem da temperança para a vida, ao que segue, por fim, como sua dedução, aquele derradeiro golpe contra a justiça, o de anunciar que (e) pelo *lógos* se pode justificar todas as *necessidades da natureza* (τῆς φύσεως ἀνάγκας, v. 1075), quer dizer, os erros e crimes, ainda que condenados pelo *nómos*: com a ajuda do *Ádikos*, poderá o jovem ir gozando em boa forma sua natureza (ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν χρῶ τῇ φύσει, v. 1077). No fundo, o embate entre os dois *lógoi* é a caracterização de um debate retórico, como se vê similar ao de *Cavaleiros* e *Rãs*, mas que não se realiza no âmbito público, com o interesse de conduzir a opinião do Demos: em *Nuvens*, o debate é pela condução da *psykhé* ao tipo de educação moral que lhe parece mais desejável. Com vistas a obterem assentimento, os *lógoi* em *agón* mergulham na controvérsia sobre *nómos* e *phýsis* desde o início<sup>149</sup>.

Ao iniciarem o grande embate (ἀγὼν μέγιστος, v. 956), com o aval do coro, os dois *lógoi* apresentam-se para Fidípides e ao público por meio das melhores estratégias (literalmente, *pelos saberes que produzem*: τί σοφὸν ποιῶν, v. 896), a fim de conquistarem a vitória: enquanto o *Injusto* se diz capaz de vencer o rival (σε νικῶ τὸν ἐμοῦ κρείττω, v. 894), valendo-se da *descoberta de novos saberes* (γνώμας καινὰς ἐξευρίσκων, v. 896), tão em moda entre a gente estulta (ἀνοήτους, v. 897), o *Justo* o fará dizendo apenas as *coisas justas* (τὰ δίκαια λέγων, v. 901). Se a força do *lógos* *mais fraco* está no

149 Cf. O'REGAN (1992, p. 93).



próprio saber sobre o *lógos*, a força do *lógos mais forte* encontra-se nas coisas das quais fala o *lógos*. Essa dupla dimensão persiste no ensinamento de Sócrates, segundo os socráticos<sup>150</sup>, e já vimos em que medida elas pertencem mesmo a qualquer consideração sobre o *lógos*. Mas *força e fraqueza*, para O'Regan, ressoam ainda uma outra dimensão da relação entre *discurso e ação*: a *força* do Justo se materializa na violência que sustenta a repressão pela legitimidade, ao passo que a *debilidade* do Injusto em se impor como autoridade se compensa pelas artimanhas do discurso<sup>151</sup>. Não será difícil, como Strauss pontuou, imaginar que alguém interessado no *lógos* e no seu domínio, com o intuito de cometer injustiças, acabe por definitivamente escolher o *lógos mais fraco*<sup>152</sup>.

Aquelas novas ideias de que se valerá o *Injusto* fundamentam-se na controvérsia: a nova educação e as novas opiniões surgem como alternativa à tradição, por meio da refutação, do *élenkhos* que se realiza como *antilogía* (v. 902). No caso do Sócrates da *Apologia*, a refutação se realizava em vista da excelência (T13); no caso de *Nuvens*, ela se volta contra a própria justiça: *justiça não existe* (οὐδὲ εἶναι δίκην, v. 903, o que nos faz lembrar o οὐδ' ἔστι Ζεὺς de Sócrates, v. 367), dizia o *Injusto*, pois não há lugar para ela entre os deuses, sequer entre os homens (v. 905). Isto de algum modo nos surpreende – ou seja, o papel dos deuses em ambos os discursos. Mesmo no *Lógos Injusto*, que deveria fazer intervir os novos deuses do Pensatório, Zeus servirá

150 A condição limitada do *lógos* frente à realidade era parte do exercício de constatação, por exemplo, feito pela postura filosófica de Euclides (a unidade do real e do Bem como indizível) e de Antístenes (o *lógos* deve se adequar ao modo de ser das coisas). Ver adiante, nos capítulos dedicados a cada um deles.

151 “Este *lógos* é forte não, ou não só, porque ele expressa os valores morais da tradição reunidos sob o nome de “coisas justas”, mas porque junto com estas coisas vem a necessária violência, socialmente sancionada, para mantê-los e suprimir a competição dos discursos com agressões, se as palavras provarem ser inutilizáveis. Por outro lado, o *lógos fraco*, como apresentado em *Nuvens*, é dissipado e atenuado. [...] Ele não tem acesso à força, emocional ou física, que sustenta o convencional, social e divino. Uma vez que a violência vai além da famosa força da linguagem, o fraco, que é apenas *lógos*, também viverá de acordo com seu nome e ficará completamente desamparado” (O'REGAN, 1992, p. 90).

152 “The Unjust Speech is doomed to win” (STRAUSS, 1966, p. 29).



de fundamento para a defesa de opiniões imorais – que não deixam de sugerir a incrível diversidade de opiniões sobre a divindade, obra de poetas e alvo das críticas do Sócrates da *República* (377b-378e). No entanto, ao servirem os deuses para o *Injusto* refutar a pretensão do *Justo* em defender a *arkhaía paideía*, a impressão que ficará é a de que, pelo *lógos*, torna-se impossível defender a *díke*: como já havia suspeitado o *Justo*, por meio do discurso pode-se *considerar bom o que é mau e mau o que é bom* (τὸ μὲν αἰσχρὸν ἅπαν καλὸν ἡγεῖσθαι, τὸ καλὸν δ' αἰσχρὸν, v. 1020), de modo que os deuses, Zeus sobretudo, sendo responsáveis por ambos os modos de vida (v. 1080), acabam no final por invalidar a busca moral. Se os mais famosos oradores e poetas trágicos, também a maior parte da audiência, eram dados à perversão (v. 1090ss), “um modo de vida que não esteja suportado nem pelos deuses, nem pelos oradores e poetas trágicos, nem pela maioria, é indefensável”: o *Injusto* se torna capaz apenas de revelar esta falta de fundamento<sup>153</sup>. E por lhe faltar uma réplica em defesa do seu modo de vida, por lhe faltar a força do *lógos* – mas também porque somos quase convidados a nos regozijarmos com a vitória do *Injusto*, já que pertence à comédia usar da obscenidade e da violência enquanto seu modo próprio de ser (O'REGAN, 1992, p. 98) – o *Justo* sai de cena, derrotado.

Ambos os *lógoi*, o *Ádikos* e o *Díkaios*, ou o *Hétton* e o *Kreítto*, são, por assim dizer, de domínio do Pensatório, e de seu mestre Sócrates, pois nele está a capacidade de fazer uso do discurso em qualquer situação. Mas aqui cabe esclarecer em que medida seu mestre poderia ser entendido como parte do processo, desde sua saída de cena. Sócrates havia sido louvado pelas Nuvens devido à continência e altivez (T10), que vimos derivar diretamente dos estudos sobre *tá theía prágmata* (T9), características que agora são louvadas

153 “Ou, para exagerar consideravelmente com o propósito de clareza, O discurso Justo, não existindo nem com os deuses nem com os homens, existe unicamente como *lógos*, mas um *lógos* que prova a falta de *lógos*”; “O discurso Injusto é, ao que parece, a autodestruição da Justiça enquanto fundamentada pelos deuses”; cf. STRAUSS (1966, p. 32; 33).



pelo *Dikaios* e rejeitadas pelo *Ádikos*. Não raro vemos Aristófanes, vez ou outra, apregoar como desejáveis as novidades e os prazeres que são agora parte da defesa do *Ádikos*, embora o poeta as utilize objetivando a defesa do modo de vida *Dikaios*, como em *Acarnenses*. Quer dizer, filósofo e poeta possuem na prática elementos de ambos os *lógoi*, porque no fundo o que importa não é a polaridade, a *antilogía*, mas saber forjar a sua *aristé psykhé*. Importa é a finalidade do que se apregoa. Quando Sócrates se ausenta do ensino de Fidípides, sua saída parece sugerir que ele não compactua com certo interesse em utilizar seu ensino com finalidades injustas, como a desejada por Estrepsíades, e isso o faz declarar que a escolha do aluno dependerá de o próprio aluno ser apto a decidir seu caminho, a partir da disputa entre *Justo* e *Injusto*. Sócrates, quanto a isso, põe-se à parte. Nas palavras de Strauss, “o modo de vida socrático não é suportado nem pelos deuses, nem pelos oradores e poetas trágicos, nem pela maioria”. Se a continência louvada pelas *Nuvens* está em acordo com aquela louvada pelo *Dikaios*, sua altivez fundada na investigação sobre *tá theía prágmata* o põe, contudo, à parte de qualquer embate *terreno* entre justiça e injustiça, segundo os deuses da tradição e da *pólis*. Sua perspectiva sempre é a da *sophía*. Portanto, se aos olhos da comédia há que se dizer o justo, pois essa é sua finalidade educativa, então o modo de vida socrático “é indefensável do ponto de vista de Aristófanes”<sup>154</sup>.

Por ser indefensável ao olhar crítico e político da comédia, o ensinamento de Sócrates se mostrará, de algum modo, implicado na injustiça dos atenienses. Aquilo que o deixa tão perigoso para a *pólis* é sobretudo sua situação à margem da *pólis*. Para entendermos a relevância do embate entre os *lógoi* em *Nuvens*, é preciso percebê-lo como pressuposto não da *sophía* de Sócrates, mas da decisão pedagógica familiar de pai e filho – já que, após a vitória do *Injusto*,

154 Cf. STRAUSS (1966, p. 33).



é dado ao pai, o *verdadeiro* responsável pela educação do filho, *decidir*: ou tomar lições com o Injusto ou voltar para casa (πότερα τοῦτον ἀπάγεσθαι λαβῶν βούλει τὸν υἰόν, ἢ διδάσκω σοι λέγειν, v. 1105). O pai, certo da intenção que nutre sua *psykhé*, certo de que poderá o filho aprender o que ele deseja, não titubeia, no que o coro pode apenas lamentar: desconfio que vais te arrepender (οἶμαι δέ σοι ταῦτα μεταμελήσειν, v. 1114). O poeta aqui não poderia ser mais claro: é a família ateniense a responsável pela *paideía* de seus jovens, e conduzilos ao *lógos* objetivando a injustiça é ver-se, no final, subjugado por ela. Sócrates, ao pagar pelo resultado da injustiça presente em seus alunos, é posto à parte do veredito final da comédia (que precisa dizer o justo): é a alma injusta a responsável pelo seu próprio declínio, e a posição socrática, ao estar à parte (ou acima) dos interesses da *pólis*, pode ser tida ora como justa, ora como injusta<sup>155</sup>.

O encaminhamento para o *happy end* tornará patente o veredito final de *Nuvenis*. Esse desfecho se constrói na medida em que o poeta vai aos poucos indicando as consequências das ações impetradas na primeira parte da peça. Desde *Acamenses* como também em *Nuvenis*, importa ao poeta dizer o *que é justo* (T1-2): o que presenciamos então, segundo as palavras de O'Regan, é uma "comédia de inversão" em que a *justiça cômica* é revelada por personagens "apanhados por seus desejos e enredados em seus esquemas" (1992, p. 114). Para a autora, a justiça cômica não funciona *moralmente*, como se impusesse o que pensa ser o certo: sua justiça é puramente *lógica*, realizada por uma dedução que decorre do *trópos* de cada personagem. A inventividade

155 É interessante constatar de que modo essa ambiguidade no que diz respeito à atividade de Sócrates, e que para nós corresponde ao elemento mais importante do símbolo que Aristófanes criou em *Nuvenis*, será pelos socráticos tomada como um recurso de primeira ordem na apresentação de sua defesa da memória do mestre. Em vista da unidade da *areté* no saber, já colocada por Isócrates como elemento comum aos socráticos (§11), veremos de que forma os socráticos defenderam Sócrates ao mostrarem que o justo na *pólis* depende (ao contrário de lhe ser estranha ou indiferente) da *sophía* buscada pelo filósofo, pois só no ideal do sábio encontra-se a realização plena da justiça (ver adiante, sobretudo, os capítulos sobre Aristipo e Antístenes). Por essa razão, STRAUSS (2009, p. 105) fez questão de mostrar que a filosofia nasce, com Sócrates, como *filosofia política*.



da cena cômica, em *Nuvens*, está em que tal consequência, ainda que acentuando aqueles traços ridículos de suas personas, não é *happy* ao final: e é por meio dela que o papel de Sócrates em relação à *pólis* transparece como decisivo.

Começemos por Estrepsíades. A saída de Fidípides do Pensatório é saudada pelo pai com a veemência de uma grande conquista, a partir das mudanças que caracterizam o filho, sejam físicas (“como regozijo, acima de tudo, por ver-te com essa cor amarelenta!” [...] “e no teu rosto está estampado esse típico olhar ateniense”, ὡς ἡδομαί σου πρῶτα τὴν χροάν ἰδών [...] ἐπὶ τοῦ προσώπου τ’ ἐστὶν Ἀττικὸν βλέπος; v. 1170-7), sejam intelectuais, após rápida amostra de sua eloquência (“nesta hora de felicidade, há que entoar um hino triunfal em minha honra e de meu filho” [...] “Assim dirão meus amigos e patrícios, com inveja de mim, sempre que tu, com teu discurso, venceres uma causa nos tribunais”, ὥστ’ εἰς ἔμναυτὸν καὶ τὸν υἱὸν τουτονὶ ἐπ’ εὐτυχίασιν ἄστειον μοῦγκώμιον. [...] φήσουσι δὴ μ’ οἱ φίλοι χοῖ δημόται ζηλοῦντες ἥνικ’ ἂν σὺ νικᾷς λέγων τὰς δίκας; v. 1204-11). Encantado com as mudanças do filho, submetido a uma educação iniciática bem mais rápida que a sua, Estrepsíades sente, com a ajuda do seu novo *hábil sofista* (σοφιστὴν δεξιόν, v. 1111), poder vencer toda a *justiça*. Após afrontar os próprios espectadores (v. 1201-3), numa postura próxima à altivez socrática<sup>156</sup>, o velho toma a dianteira e se põe ele mesmo a contraditar seus credores.

O diálogo com o primeiro credor revela muitos pontos interessantes que Aristófanes faz questão de pôr em destaque. O primeiro deles é a disposição quase *patriótica* que o cidadão de Atenas mostrava em impetrar processos judiciais. Diz o credor: “jamais envergonharei a minha pátria enquanto em viver” (ἀτὰρ οὐδέποτε γε τὴν πατρίδα καταισχνῶ ζῶν; v. 1220). O segundo ponto, talvez o mais importante, mostra não Fidípides, mas Estrepsíades se colocando como o refutador das dívidas: o filho vale, ao que parece, e este

<sup>156</sup> Sobre isso, ver STRAUSS (1966, p. 37).





é um terceiro ponto, como objeto de confiança para que o pai, ao contradizer promessas de pagamento feitas aos credores, demonstre certa habilidade aprendida, já que à época das dívidas Fidípides ainda não conhecia o *discurso irrefutável* (τὸν ἀκατάβλητον λόγον, v. 1229). Ao se apoiar no ensino do filho, o velho põe abaixo todo aquele que lhe direciona cobranças, e nisso utiliza tanto o que aprendeu quanto, em certa medida, o que o filho lhe poderia ter ensinado (v. 1231).

A intenção em contradizer os credores ressoa algo como um desprezo pelo ignorante (v. 1283-4), naquilo que Strauss chamará de o *princípio de Estrepsíades*<sup>157</sup>. Os argumentos de que se vale Estrepsíades para enxotar os credores são todos do tipo dos que ele havia aprendido com Sócrates, e o mais interessante deles, quando propõe uma analogia entre o mar e as dívidas – basicamente, o argumento é: se o mar não cresce em seu tamanho, ainda que rios nele desaguem cotidianamente, porque a dívida teria seu valor acrescido de juro por causa do tempo? (v. 1290-98) – ressoa qualquer coisa do *fundamento fisiológico* da lição socrática. A analogia é precedida de uma questão que, aos olhos do credor e do público ignorantes, nada teria a ver com dívidas: “acreditas que a água que Zeus faz chover é sempre água nova ou, ao contrário, é a mesma água que o sol leva cá de baixo?” (πότερα νομίζεις καινὸν αἰεὶ τὸν Δία ὕειν ὕδωρ ἐκάστοτ’, ἢ τὸν ἥλιον ἔλκειν κάτωθεν ταῦτὸ τοῦθ’ ὕδωρ πάλιν; v. 1279-81), questão pela qual se vê justificado o *princípio de Estrepsíades* como uma forma de avaliar a dignidade ou não do cobrador: “então como é que te sentes no direito de reaver teu dinheiro, se não percebes nada das coisas celestes?” (πῶς οὖν ἀπολαβεῖν τὰργύριον δίκαιος εἶ, εἰ μηδὲν οἴσθα τῶν μετεώρων πραγμάτων; v. 1283-4). O *princípio* diz que não pode haver qualquer obrigação do homem que sabe com aquele que não sabe. Diferente de Sócrates, o velho, orgulhoso de seu pretenso saber,

157 “O princípio de Estrepsíades, segundo o qual aqueles que sabem não tem qualquer obrigação junto ao ignorante, permite um seu refinamento: que aqueles que sabem mais tem unicamente pequenas obrigações com quem sabe menos – um refinamento que enfraquece as obrigações de Fidípides com Estrepsíades”; STRAUSS (1966, p. 37).



despreza qualquer relação com quem se mostra ignorante, invertendo a relação de poder que haveria por ser ele o devedor.

Porém, se comparadas a Estrepsíades, as Nuvens são 'sabedoras' *par excellence*. Mas ainda que tenham estimulado o velho a oferecer seu filho a Sócrates, não foram elas que lhe ensinaram o tal *princípio*<sup>158</sup>. É por isso que as ações de Estrepsíades em relação aos credores são julgadas duramente pelo coro, em seu papel de árbitro moral. Reproduzimos a fala das Nuvens no que se vê como a primeira condenação da *erótica* (uma paixão) injusta de seus atos:

Τ17. οἷον τὸ πραγμάτων ἐρᾶν φλαύρων: ὁ γὰρ  
γέρων ὄδ' ἐρασθεῖς  
ἀποστερήσαι βούλεται  
τὰ χρήμαθ' ἀδανείσατο:  
κοῦκ ἔσθ' ὅπως οὐ τήμερον  
λήψεται τι πράγμ', ὃ τοῦτον  
ποιήσει τὸν σοφιστὴν ἴσως,  
ἀνθ' ὃν πανουργεῖν ἤρξατ', ἐξαιφνης λαβεῖν κακόν τι.  
οἶμαι γὰρ αὐτὸν αὐτίχ' εὐρήσειν ὅπερ  
πάλαι ποτ' ἔπεζήτει  
εἶναι τὸν υἱὸν δεινόν οἱ  
γνώμας ἐναντίας λέγειν  
τοῖσιν δικαίοις, ὥστε νικᾶν  
ἅπαντας οἷσπερ ἄν  
ξυγγένηται, κἄν λέγη παμπόνηρ'.  
ἴσως δ' ἴσως βουλήσεται κἄφωνον αὐτὸν εἶναι

Vejam no que dá a paixão por coisas mesquinhas: esse velhote, vítima de tal paixão, deseja furtar-se ao pagamento do que tomou emprestado. É claro que não passará hoje sem que esse sofista caia em alguma desgraça pelas maldades que empreendeu. Certamente, ele encontrará em breve o que veio buscar: um filho hábil em mostrar saberes contrários à justiça, capaz de vencer todos com quem venha a lidar, mesmo que à custa de discursos perversos. Mas, quem sabe, quem sabe... desejará também o velho que o filho fosse mudo... (v. 1305-20)

158 STRAUSS (1966, p. 37).



A figura de Fidípides, face às ações injustas de Estrepsíades, emerge então em toda a sua significação, como representação daquelas mazelas que o coro havia anunciado que iriam recair sobre o pai. O filho, igualmente um sofista, mas com qualidades que faltavam ao velho, espanca-o sem se negar a oferecer razoáveis argumentos para provar a justiça de sua atitude tão *educativa*. A consequência do *lógos* injusto de Estrepsíades, utilizado para *surrar* seus credores, está na surra que o filho lhe dá, sem qualquer dificuldade para oferecer justificativa pelo *lógos* que o faz agir assim<sup>159</sup>. A *justiça* de um ato *injusto* só pode ser provada pelo *lógos* mais fraco: Fidípides, porém, expressa-se pela força física, ao contrário do *Ádikos Lógos*. A defesa que faz de seu ato injusto é, portanto, afeita aos métodos do discurso *Justo*: tendo como recurso a força física, a capacidade subversiva do *lógos* mais fraco alcança sua realização pela aplicabilidade da justiça. O jogo de contrastes é proposital. Para entendê-lo, precisamos seguir o desenrolar deste novo e decisivo embate, que reproduz o *agón* entre os dois *lógoi*: mas trata-se agora do acontecer *prático* daquela disputa antes *teórica*; trata-se da consequente aplicação da *antilogia* ao mundo real<sup>160</sup>.

*Bater no pai* é algo que Estrepsíades toma por injusto (v. 1340) – *injustiça* que Fidípides confessa poder provar, através do discurso (ἔγωγ’ ἀποδείξω καί σε νικήσω λέγων, v. 1334), ser ela na verdade *justa* (ὡς ἐν δίκη σ’ ἔτυπτον, v. 1332). Escolher entre os dois *lógoi* (τὸν κρείττον’ ἢ τὸν ἥττονα, v. 1337) é agora de nenhuma importância para o filho: ele tem a posse de ambos, e apenas pela destruição do *Justo* pelo *Injusto* é que a força probante do *lógos* em si pode ser obtida<sup>161</sup>. O lamento do pai já se faz sentir, mas isso não o impede de ter a curiosidade de

159 “Aparentemente, Fidípides também aprendeu a lição da violência implícita naquela luta sofisticada imaginária, uma lição dificilmente compatível com as disposições e os desejos do homem comum. Orador realizado como ele é, Fidípides, no entanto, abandona a linguagem.” (O’REGAN, 1992, p. 114).

160 Sobre isso, ver O’REGAN (1992, p. 116).

161 Cf. STRAUSS (1966, p. 39).



ouvir como poderia o filho defender tal *lógos*. Estrepsíades havia se tornado de fato um *amante de discursos* – similar ao que já foi dito sobre os atenienses, a partir de *Acarñenses* e *Cavaleiros* (§1). Desejoso de saber até onde vai o influxo da educação que o coro anuncia como sendo a razão da destemperança de Fidípides (ἀκόλαστος, v. 1348), o velho é convidado pelas deusas à responsabilidade de dar ao filho o senso que lhe falta (“Tua tarefa, ó ancião, está em pensar como dominar este homem”; σὸν ἔργον ᾧ πρεσβῦτα φροντίζειν ὅπη τὸν ἄνδρα κρατήσεις, v. 1345). Para tanto, o pai precisa voltar ao motivo original que causou a agressão: o destempero. Deve-se tentar resolvê-lo, portanto, começando do início (τὸ πρῶτον ἤρξαθ’, v. 1351).

O interessante é notar, pela narração feita por Estrepsíades, que o desentendimento foi devido a razões de ordem poética. Os poetas louvados pelo pai aparecem, ao filho reformado, como ultrapassados (εὐθέως ἀρχαῖον, v. 1357). O desentendimento revelou-se, particularmente, no caso antagônico entre a poesia de Ésquilo e a de Eurípides, similar ao que depois Aristófanes fará em *Rãs*. A discussão toma pé definitivo quando versos de Eurípides recitados pelo filho, em que se vislumbram ações incestuosas, deixam o pai de cabelos em pé. Strauss aponta uma aproximação simbólica entre bater no pai e o incesto: são práticas que destroem a família (1966, p. 39). Para Fidípides, Eurípides é o poeta mais sábio de todos (Εὐριπίδην σοφώτατον, v. 1377), juízo que vincula de algum modo o tragediógrafo ao tipo de educação sofisticada, como Aristófanes havia denunciado em *Acarñenses* e haveria de encenar em *Rãs*. Com a devida autorização do coro para que possa redarguir o pai (“tua vez, ó agitador e produtor de novas palavras, de buscar os argumentos mais persuasivos, a fim de que pareças dizer coisas justas”; σὸν ἔργον ᾧ καινῶν ἐπῶν κινητὰ καὶ μοχλευτὰ πειθῶ τινα ζητεῖν, ὅπως δόξεις λέγειν δίκαια. v. 1396-7), Fidípides impõe sua justificativa ao estilo do *Adikós Lógos*, não sem antes dar testemunho, em palavras sugestivas, de sua própria transformação.



T18. ὡς ἡδὺ καινοῖς πράγμασιν καὶ δεξιοῖς ὁμιλεῖν, καὶ τῶν καθεστῶτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι. ἐγὼ γὰρ ὅτε μὲν ἵππικῆ τὸν νοῦν μόνῃ προσείχον, οὐδ' ἂν τρί' εἰπεῖν ῥήμαθ' οἴός τ' ἦν πρὶν ἐξαμαρτεῖν: νυνὶ δ' ἐπειδὴ μ' οὐτοσὶ τοῦτων ἔπαυσεν αὐτός, γνώμαις δὲ λεπταῖς καὶ λόγοις ξύνειμι καὶ μερίμναις, οἴμαι διδάξειν ὡς δίκαιον τὸν πατέρα κολάζειν.

Como é agradável lidar com assuntos e habilidades inovadoras, e poder preterir as leis estabelecidas! Quando minha atenção estava exclusivamente em cavalos, sequer podia dizer três palavras sem cometer um erro. Agora, porém, desde que esse homem me livrou daqueles modos, dotei-me de saberes, reflexões e discursos sutis, o que me torna capaz de ensinar como é justo castigar o pai. (v. 1399-1405)

De acordo com o que se viu e ouviu argumentar em *Nuvens* até aqui, o discurso de Fidípides deve ser tomado bastante a sério – porque não se pode deixar de entrever o sério em meio ao risível. De fato, sua fala parece muito pouco risível, e isso tem mesmo o significado para o público de um momento especial de tensão, tendo em vista o desfecho próximo. Pois que o ensinamento retórico, ao invés de modificar a natureza de Fidípides, faz transparecer ainda mais seu *trópos* já entrevisto ao início da peça: sem as amarras do νόμος, ele se torna “o mais perigoso filho de seu pai”<sup>162</sup>. Os argumentos de Fidípides são, por isso, ofensivos: se o pai lhe havia surrado tendo boas intenções (εὐνοεῖν, v. 1412), ele não poderia recusar ao filho a mesma intenção. A falta de uma lei que pudesse impedir uma ação de tal magnitude serve para Fidípides avançar um novo argumento, sobre o *nómos* e sua relatividade:

T19. οὐκ οὐκ ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεῖς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον ὡςπερ σὺ κάγω, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς; ἤττόν τι δῆτ' ἔξεστι κάμοι καινὸν αὐτὸ λοιπὸν θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτίπτειν; ὅσας δὲ πληγὰς εἶχομεν πρὶν τὸν νόμον τεθῆναι, ἀφίεμεν, καὶ δίδομεν αὐτοῖς προῖκα συγκεκριθῆναι. σκέψαι δὲ τοὺς ἀλεκτρούνας καὶ τᾶλλα τὰ βοτὰ ταυτί, ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται: καίτοι τί διαφέρουσιν ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλὴν γ' ὅτι ψηφίσματ' οὐ γράφουσιν;

162 O'REGAN (1992, p. 118).



Acaso não era um homem como tu e eu aquele que no início propôs essa lei, tendo pelo discurso persuadido nossos antepassados a aprová-la? Então por que me seria menos permitido também propor uma nova lei aos filhos, a de ser legítimo baterem em seus pais? Quanto às surras que levamos até à aprovação da lei, esquecemo-las e admitimos que apanhamos de graça. Ora, veja os galos e esses outros bichos, como eles se vingam dos pais. E em que eles diferem de nós, exceto por não redigirem decretos? (v. 1421-29)

O velho rústico, endividado e agora espancado, que havia louvado sem reservas aqueles estudos socráticos sobre a pulga e outros animais, não pôde senão ceder ao argumento sofístico do filho, que relaciona, grosseiramente, modos de vida de homens e bichos, tal como antes seus credores haviam cedido, impotentes. A conclusão que Estrepsíades tira dos argumentos do filho (ἐμοὶ μὲν ὧνδρες ἤλικες δοκεῖ λέγειν δίκαια, v. 1437) leva-nos a perceber a gravidade da cena: Fidípides, como O'Regan bem sinalizou, não fizera senão dar provas de que o *lógos*, para ele, estava implicado não em um apreço pelas coisas humanas ou pela vivência social, mas numa paixão pelo prazer que o aproximava dos animais, até levá-lo ao desprezo do *nómos* para sua plena realização hedonista<sup>163</sup>. Tanto no caso do velho quanto do filho, o ensinamento socrático parece ter alcançado o seu objetivo principal e, aos olhos da comédia, o mais perigoso: revelar a quem se apresenta como aluno o seu *trópos*, sem se preocupar que seja este justo ou injusto.

Uma tal *injustiça* atinge o ápice quando Fidípides se diz capaz de defender igualmente a possibilidade de surrar a mãe (v. 1444). Com isso o pai não poderia concordar, sem amaldiçoar Sócrates e as

163 "O resultado é que na boca de Fidípides o *lógos* nem indica um compromisso com o pensamento racional, nem argumenta sobre a preferência civilizada pelo discurso (enquanto oposto à agressão) e sobre o respeito pela comunidade humana, normalmente inerente na escolha das palavras. Antes, seu *lógos* é uma arma dedicada à absoluta gratificação pessoal (sem, contudo, uma aplicação pessoal), que funciona não para unir os homens, mas para distanciá-los" (O'REGAN, 1992, p. 118). Para os aspectos do hedonismo presente em *Nuvens*, ver NUSSBAUM (1980, p. 64-65).



Nuvens por tal corrupção (v. 1450-2). Mas Fidípides aqui não se mostra senão à parte tanto do modo de vida de Sócrates quanto do tipo de patronagem das deusas. Estas serão absolutamente claras: tu é que tens a culpa de tudo, pois te meteste em ações desonestas (αὐτὸς μὲν οὖν σαυτῷ σὺ τούτων αἴτιος, στρέψας σεαυτὸν ἐς πονηρὰ πράγματα, v. 1453). O desalento de Estrepsíades com o *lógos* só vê salvação pela ação, no que a audiência é feita assistir, por intermédio do embate entre pai e filho, as implicações grotescas e antissociais de que o *lógos* é capaz. Só quando decide pôr abaixo o antro que reúne todas as mazelas que lhe acometeram – a casa de Sócrates, o Pensatório – é que o velho, então crente nas Nuvens, volta-se aos antigos deuses da tradição (v. 1478), aqueles cuja existência ele havia negado, mas que demonstraram, no momento de seu desespero, ser luz em meio à escuridão, um instante de lucidez *política* após a crise provocada pelo ensino nebuloso dos homens de estudo e de suas divindades.

Estrepsíades, aos pés da estátua de Hermes, ouve o deus dizer-lhe para, em vez de abrir processos contra Sócrates, pôr fogo à casa dos culpados pela desgraça de sua própria casa (v. 1483). Vingam-se as mazelas pelo extermínio da causa maléfica; à força do *lógos mais fraco* se opõe a força da ação: como em *Vespas*, Aristófanes aqui faz ver aos amantes de discursos as implicações que lhes seguem caso descurem de sua educação. Também por lhe faltar certa preocupação política e moral, Sócrates é vítima da injustiça que não fora capaz de entrever. Sua queda é uma determinação dos deuses da cidade. E Hermes, cuja função é a de mensageiro do Olimpo, cabe bem no papel de receptor de lamúrias humanas ao divino, para dele trazer-lhes as respostas. O divino quer vingança, assim o interpreta Estrepsíades: os deuses da *pólis* exigem ver a cidade destituída de tais malefícios. Sócrates e sua corja são ameaça para as instituições atenienses. É preciso vingá-las. Com a ajuda de certo Xântias escravo, o velho sobe ao telhado do Pensatório e põe fogo contra a horda daqueles μεριμνοφροντισταί. Discípulos indignam-se enquanto morrem



queimados. Sócrates, porta afora, ainda encontra tempo para inquirir o velho revoltado sobre o que é que está fazendo ao telhado; o velho responde, com palavras socráticas: percorro os ares a olhar o sol do alto (ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον, v. 1505). As palavras finais do rústico revelam uma última lição, não aprendida na escola iniciática, mas dela tirada como conclusão do sofrimento decorrente da sua paixão pela injustiça: “o que afinal estudastes a ponto de ofenderes os deuses, ao examinares o assento da Lua?” (τί γὰρ μαθόντες τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε, καὶ τῆς σελήνης ἐσκοπέισθε τὴν ἔδραν; v. 1506). Estrepsíades, numa reviravolta ao avesso, reconhece no Pensatório a razão de sua desgraça familiar, imaginando que, ao retornar sua crença nos deuses da cidade, alcançaria em si uma atitude mais justa. As palavras de Hermes encerram o veredicto da cidade contra Sócrates e os seus:

T20. δίωκε βάλλε παῖε, πολλῶν οὖνεκα, μάλιστα δ' εἰδὼς τοὺς θεοὺς ὡς ἠδίκουν.

Vai, bate-lhes nos lombos, pois o que não faltam são motivos, sobretudo porque sabes que cometiam injustiça contra os deuses. (v. 1509)

Eis o veredicto final – afinal, contra quem? O direcionamento da condenação divina está claro, mas contrasta com a fala do coro de deusas ao prever que o velho se arrependeria. Temos, pois, duas sentenças, e tanto numa quanto noutra a injustiça exige um culpado. A sentença que condenara Sócrates não partiu senão das divindades tradicionais, que lhe eram estranhas. Que sentido pode ter tal juízo moral para alguém que não crê na divindade que o fundamenta? A crença possui papel fundamental no julgamento das ações, pois quem julga o faz a partir de um conjunto de crenças que lhe são próprias, ainda que compartilhadas com outros, o que as tornam quase sempre uma verdade. A postura de Sócrates é condenável pelos deuses da tradição, pela crença tomada na *pólis* como uma verdade. A partir da nova perspectiva, entretanto – quer dizer, a partir das deusas do coro





e, de algum modo, do próprio poeta, é no velho rústico que reside a responsabilidade por sua injustiça.

Quem afinal teve razão? O público deveria decidir – e o último lugar dado a Aristófanes em 423 a.c. parece mostrar que o veredicto declarado do 'triste' *happy end* de *Nuvens*, com a destruição do Pensatório, pesou mais para o espectador da peça do que aquele juízo moral sutil e reflexivo do coro de deusas, ao condenarem os interesses injustos do cidadão ateniense. Sem dúvidas, o último lugar dado à peça encerra, igualmente, um veredicto poético contra a maneira aristofânica de produzir uma comédia tão sutil.

## §8. A IMAGEM CÔMICA COMO SÍMBOLO PARA ACUSAÇÃO E DEFESA

Vimos que o Sócrates pintado por Aristófanes em *Nuvens* atenta contra a cidade ao não levar em conta o *trópos* de quem se dispõe a com ele aprender, repercutindo um ensinamento perigoso junto às almas de hábitos injustos, interessadas bem mais em seus intentos privados. O antro de ensino retratado como a casa de Sócrates tornava os discípulos dedicados não apenas a uma convivência mais íntima com o mestre, como também denunciava, pela mesma imagem, de que modo o saber aprendido ali era incorporado aos hábitos e à vida de quem o frequentava. Um ensinamento que, não obstante, fazia-se derivado de uma nova concepção acerca do divino, então assimilado às coisas celestes – já que a divindade estaria representada pelos poderes que se constataam na dinâmica da *natureza*, sem os quais algum deus nada podia fazer. Essa *sophía* abrangia também os demais conhecimentos sobre a natureza dos céus e da terra, das plantas, dos animais e do homem.



Como se tratava de *educar*, a natureza humana era avaliada em sua condição propícia ao aprendizado, em termos de boa memória e facilidade para aprender, pois apenas desse modo, ao que parece, podia-se enveredar com proveito pelo exercício do *lógos* – como manifestação do saber divino na *psykhé* (nesse *interior* do homem, no seu *si mesmo*). Mas o juízo cômico, ao que Aristófanes nos deixa entrever pela encenação de sua peça, aponta para o protagonismo do aluno no que diz respeito à sua educação: a escolha de qual finalidade oferecer ao ensino obtido revela não só a injustiça que Estrepsíades e Fidípides abrigavam na alma, mas também o modo pelo qual se poderia entender a *sophía* socrática como estando à parte das preocupações da *pólis*, em termos de justiça e injustiça. Para as *almas sábias* da casa de Sócrates, as coisas da *pólis* são terrenas demais, em nada dignas da mesma elevação que tinham as coisas divinas e naturais. A responsabilidade aplicada ao Pensatório ao fim da peça decorre dessa ausência de qualquer preocupação *política*, no sentido de se ausentar de qualquer contribuição para a justiça dos atos dos cidadãos, tal como a comédia assumiu por função educativa de sua arte.

Não é de surpreender que o quadro pintado por Aristófanes seja em muitos aspectos distinto, algumas vezes oposto, ao Sócrates que os testemunhos de Xenofonte e de Platão nos legaram – autores que foram dispostos aqui como pano de fundo para um primeiro diálogo com os testemunhos de acusação. Dentre os aspectos que já foram levantados no capítulo anterior, e que mais aproximavam que o distinguiam do testemunho da comédia, devemos acrescentar a constatação de que o Sócrates dos socráticos não parece ter forjado para si nada similar ao que vimos como uma *escola*, o que certamente corresponderia a um exagero cômico para ilustrar o círculo de influência da atividade de Sócrates, com o intuito de delimitar sua responsabilidade educativa em referência a certos elementos teóricos e religiosos. O efeito da encenação do Pensatório não deve, como vimos, ser inserido no âmbito da referência *literal*, porém *simbólica*.



Era a criação de uma imagem cuja finalidade estava em representar um grupo de discípulos sob a influência de um Sócrates professor e sacerdote, dotado de uma *sophía* capaz de abalar os alicerces da prática religiosa e política atenienses. Uma *sophía* que não estava, porém, acabada: ela derivava do esforço de Sócrates em aproximar-se cada vez mais de suas deusas.

Dos muitos elementos que são possíveis de ser levantados acerca da maneira pela qual Sócrates exercia seu ensino, destacamos dois que julgamos ser basilares para a compreensão do retrato de Sócrates pela comédia. O primeiro encontra-se em sua *diálexis*, uma forma própria de conduzir o *lógos* por perguntas e respostas, cuja intenção está pautada pelo compromisso do interlocutor com a colocação de suas opiniões em vista do saber buscado no e pelo discurso. O segundo diz respeito ao tipo desse compromisso esperado, que envolve o si mesmo, o *eu* ou a *psykhé* do interlocutor, em uma dinâmica de aprendizado. O ensino do Pensatório, desse modo, apresenta-se como um exercício de investigação pelo *lógos*, que é a forma pela qual o saber se manifesta, de modo a vincular, em última instância, *psykhé*, *trópos* e *sophía* – uma vinculação que tornaria os homens mais próximos do divino, ou das coisas elevadas que são investigadas. O teor da caricatura cômica apresenta esses elementos, no entanto, como sendo parte de uma atuação que inverte no homem comum a crença nas instituições políticas da cidade, de modo a potencializar a injustiça na alma dos que a tem injusta. Esse é o defeito que a comédia exagera em sua imagem de Sócrates.

Uma encenação desse tipo supõe ter sido Sócrates figura razoavelmente conhecida ao ateniense comum – ainda que mal conhecida – porque afinal encontra seu efeito de denúncia na possibilidade de que a influência socrática, em seu papel de preceptor de jovens ao mundo da *pólis*, seja posta em questão face ao incentivo de práticas ímpias e apolíticas. O impacto das lições ministradas para



Fidípides no Pensatório, ainda que Sócrates tivesse se mantido à parte delas, deve ter soado aos ouvidos do espectador mais exortativo que todo o processo de ensino do seu pai, ministrado pelo próprio Sócrates. Poderíamos dizer que o ensino de Estrepsíades no fundo justifica o perigo da postura de Sócrates ao trazer à luz, pelo seu método ou algo similar, a natureza do interlocutor, reforçando com isso seus aspectos positivos e negativos. Entretanto, diferente do Sócrates maiêutico do *Teeteto*, que se orgulha da capacidade de poder ajudar seu interlocutor com as concepções a que dá à luz avaliando-as, e igualmente diferente do Sócrates de *Memoráveis*, que se esforça em fazer Eutidemo perceber que o melhor para si estava em conviver com o mestre, o sacerdote de *Nuvens* despreza seu aluno, deixando-o à própria sorte com aquilo que se revelou em sua alma<sup>164</sup>. A isso se acrescenta o fato de que, ao desprezar Fidípides e qualquer possibilidade de ensiná-lo, o Sócrates cômico mostrava-se bem menos afeito à juventude que aquele apaixonado que Platão fizera questão de retratar em sua busca por jovens almas dispostas à filosofia, no *Cármides*. O caminho que leva de Sócrates a Fidípides é demasiadamente indireto, mas significativamente impactante para o espectador médio da peça. Porque o mais terrível para o papel de qualquer mestre ou preceptor era, ao final, ser acusado de corromper a juventude<sup>165</sup>.

No caso de Fidípides, Aristófanes parece estar jogando com a convivência, ao que tudo indica também conhecida, entre o jovem Alcibiades e o Sócrates suspenso pelos ares. Não por acaso, seria sobre essa relação que tanto acusação quanto defesa disputariam depois a fim de retratarem o ensinamento socrático, a ver em que medida o filósofo deveria receber penalidades que se imaginavam legítimas ao homem que servira de preceptor de Alcibiades. Isso porque

164 Cf. ARISTÓFANES (*Nuvens*, v. 783). Falaremos adiante (§15) sobre o caso de Eutidemo em Xenofonte.

165 Sobre a relação educativa entre o jovem (efebo) e o seu preceptor, ARISTÓTELES (*Constituição dos Atenienses*, §42); sobre a opinião comum contra a corrupção do jovem, ver ISÓCRATES (*Antídosis*, § 89).



o jovem e habilidoso líder ateniense é daquelas figuras históricas cujo destino legou irremediável disputa e controvérsia acerca de sua personalidade, de suas ações e de sua morte. Sua presença junto a Sócrates pode ter ajudado o público a identificá-lo, como sugeriu Montuori, ao Fidípides de *Nuvens*<sup>166</sup>. Aristófanes parece mesmo haver retratado seu Fidípides com traços que ecoam a persona de Alcibíades<sup>167</sup>, jovem cujo interesse em aproximar-se de Sócrates não estava no saber sobre as coisas celestes que tanto atraía Querefonte e outros discípulos até ao Pensatório, mas em uma atividade discursiva que *Nuvens* apresenta em todo o seu impacto negativo sobre a alma do jovem, a partir do embate dos dois *Lógoi*. A força de sugestão da encenação aristofânica deposita-se, quanto à corrupção da juventude, nos desvios pelos quais o filho de Estrepsíades acaba por incorrer a partir do aprendizado recebido, e que se consuma na afronta de espancar a mãe – no fundo, um símbolo do Alcibíades capaz de voltar-se contra sua geratriz: a cidade de Atenas. A capacidade de prever esse desfecho é traço especial da genialidade de Aristófanes.

Exatamente por essa força de sugestão e previsão, a peça *Nuvens* configura-se de uma centralidade inegável aos que irão desenvolver seus discursos de acusação e de defesa no âmbito da retórica. O conhecido panfleto de Polícrates assenta o teor acusatório em vista da influência socrática sobre tipos como Alcibíades, o exemplo maior do perigo de seu ensino. É por isso que Xenofonte, nas sessões iniciais de *Memoráveis*, coloca-se em defesa da memória de Sócrates contra esse tipo de acusação, procurando ressaltar os descaminhos de se supor Alcibíades como discípulo legítimo de Sócrates. É nesse

166 Cf. MONTUORI (1992, p. 336-7). Elencando notas a partir, sobretudo, dos Diálogos de Platão, o autor aponta para a provável data de 434-3 como o início daquela amizade, e em 426-5 como sua mais clara evidência a partir da atuação mais intensa de Alcibíades em discursar na assembleia.

167 O mais ilustrativo desta identificação estaria na referência de Fidípides como filho de uma Alcmeônida, cuja ascendência seguiria até Mégacles, de quem o próprio Alcibíades era conhecido como neto (MONTUORI, 1992, p. 336).



embate que se apresentam os pontos fundamentais, inclusive, do tipo de acusação e de defesa que Isócrates levantará, em face tanto da memória do mestre quanto da ascensão dos socráticos à cena ateniense, ao acusá-los na medida em que se punha a defender seu próprio ensino, composto em tonalidades tipicamente socráticas. É o que veremos no próximo capítulo.



3

À MEMÓRIA  
DE SÓCRATES:  
Isócrates e a crítica  
ao socratismo

Sócrates é o homem do cuidado de si  
e assim permanecerá.

Michel Foucault

## §9. UMA CONDENAÇÃO PARTIDÁRIA?

A morte de Sócrates à entrada do século IV a.c. é não só filosófica, mas historicamente emblemática. Ao que tudo indica, os traços de impiedade levantados pela *kategoría* de Anito e de seus comparsas democráticos traziam, no fundo, uma revanche política instaurada a partir da derrubada da tirania dos Trinta por uma democracia sensivelmente debilitada pela derrota para Esparta na Grande Guerra e pelos ideais oligárquicos que derrubaram a democracia duas vezes. O clima de desconfiança que crescia durante os anos finais de guerra parece ter chegado ao ápice da desavença quando seguidos regimes tirânicos, que fizeram a democracia, orgulho ateniense, temer pelo seu futuro, se fizeram responsáveis pela condenação de diversos cidadãos que se mostravam, por alguma razão, em dissintonia com seus interesses. O número de mortes durante aquele período, conta-nos Aristóteles, foi expressivo<sup>168</sup>. Após a derrota de Atenas na batalha de Egospótamos, sob o poder de Lisandro e do partido oligárquico, os atenienses foram intimidados a votarem em favor do governo dos Trinta, em 404 a.c.<sup>169</sup>, com o qual Esparta garantia o domínio temporário sobre uma cidade enfraquecida e corrompida.

A restauração democrática no ano seguinte merecerá o louvor de Aristóteles, quando o partido democrático, novamente de posse do governo, fez questão de anistiar os dissidentes, *apagando a*

168 1500 mortos só nos períodos iniciais, aumentando drasticamente a quantidade após a condenação e morte de Terámenes, principal líder da oposição (ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 35-37).

169 ARISTÓTELES (*Constituição de Atenas*, 34).





lembrança do passado, ao entender que era preciso reconquistar a harmonia<sup>170</sup> entre os cidadãos. Contudo, esta condescendência, sob o enfoque da narração de Xenofonte, torna-se um ardil para eliminar os revoltosos que haviam sido exilados na cidade de Elêusis<sup>171</sup>. O discurso democrático de Trasíbulo, que Xenofonte reproduz com ironia em suas *Helênicas*, conclamava os atenienses a que perdoassem os dissidentes, ao mesmo tempo em que parecia incitá-los à revanche<sup>172</sup>, ao menor sinal de alguma nova sublevação por parte dos exilados – e ao que parece, os indícios, por si só (é Xenofonte quem ainda nos conta os acontecimentos), foram suficientes para a revanche: quando em Atenas chegara a notícia de que os revoltosos em Elêusis estavam a preparar um exército de mercenários, foi esse motivo suficiente para que se iniciasse em 401 a.c. uma chacina à cidade do Telestérion. Naturalmente, a ironia na descrição de Xenofonte é devida, em grande parte, à sua simpatia pelos lacedemônios e por sua maneira de governar. Era, de fato, uma postura comum a muitos dos seguidores de Sócrates<sup>173</sup>. Segundo o parecer de Stone, o indício do levante contra a democracia restaurada é o que melhor explica a atmosfera de intolerância em relação à liberdade dos discursos socráticos,

170 ARISTÓTELES (*Constituição de Atenas*, 40).

171 Por ironia do destino, a cidade que agora abrigava os revoltosos depostos pelos democratas havia sido palco de uma das mais ofensivas ações de extermínio dos Trinta, uma espécie de massacre, a mando de Crítias, dos habitantes de Elêusis, em torno de trezentos camponeses obrigados a sair das muralhas por uma espécie de corredor humano. A chacina foi protagonizada pela cavalaria de Lisímaco, provavelmente junto com a de Xenofonte; cf. CANFORA (2015, p. 438); CHRINTENSON (1991, p. 437)

172 Cf. XENOFONTE (*Helênicas*, II, 4, 39-42), sobretudo a denúncia que o orador democrata faz aos ouvintes oligárquicos: “Mas não vedes que fizeram [os espartanos] convosco como se faz com os cães raivosos amarrados a uma corrente? Assim eles fizeram convosco: deixaram-vos à mercê de vossas vítimas [no caso, os democratas de quem Trasíbulo era o líder], à mercê nossa, nós, que sofremos vossa injustiça, e foram embora?”; οἷγε ὡς περ τοὺς δάκνοντας κύνας κλοιῶ δῆσαντες παραδίδασιν, οὕτω κἀκεῖνοι ὑμᾶς παραδόντες τῷ ἡδικημένῳ τοῦτω δήμῳ οἰχόνται ἀπίοντες; (tradução de Frederico Caroti em CANFORA, 2015, p. 442). Para uma tradução e análise em especial do livro II da obra de Xenofonte, ver o trabalho de PINTO (2014).

173 Cf. STONE (2005, p. 153-57).



entendidos como *laconizantes*, e que trouxera a figura de Sócrates para a linha de frente dos atuais inimigos da democracia<sup>174</sup>.

Mas, ao que parece, não se trata bem de uma intolerância com a liberdade de Sócrates em defender suas ideias. O ataque dos democratas, estabelecidos no poder, aos partidários da tirania derrubada fez desencadear em Atenas diversos processos que possuíam o caráter latente de uma *perseguição política* – acima de tudo aos que não tinham sido abrangidos pela ação da anistia. Isso porque, embora se evitasse incriminar os participantes no levante oligárquico, foram excluídos da anistia os próprios tiranos e aqueles que lhes sucederem em Atenas, até a restauração democrática<sup>175</sup>. Não apenas isso: tornara-se, de certo modo, motivo de desonra para alguém ter ficado na cidade durante o governo tirânico, o que provavelmente foi a razão dos processos dos quais fez parte a acusação contra Sócrates. O próprio Xenofonte inclusive parece ter sido vítima da hostilidade democrática. Tendo participado ativamente como cavaleiro no regime dos Trinta Tiranos – provavelmente sendo um dos comandantes da cavalaria ao lado de Lisímaco<sup>176</sup> – além de ter permanecido em Atenas durante o governo provisório dos Dez até a retomada do poder pelos democratas, o autor das *Helênicas* juntara-se à expedição de Ciro em 401 para, ao que seu texto indica, escapar à acusação que contra ele fora aberta e que havia sido encerrada em condenação, a despeito de ele já estar em exílio, o que teria sido a causa mais razoável para que o cavaleiro jamais retornasse a Atenas<sup>177</sup>.

174 Cf. STONE (2005, p. 171-190, sobretudo p. 190): “Sócrates jamais se reconciliou com a democracia. Aparentemente, não aprendeu nada com os acontecimentos de 411, 404 e 401”.

175 Segundo informações de ARISTÓTELES (*Constituição de Atenas*, §39).

176 A análise aqui resumida, sobre o escrito de Xenofonte e de seu papel no contexto da época, encontra-se em detalhes na obra de CANFORA (2015, p. 437-456).

177 Quem procura acentuar o caráter nostálgico do autor da *Anábase* e das *Helênicas*, na tentativa frustrada de retornar à Atenas, é CANFORA (2015, p. 450-456).



Há um relato de que Xenofonte, antes de partir em exílio para auxiliar as tropas de Ciro a convite de Próxeno, que estava preparando um exército de mercenários – e esse bem poderia ter sido um daqueles indícios de sublevação oligárquica que desencadeou o ataque democrata a Elêusis, mencionado acima –, foi consultar Sócrates sobre o que deveria fazer. O mestre o teria aconselhado a consultar o oráculo em Delfos, mas pelo que narra Xenofonte, ele acabou por indagar o oráculo com alguma certeza de que partiria para a expedição de Ciro. Sua questão: a quais deuses ele deveria sacrificar para ter boa viagem<sup>178</sup>, revela por certo que o conselho de Sócrates não fora seguido. Diferente de Xenofonte, entretanto, o mestre não só permaneceu em Atenas, a despeito das suspeitas contra os que estiveram na cidade durante o regime tirânico, mas também continuou a praticar sua filosofia, apesar dos inúmeros processos que enxameavam a cidade como vespas.

Ficar em Atenas tinha um preço, sabia Sócrates. E pelo que nos dizem os socráticos, sobretudo na *Apologia* de Platão, a escolha de Sócrates tinha suas razões de ser, e ao tomá-las, jamais se viu recuar frente a uma possível condenação<sup>179</sup>. É de surpreender as não poucas vezes em que Sócrates parece suspeitar de seu destino em Platão, destino que acabaria sendo a condenação à morte pelo exercício de sua atividade<sup>180</sup>. Nesse clima de suspeita e de revanches partidárias, apesar da anistia, indiciar Sócrates pela sua recusa em sair de Atenas durante o governo tirânico era, aos olhos da democracia restaurada,

178 XENOFONTE (*Anábase*, III, 1, 4-7).

179 Tem-se em mente aqui a passagem na qual Sócrates justifica seus momentos de participação na política da cidade como uma postura contra a injustiça, seja em regime democrático seja em oligárquico, ainda que pudesse lhe render o perigo da morte, que para ele não era perigo em absoluto: PLATÃO (*Apologia*, 32b-d). Também em XENOFONTE (*Memoráveis*, I, 1, 18-20).

180 A meu ver, todas essas indicações espalhadas pela obra platônica reverberam algo daquele sentimento de desgosto e de revolta que Platão sentiu frente à política de seu tempo, como expresso na *Carta VII*. Para um contraste interessante, pode-se ver a surpresa de Isócrates, em ter sofrido uma acusação semelhante àquela feita contra Sócrates, em *Antídotos*, §14-16.



levar a sério sua simpatia pelo regime oligárquico, simpatia denunciada pela sua vinculação a homens renomados que em Atenas apregoavam abertamente louvores ao regime dos lacedemônios, como Crítias e Alcibíades, figuras que haviam inclusive participado ativamente na derrubada da democracia. Como se tornou comum entre os que resolveram atacar simpatizantes da oligarquia, forjar uma acusação sem traços partidários evidentes, devido à anistia, era o recurso mais utilizado, acusando-os, por exemplo, de impiedade (*asébeia*).

É nesse sentido que o termo de acusação (*graphé*) contra Sócrates ecoa os traços daquela denúncia cômica. O Sócrates caricato e mestre de saberes perigosos, que debochava dos deuses da cidade à medida que louvava outros seres como sendo divinos, que abrigava em sua casa os discursos opostos, a *antilogia* tal como ensinada por Protágoras e que repercutia uma derrubada das crenças e dos valores nos quais a cidade estava alicerçada, enquanto prometia tornar os homens mais capazes de usar o discurso em benefício próprio – é sob esse enfoque que a peça acusatória *leu* a atividade exercida por Sócrates em Atenas, apesar dos vinte e quatro anos que afastam a comédia *Nuvens* de uma condenação efetiva ao filósofo. Ao que parece, tanto frente ao problema partidário apontado, quanto diante da imagem cômica que permaneceu sendo a *leitura* mais imediata que se fazia sobre ele, Sócrates parecia incapaz de se defender diante dos que não conheciam sua atividade, senão por seus efeitos negativos. A cicuta, como penalidade, tornou-se a marca da injustiça e da ignorância – para seus discípulos, por certo. Porque alguns anos depois de sua morte, uma nova acusação iria ratificar a decisão do tribunal de 399 a.c.



## §10. A *KATEGORÍA* DO (PERDIDO) PANFLETO DE POLÍCRATES

Após a cicuta, temos poucas informações sobre os acontecimentos envolvendo aqueles companheiros de Sócrates. Existe a possibilidade de se reconstituir o que teria sido um exílio forçado do grupo socrático, saído de Atenas por temor de repressão, em direção à Mégara, mais especificamente à casa de Euclides, conhecido e importante companheiro de Sócrates, por lá tendo permanecido durante os anos subsequentes à morte do mestre. Essa possibilidade será melhor trabalhada no capítulo dedicado ao próprio Euclides de Mégara, na segunda parte deste estudo. Por ora, o que parece interessante avaliar encontra-se nos indícios do perdido panfleto de acusação contra Sócrates (*Kategoría Sokrátous*) de Polícrates – porque, ao que tudo indica, a atividade dos socráticos estaria estreitamente relacionada a ele, naquele sentido que os estudos de Rossetti<sup>181</sup> indicaram ser a causa imediata deste panfleto: o retorno dos socráticos de seu exílio em Mégara teria produzido, na intelectualidade do período, o receio de que a influência antidemocrática já denunciada em Sócrates retornasse a Atenas. Diante de uma nova influência negativa da atividade socrática sobre a cidade, não é difícil justificar Polícrates como tendo produzido seu libelo a fim de denunciar-lhes o retorno indesejável.

O estudo mais interessante sobre os detalhes que envolvem qualquer possibilidade de reconstituirmos o dito panfleto encontra-

181 Cf. ROSSETTI (2015, p. 25-6; 46).



se na obra de A.H. Chroust, *Socrates, man and myth* (1957)<sup>182</sup>, que procura levantar as informações e indicações feitas por Xenofonte a fim de tornar novamente visíveis os elementos levantados por Polícrates contra a atividade de Sócrates. Das considerações que se fizeram, a primeira diz respeito à época de sua publicação: teria o texto sido escrito para a condenação feita por Meleto a Sócrates, servindo aos interesses de Anito? Ou seria uma ofensiva difamatória tardia, publicada com outros fins? Se foi tardia, por que um texto trazendo novamente o *fantasma* de Sócrates como sendo preciso *exorcizá-lo*? A dúvida e a sua 'solução', por assim dizer, foram colocadas pelo testemunho de Diógenes Laércio, que ao mesmo tempo faz ver as fontes que indicam ter Polícrates composto a peça acusatória durante o processo contra Sócrates, e as fontes que o negam, sobretudo levando em conta que o texto de Polícrates refere-se às muralhas restauradas de Atenas, fato que ocorreu seis anos após a morte de Sócrates<sup>183</sup>.

Sendo assim, é mais provável que o panfleto acusatório tenha surgido durante a primeira década do século IV a.c. Chroust estabelece a data de 393/2 a partir das seguintes evidências por ele levantadas<sup>184</sup>:

Ao tempo da morte de Górgias (presumidamente em 380 a.c.) Polícrates havia obtido já uma reputação considerável. Isócrates (*Busiris*, 4), por exemplo, nos informa que Polícrates compôs a *kategoría* durante os dias de seus exercícios iniciais, isto é, antes de haver obtido a reputação considerável. Mais ainda, assume-se que *Busiris* de Isócrates, texto em que a *kategoría Sokrátous* de Polícrates é mencionada pelo título, foi escrito não muito depois de 390 a.c. E a referência de Polícrates à reconstrução

182 Estudo que será utilizado aqui a partir da sessão intitulada A.H. CHROUST, *Policrates' categoría Sokrátous* no trabalho de MONTUORI (1992, p. 327-334). É claro que Chroust não foi o único, e ele mesmo cita os demais trabalhos que intentaram reconstituir o panfleto de Polícrates (p. 331, n 25). O mérito de Chroust estaria, Segundo Montuori, em ter percebido o impacto dos argumentos céticos de Gigon, a partir dos quais procurou recolocar o problema do Sócrates histórico, recorrendo a testemunhos até então não avaliados, como o caso do texto de Polícrates. Para desenvolvimentos da questão sobre o Sócrates histórico, ver a Introdução deste trabalho.

183 Cf. DL (II, 38-39).

184 CHROUST, *Policrates' categoría Sokrátous* in MONTUORI (1992, p. 331).



das muralhas por Conon no ano de 393 a.c. nos chega como sendo uma notícia de evento recente.

Não sabemos quase nada sobre o autor do panfleto, além da referida vinculação ao tipo de ensino retórico aprendido com, ou influenciado por, Górgias – a quem se vê vinculado pelo testemunho de Pausânias, para quem Polícrates ficou conhecido como *a luz brilhante da escola ateniense*<sup>185</sup>. Do próprio texto de Isócrates (*Busiris*, §50), é possível inferir ter sido Polícrates um seu contemporâneo mais velho, sobre quem o autor nos diz ainda que o início de sua carreira esteve atrelado a certos infortúnios honradamente superados pela aplicação na arte retórica. Na verdade, o texto de Isócrates é composto tendo em vista o discurso de Polícrates sobre a mesma personagem, Busiris o rei mítico do Egito, que juntamente com a de Sócrates foram objeto das falsas acusações que Isócrates procurou censurar no retórico de mais idade<sup>186</sup>. Este embate entre retóricos, comum à época, revela-nos algumas linhas com que foram tecidos os discursos de oratória no período de passagem da primeira para a segunda sofística, e são estas linhas que o estudo de Chroust procurou elucidar.

Tanto quanto a *Apologia* de Lísias, ao que parece composta para o processo de Sócrates em 399 a.c., e a de Platão<sup>187</sup>, a *Kategoria Sokrátous* de Polícrates forjou-se como uma peça de tribunal. Nesse sentido, suas partes vinculam-se provavelmente aos instrumentos de que se valiam acusação e defesa a fim de produzir a peça jurídica mais

185 CHROUST, *Policrates' kategoria Sokrátous* in MONTUORI (1992, p. 329).

186 Apesar de o texto de Polícrates ser um elogio a Busiris, Isócrates censura-o por diversos erros cometidos pelo retórico, a fim de mostrar que sua contribuição interessava à *filosofia*, buscando estabelecer-se como sofista para poder sair de sua condição paupérrima, mostrou-se carente daquela educação que Isócrates entendia ser a verdadeira. Sobre a relação entre educação, retórica e filosofia em Isócrates, ver §11.

187 A de Xenofonte possui bem antes um caráter histórico-narrativo que propriamente o de uma peça retórica de tribunal. Sobre a proximidade de estilo entre *Apologia* e *Memoráveis*, ver PINHEIRO na introdução à obra de XENOFONTE (2008, p. 87-96).



persuasiva possível<sup>188</sup>. E para obter a persuasão, o autor do panfleto não poderia senão recorrer, logo em seu *proêmio*, à motivação de se pôr, com seu discurso, em defesa da cidade e dos jovens que nela rebentam, procurando indicar, por isso, de que maneira a condenação de Sócrates foi um bem para a cidade. Chroust fez ver, também, de que modo o discurso de Polícrates parece ter argumentado a partir de uma evidência de ter Sócrates merecido morrer, visto ter exercido na cidade uma atividade em tudo perigosa<sup>189</sup>. O resumo do perigo se fazia patente a partir dos termos da *graphé* que o acusou, e que Diógenes Laércio noticiou como a um fato (em DL, II.5.40)<sup>190</sup>:

T21. τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν: ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος: ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος.

Esta acusação e declaração é jurada por Meleto, filho de Meleto de Pitos, contra Sócrates, filho de Sofronisco de Alopece: Sócrates é culpado de recusar-se a honrar os deuses que a cidade honra, e de introduzir divindades novas, sendo também culpado por corromper a juventude. A pena [requerida] é a morte.

Ir contra os deuses honrados pela cidade era, em suma, ir contra a cidade, e Aristófanes já havia sido bastante enfático na criação da imagem de um mestre do Pensatório que despreza os deuses do

188 Segundo ISÓCRATES (*Antídotis*, §52), a peça mais bela e justa é aquela que procura evidenciar aos juízes os fatos sobre os quais deverão sentenciar.

189 Cf. CHROUST, *Policrates' kategoria Sokrátous* in MONTUORI (1992, p. 333).

190 Interessante notar que DIÓGENES LAÉRCIO parece haver testificado esta declaração em algum meio material ainda conservado, e que estaria, além disso, em conformidade com a obra de Favorinos, de quem Laércio extraiu a citação. Para TAYLOR (1911, p. 5-6), no entanto, esta apresentação, que também aparece em Xenofonte, é menos confiável em relação a que se vê, em ordem inversa, no texto de PLATÃO (*Apologia*, 24b), pela falta de fidelidade de Favorinos e porque embora “a ofensa contra os cultos fosse primeiramente especificada como a principal base legal para a acusação”, a ordem apresentada por Platão foi “a ordem na qual eles [os termos da acusação] foram tratados por Sócrates”. A meu ver, a importância da acusação de corrupção se faz perceptível em qualquer caso, de maneira que já em *Nuvens* é possível encontrar a asébeia socrática relacionada à influência educativa.





Olimpo em favor de novidades em matéria de divindades, as forças celestes cuja representação soberana estava nas Nuvens. Separando entre *direct* e *indirect approach*, Chroust procura indicar duas ordens de argumentos que teriam sido levantadas por Polícrates, em que pesam, de um lado, as *evidências diretas* e, de outro, *elementos de circunstância*. Como traços *evidentes* do perigo a que Sócrates incorreria por meio de seu ensinamento, o libelo noticiaria em tese *três pontos* principais: seus ensinamentos ameaçavam (1) as instituições democráticas de Atenas; (2) os princípios básicos da piedade e da reverência naturais ao cidadão; e por fim, (3) as próprias fundações da sociedade humana. Em outras palavras, *as alegações de impiedade em relação a Sócrates pautavam-se no conteúdo de seu ensino* que teria, de modo exemplar, sido imitado pela juventude ateniense. Nesse sentido, *corromper os jovens* significava dizer de sua condescendência em permitir que uma negligência à vida da *pólis* fosse levada a sério pelos que lhe eram mais chegados.

Em que Sócrates teria sido, nesse caso, negligente com as coisas da *pólis*? Para Chroust, parece haver aqui uma ofensiva contra os hábitos socráticos, muito ligados à sua rotina ausente e estranha aos acontecimentos de que todo cidadão participava, como as assembleias e os casos de tribunal, e que se voltavam, no fim das contas, para um esforço diário de sobrepor a verdade e o conhecimento a qualquer instituição política<sup>191</sup>. Ele minava, com isso, o vínculo de seus achegados não apenas com a cidade, mas também com suas famílias, as mais ricas e poderosas de Atenas, afirmando para si a autoridade de um saber que antes era devida à poesia e à nobreza. Não parecia difícil vincular Sócrates, portanto, aos estrangeiros ditos sofistas, que enriqueciam em Atenas apregoando ensinamentos subversivos por

191 Não por acaso, XENOFONTE (*Memoráveis*, I, 1, 10) tentou demonstrar de que modo Sócrates fazia parte das atividades da cidade, vivendo, ao contrário da imagem de reclusão no Pensatório, "sempre às claras". Porém, as indicações de PLATÃO (*Apologia*, 23b; 30c-32a) seguem por mostrar que o seu descaso com as coisas próprias e, com isso, também em relação às instituições, devera-se a um chamado divino.



meio da arte do discurso<sup>192</sup>. Com hábitos tão excêntricos, era fácil tornar Sócrates inclusive um *estrangeiro* aos olhos dos atenienses, tão malquisto quanto um bárbaro, ou um lacedemônio.

Acerca das circunstâncias de evidência, por assim dizer, *indireta*, pode-se suspeitar ter o panfleto indicado ainda outros três elementos: a morte de Sócrates fora merecida porque (1) ameaçava a vida social e política de Atenas; com isso, (2) desestabilizava a própria democracia; (3) bem como a vida econômica da cidade. A mim, parece que esta divisão, feita por Chroust segundo as provas dos argumentos do panfleto, deve ter sido na verdade indivisa, como se na tessitura do texto de Polícrates o esforço estivesse em fazer ver, dos hábitos diários de Sócrates, as reverberações que ecoaram junto aos filhos das mais nobres famílias de Atenas. Nesse caso, o autor do panfleto poderia muito bem ter seguido o encadeamento da argumentação a fim de mostrar, por exemplo, de que maneira a ausência de Sócrates na vida das assembleias e dos tribunais – enquanto um fato que devia ser razoavelmente conhecido dada a necessidade de os socráticos<sup>193</sup> lhe justificarem a tonalidade apolítica de seu cotidiano, inclusive em vista das provocações feitas pela comédia – significava uma determinada concepção antidemocrática que repercutia naqueles jovens com o peso de uma denúncia contrária ao exercício da cidadania e a favor do emprego de seu tempo livre em conversas inúteis, porque desvinculadas da vida da *pólis*. Desse modo, Polícrates induzia seu público a reconhecer no tipo de atividade socrática o germe das posturas antidemocráticas tão maléficas à história recente de Atenas.

192 Vínculo realizado já pelo velho rústico, logo ao início de *Nuvens* (v. 246), que o faz tomar os discípulos do Pensatório inclusive como lacedemônios (v. 186).

193 Em XENOFONTE, *Memoráveis* (I.1.1-2), encontramos o interesse em alegar a presença de Sócrates na vivência política da cidade, contra a acusação de haver se ausentado das práticas costumeiras, ao inserir novas divindades; em PLATÃO (*Apoloogia*, 30a-32a), ao contrário, a tônica do discurso apresenta suas razões para ter de fato se ausentado da vida pública por motivação filosófica.



Por certo, a *Kategoría Sokrátous* de Polícrates construiu-se em vista da imagem de Sócrates que havia sido pintada pela comédia, sobretudo em Aristófanes, dando-lhe substância por um ou outro fato conhecido pela audiência, com o que tornava a encenação uma verdadeira arma a seu favor, dado o poder simbólico dos traços denunciados ao tal mestre do Pensatório há quase três décadas. Eram esboçados, com isso, os atos do *mais perigoso* cidadão ateniense, condenado com justiça por haver incitado seus mais achegados, com sua prática e com seus ensinamentos, a desprezarem os costumes da *pólis*, suas instituições sociais, econômicas e políticas – o que significava minar a confiança democrática e a autoridade familiar e educativa das leis da cidade, inviabilizando o exercício da piedade e da reverência próprias à boa vida da sociedade. Não devia ter faltado referência aos nomes de Crítias, um dos Trinta Tiranos e visto vez ou outra entre os do círculo socrático, além de ninguém menos que Alcibíades, talvez um dos maiores casos de admiração e vergonha em uma liderança por parte do povo ateniense. Só a indicação de ter sido Alcibíades aluno dileto de Sócrates deveria por si só causar os maiores rebuliços a uma audiência ainda conturbada pelos acontecimentos mais recentes.

Por esse motivo, a defesa que Xenofonte se propõe a fazer em sua *Memoráveis* parece deter-se sobre este ponto: o da responsabilidade



de Sócrates pelos frutos de seu ensino<sup>194</sup>. Ao explorar a vinculação que se costumava fazer entre o mestre e os nomes de Alcibíades e Crítias, Xenofonte apela, de início, à conhecida firmeza socrática em suportar as adversidades, de que também *Nuvens* dera testemunho (T10). Como pode aquele que mais domínio de si revelou ser acusado de corromper os mais jovens?<sup>195</sup> “Pelo contrário, até esses [vícios] ele curou em muitos” (ἀλλ’ ἔπαυσε μὲν τούτων πολλοὺς; *Memoráveis*, I.2.2). Pois para Xenofonte, antes de haver apregoadado qualquer defesa teórica da virtude, Sócrates dera em suas ações o exemplo a ser imitado:

T22. καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου, ἀλλὰ τῷ φανερός εἶναι τοιοῦτος ὧν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκείνον τοιούτους γενήσεσθαι.

Desse modo, em momento algum ele admitiu transmitir esses ensinamentos, mas era evidente que seus companheiros esperavam, imitando-o, tornarem-se semelhantes a ele. (*Memoráveis*, I.2.3)

Sócrates procurava manter sua liberdade na medida em que se recusava a receber algum valor por seus ensinamentos, posto que o dinheiro lhe obrigaria a ensinar quem lhe pagasse. O processo de

194 Um argumento semelhante é apresentado pelo Sócrates da *Apologia* de PLATÃO (33b): “e se alguns se tomarem bons e úteis e outros não, não podereis responsabilizar-me por isso, pois nunca prometi qualquer instrução a qualquer deles, nem os ensinei”; καὶ τούτων ἐγὼ εἴτε τις χρηστός γίγνεται εἴτε μὴ, οὐκ ἂν δικαίως τὴν αἰτία νυπέχοιμι, ὧν μήτε ὑπεσχόμεν μηδὲν πώποτε μάθημα μήτε ἐδίδαξα. Vale notar que Górgias defende, no *Górgias* de PLATÃO (457a), a inculpabilidade do mestre acerca da arte que ensina, tal como Isócrates depois a defenderá (a seguir). Na ocasião, porém, a refutação que Sócrates lhe avança procede a partir da distinção entre ensinar algo, porque o conhece, e persuadir acerca de algo, mesmo sem conhecê-lo (458e-459d). Górgias lhe concede, com isso, que acerca do justo e do injusto, o retor é capaz de ensiná-los, e não só persuadí-los, o que significa dizer, para Sócrates, que quem aprendeu o justo é justo, de forma que um retor justo que se dedique ao ensino jamais produz retóricos injustos (460a-b). Mas a argumentação socrática aqui insere um traço moral que ultrapassa a analogia com as artes: se um médico decide não se valer do que aprendeu quando isso lhe é requerido, nem por isso ele deixa de ser médico; mas o justo, por ser justo, jamais deseja agir sem justiça (460c). Para uma análise dessa argumentação, ver LOPES (2011, p. 217, n. 39).

195 Antístenes parece ter dito que, para alcançar a virtude, bastava a firmeza de Sócrates; Σωκρατικῆς ἰσχύος, DL (VI.1.11). Há uma ideia semelhante acerca da impossibilidade de o bom mestre corromper os mais jovens em ISÓCRATES (*Antídosis*, §212).



ensinar a virtude por meio de pagamento era-lhe absurdo (I.2.8)<sup>196</sup>. O acusador fez ver aos juizes de então de que modo os discursos socráticos, acerca do melhor governo e da insensatez de se escolher por sorteio os líderes da cidade, influenciavam os jovens ao desprezo pelas leis. Os exemplos de Crítias, o mais violento (βιαιότατος) durante a oligarquia, e o de Alcibiades, o mais desregrado (ἀκρατέστατός) em tempos de democracia, tornaram-se por isso as piores consequências do que Sócrates estivera a ensinar (I.2.12). Xenofonte, ao descrever de que modo ambos se achegaram ao mestre, alude ao interesse, não de se tornarem mais firmes e virtuosos pela companhia de Sócrates, e sim mais capazes de obter vitória no discurso. Afinal,

Τ23. ἤδεσαν δὲ Σωκράτην ἀπ' ἐλαχίστων μὲν χρημάτων αὐταρκέστατα ζῶντα, τῶν ἡδονῶν δὲ πασῶν ἐγκρατέστατον ὄντα, τοῖς δὲ διαλεγόμενοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιο.

Sabiam que Sócrates vivia de forma austera, mas com grande autonomia, que tinha total domínio sobre todas as suas paixões e que lhe era possível argumentar, como quisesse, com qualquer tipo de interlocutor. (*Memoráveis*, I.2.14 – tradução Pinheiro)

É possível, com isso, constatar de que maneira a defesa feita por Xenofonte almejava identificar em Sócrates os traços de um modo de vida que contrastava em absoluto com o dessas duas figuras levantadas por Polícrates como provas da corrupção a que incorrera o condenado, acima de tudo no caso de Alcibiades, pela conhecida relação que possuíam. Para o autor da defesa de Sócrates, era impossível que, se ambos tivessem que escolher entre viver a vida de Sócrates ou morrer, optariam por continuar vivos (I, 2, 16). Todo aquele que ensina dá mostras do que ele próprio faz com aquilo que ensina, reforçando-o depois por argumentos (I, 2, 18). E não foi por outra razão que até mesmo Crítias e Alcibiades comportavam-se com moderação enquanto estiveram na companhia de Sócrates, exatamente porque viam nele a melhor forma de proceder. Quando anos mais tarde

<sup>196</sup> Opinião semelhante em PLATÃO (*Apologia*, 33b).



Isócrates for defender sua escola e sua educação, é desse modo que alegará seu valor: pois se os acusadores tomam um ou outro aluno que tenha seguido o *mau* caminho como prova da culpabilidade do mestre, porque não tomar igualmente seus bons frutos? Se os que se destacam de maneira virtuosa na *pólis* são louvados por méritos próprios, por que não julgar os que se perdem pelos mesmos critérios?<sup>197</sup> As acusações de um Polícrates, no caso de Sócrates, ou de um Lisímaco, no caso de Isócrates, não poderiam ser tomadas como razoáveis por homens que procuram a justiça. Tal como Polícrates pretendia fazer, Isócrates toma o papel de falar o justo voltando-se contra os socráticos – sem, contudo, voltar-se contra Sócrates, de quem ele parece ter sido mais que um simples admirador.

## §11. A ARTE E A EDUCAÇÃO DE ISÓCRATES

Depois de Aristófanes, por certo, a maior ameaça intelectual, da qual temos notícia, para os intentos dos socráticos em dar seguimento à postura que Sócrates tornou exemplar após sua morte foi Isócrates. Ao contrário de Polícrates, o rival da Academia de Platão não desprezou o filósofo condenado, antes parecia lhe defender a memória contra os que lhe haviam deturpado os ensinamentos a fim de realizarem intentos próprios, muitas vezes obscuros, quase sempre inúteis para a vida da cidade. A acusação que Isócrates levanta, nesse sentido, não se estabelece *contra* Sócrates e sim *contra* os socráticos: mais que isso, denunciava-os como sendo *sofistas*, no pior sentido que a palavra abrigou, situando-se ele mesmo, por oposição, como verdadeiro *filósofo*, de certo modo continuador da tarefa socrática. Exatamente por esse motivo Isócrates ganha, para nós, um destaque todo especial, descrevendo, por sua atuação, um primeiro embate

197 Cf. o discurso em que ISÓCRATES apresenta uma sua defesa e de seu ensino contra as acusações de Lisímaco, em *Antídosis*, §99-100.



pela memória da atividade de Sócrates como digna de ser continuada. Estamos, agora, distantes de Polícrates e de sua retórica de ocasião. A ofensiva isocrática foi bem mais mordaz.

Sobre Isócrates, é bom que se diga, temos uma obra vasta e um grande número de dados sobre sua vida, conservados por seus próprios discursos e pela referência constante, ao longo das gerações, de tantos aprendizes que o tomaram como símbolo de cultura humana<sup>198</sup>. De uma *Vida de Isócrates* que nos chegou<sup>199</sup>, ficamos sabendo que nasceu em 436 a.c., sendo sete anos mais velho que Platão, e que viveu uma longa vida até morrer em 338 a.c., ao privar-se de alimentos por conta de certa enfermidade. Dedicou cerca de cinquenta anos de sua vida ao exercício de ensinar a eloquência, tendo exercido antes (provavelmente até 392-3, quando tem início sua atividade de professor) a função de logógrafo, escrevendo discursos para os tribunais. Mesmo após sua atuação como professor, os discursos que escrevia jamais foram pronunciados por ele, que se mostrava plenamente consciente de suas limitações como orador. Procurou, por isso, esculpir oradores a partir de um ideal de excelência, tal como teriam lhe esculpido, no túmulo, uma sereia como símbolo da *boa música* (*eumousia*) de seus discursos.

198 Ao contrário da opinião de JAEGER (2003, p. 1061), MARROU (1973, p. 130) encontrou dificuldades em situar Isócrates como *pai do humanismo*, por acreditar na possibilidade de encontrar um humanismo mais pleno e menos escolar. Embora seja inegável o valor cultural e humano de suas produções e de sua atividade, MARROU achou por bem julgá-lo "o educador da Grécia do IV século", mais que Platão, e cuja influência chegou ao mundo helenístico e romano (1973, p. 131). Dentre seus discípulos, ou admiradores mais renomados, encontramos, por exemplo, Demóstenes e Cícero, que o chamou *pater eloquentiae* (*De oratore*, II, 10).

199 PSEUDO-PLUTARCO in ISÓCRATES, (1979), *Vida dos dez oradores*, IV, 2, p. 47.



Compôs cerca de vinte e cinco ou vinte e oito discursos, os quais ele mesmo chega a utilizar como exemplo em suas lições<sup>200</sup>. Uma educação centrada no *exemplo* e na *imitação* parece ter sido a tônica de sua escola, expressa literalmente em seu texto inaugural: o professor deve, “ao mostrar-se de tal forma como modelo, que os discípulos, que serão por ele moldados a partir de sua capacidade para imitá-lo, pareçam imediatamente mais exuberantes e graciosos do que os demais ao discursarem”<sup>201</sup> (περὶ δὲ τῶν λοιπῶν τοιοῦτον αὐτὸν παράδειγμα παρασχεῖν ὥστε τοὺς ἐκτυπωθέντας καὶ μιμήσασθαι δυναμένους εὐθὺς ἀνθηρότερον καὶ χαριέστερον τῶν ἄλλων φαίνεσθαι λέγοντας; *Contra os Sofistas*, §17-18). Não por acaso, Marrou (1973, p. 132-33) fez questão de pontuar ter se desenvolvido em Isócrates pela primeira vez o tipo do *discurso epidíctico*, ao torná-lo não mais uma propaganda ou uma mera exibição de eloquência, como em Górgias, e sim um instrumento de ação política a partir do qual se podia tecer o louvor ou a censura sob o enfoque de valores fundamentais para a educação por meio do exemplo e da imitação. Quando vemos hoje Perelman argumentar em favor de um restabelecimento da arte retórica a partir do que seria a natureza própria dessa arte, é exatamente no âmbito do discurso epidíctico que ele a encontra, enquanto uma *lógica do provável*<sup>202</sup>.

200 Em sua última grande obra (*Antídosis*, §57ss), por exemplo, ele chega a referir a seus outros discursos como modelo de sua prática pedagógica. Uma tal prática não era novidade, e parece ter sido comum a Górgias, inclusive, a atitude de louvar ou recriminar algo por meio de discursos, como a função principal de sua atividade: ver KERFERD (2003, p. 56-7).

201 As traduções dos textos de Isócrates terão por base as de LACERDA (2011; 2016), com modificações.

202 A partir das análises de PERELMAN acerca das relações entre Lógica e Retórica (2004, p. 57-91), vê-se surgir o destaque ao discurso epidíctico pelo fato de que os dois outros tipos de discursos classificados por Aristóteles em sua *Retórica*, o deliberativo presente nas assembleias e o judiciário nos tribunais, ainda que dotados da funcionalidade a que veem imbuídos pelos lugares onde são praticados, são inegavelmente dependentes dos juízos de valor em que se fundam, e que estes são sustentados e confirmados por discursos epidícticos. Mesmo ao censurar Aristóteles por não haver percebido esse destaque na relação entre os discursos, o que levou o Estagirita a enfatizar uma *lógica do verossímil* como vinculação entre os três tipos de discursos retóricos, PERELMAN não pôde senão concluir que a relação que põem em destaque os juízos de valor enquanto finalidade da retórica, em sua tarefa de produzir consentimento e adesão junto à audiência, seria a de uma *lógica do preferível*, formulação que atende ao que ele, de fato, entende por arte retórica.





Isso situa, para nós, a importância que deve ter tido a escola de Isócrates à época. Antes da instauração da Academia platônica, Isócrates havia iniciado sua atividade de mestre com a disposição soberana de produzir as mais excelentes figuras para o quadro político ateniense. O programa almejado pelo seu ensino está presente no discurso inaugural, cujo título *Contra os Sofistas* (Κατὰ τῶν σοφιστῶν) abrange ainda a polêmica na qual entendera ser preciso entrar a fim de defender o caráter de novidade do que estava propondo. A leitura e a análise do seu texto nos deixam, certamente, com a suspeita de que Isócrates possuía algo de novo a oferecer, diante de uma cidade assolada pela derrota no Peloponeso e mergulhada em uma crise de paradigma educativo<sup>203</sup>. Esse algo de novo vem expresso já no primeiro parágrafo de seu texto:

Τ24. εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν, καὶ μὴ μείζους ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις ἃν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ιδιωτῶν: νῦν δ' οἱ τολμῶντες λιαν ἀπερισκέπτως ἀλαζονεύεσθαι πεποιήκασιν ὥστε δοκεῖν ἄμεινον βουλευέσθαι τοὺς ῥαθυμῆιν αἰρουμένους τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων.

Se todos os que se ocupam em educar tentassem dizer a verdade, sem fazer promessas maiores do que as que podem cumprir, não seriam difamados pelos cidadãos. Antes, aqueles que têm grande ousadia em disso se vangloriar, sem razão, levaram a que os que preferem ser indolentes parecessem melhor deliberar que os que se dedicam à filosofia. (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, §1)

Se levarmos em conta que o texto de Isócrates opõe-se àqueles a quem nomeia *sofistas*, a primeira impressão é a de que o caráter de sua reflexão se situa na tentativa de tomar para si o *dizer a verdade* (ἀληθῆ λέγειν) como estratégia, a fim de se mostrar preocupado com o saber *de fato*, e não com sua *aparência*, já que o saber aparente

203 É o próprio ISÓCRATES (*Antídosis*, §283) quem, ao retomar sua vida dedicada ao ensino, faz referir-se a sua atividade como uma tentativa de lutar contra a confusão de valores e de paradigmas educativos.



será entendido como o âmbito próprio à sofística e aos mestres do discurso. Pensar assim é, no entanto, olhar com olhos platônicos<sup>204</sup> a maneira de ler o contexto e a intenção de Isócrates. Sob o seu próprio ponto de vista, a relação entre *verdade*, *filosofia* e *sofística* não é bem a que nos acostumamos a ver. Não é preciso dizer, como diz Jaeger (2003, p. 1065), que em Isócrates há uma inversão proposital daquilo que conhecemos a partir de Platão e Aristóteles, haja vista os termos destacados não possuírem ainda a solidez dos tempos das escolas helenísticas. Fato é que as opiniões de muitos estudiosos tendem ainda a ler a atuação e a proposta isocráticas como sendo diametralmente opostas das que ofereceram Platão e Aristóteles. É com vistas a isso que, por exemplo, Vickers (1998, p. 8) dizia: “para Isócrates, o mais representativo dos Sofistas (os rivais tradicionais de Platão e Aristóteles), a retórica era o instrumento principal de educação, e a educação estava direcionada para a atividade e a prática políticas”. E Kennedy (1994, p. 43), na mesma linha de pensamento, conclui:

Isócrates era comumente considerado como um sofista: assemelhava-se a eles por receber pagamento para ensinar, ao oferecer instrução nas habilidades necessárias para o sucesso na vida pública, e ao escrever discursos que serviam de modelo para a imitação de outros.

Mesmo os que almejam estudar a obra de Isócrates sob um enfoque distinto dos liames platônico-aristotélicos acabam, inevitavelmente, valendo-se da mesma conceituação quando a descreverem a atividade isocrática: é o caso por exemplo, de Schiappa (1999, p. 65).

Isócrates foi essencialmente um mestre de retórica, mas ele tentava oferecer ao seu ensinamento um fundamento filosófico

204 Mesmo que, para KERFERD (2003, p. 31ss), o dito movimento sofístico não possa ser compreendido em grande parte senão a partir do testemunho de Platão, CASSIN não fez pouco ao delimitar o *espaço sofístico* não mais a partir de Platão, e sim dos próprios sofistas. Cf. CASSIN (2005, p. 13ss). Em ambos os casos, porém, a compreensão da sofística como um discurso aparente ou sobre as aparências encontra-se na raiz do problema.



(...) Isócrates usa o termo *philosophía* para descrever seu ensino, desse modo interpretado como uma prova de sua intenção em legitimar sua prática retórica alinhando-a com o melhor e mais respeitado saber da disciplina de filosofia.

Segundo o que pretendo mostrar, exatamente o modo de Isócrates ver a relação entre seu ensino e o dos sofistas por ele criticados é o que nos sugere a novidade de sua abordagem. Uma abordagem distinta, por exemplo, de Górgias, seu mestre. Em *Elogio de Helena*, Górgias sequer utiliza a palavra *sophistés*, embora situe a *alétheia* como a boa ordem do *lógos* (Κόσμος [...] λόγῳ δὲ ἀλήθεια, *Elogio de Helena*, §1). A ocorrência de *philosophía*, porém, dá-se tão-somente como verbo, a denotar a prática dos debates em que a rapidez do raciocínio e do juízo formulado são utilizadas para fragilizar ou modificar com facilidade a confiança que se tem em uma opinião (δὲ φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δεικνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν, §13). Ou seja, se tomarmos o discurso de Górgias como sendo *sofístico* – já que ele não faz questão de se identificar com outra forma de saber – seu discurso torna-se não só o produtor da verdade, como será também o responsável por alocar os debates filosóficos enquanto certo tipo de persuasão, vinculada aos que se valem do *lógos* para marcar a alma da maneira como querem (ἢ πειθῶ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, §13), quase sempre em vista de alguma persuasão má (οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆ, §14). Isócrates, no entanto, ao retomar esses conceitos presentes em Górgias, fará uma apresentação *contra os sofistas* – o que significa dizer: contra determinados tipos de ação discursiva que não modelam a *alétheia* na alma dos seus ouvintes, mas apenas no discurso. E para denunciá-las, ele não se apresentará como *sofista*, e sim *filósofo*.

Antes de analisarmos a apresentação feita em seu texto, é importante destacar o fato de Isócrates não estar com isso voltando-se contra Górgias em seu discurso inaugural. Muito antes, sua ofensiva dirige-se contra três tipos de figuras que em Atenas dominavam o



cenário cultural e, podemos deduzir, educacional: (1) uma determinada espécie de disputadores verbais, cujas características a serem ainda analisadas aqui parecem indicar o grupo dos socráticos (§1-8); (2) uma classe dos que escrevem e prometem ensinar a escrever discursos políticos (§9-13); (3) por fim, a certa espécie de autores de manuais de arte (*tékhnē*) retórica, que fixam em fórmulas o que não pode ser fixado, pois a beleza do estilo está em adequar-se às circunstâncias (§19-20). Nenhuma resume, ao que podemos saber por outras fontes, aquilo que Górgias fazia<sup>205</sup>. Mesmo em seu *Elogio de Helena*, cuja referência ao mestre aparece até pela similaridade no título do discurso, o esforço de Isócrates é realizar tão-somente aquilo que o mestre havia dito que faria, porém havia se equivocado – unicamente quanto à classificação do seu discurso.

Τ25. διὸ καὶ τὸν γράψαντα περὶ τῆς Ἑλένης ἐπαινῶ μάλιστα τῶν εὐ λέγειν τι βουλευθέντων, ὅτι περὶ τοιαύτης ἐμνήσθη γυναικός, ἣ καὶ τῷ γένει καὶ τῷ κάλλει καὶ τῇ δόξῃ πολὺ διήνεγκεν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτον μικρὸν τιπαρέλαθεν: φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραμέναι περὶ αὐτῆς, τυγχάνει δ' ἀπολογίαν εἰρηκῶς ὑπὲρ τῶν ἐκείνῃ πεπραγμένων. ἔστι δ' οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν ἰδεῶν οὐδὲ περὶ τῶν αὐτῶν ἔργων ὁ λόγος, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον: ἀπολογεῖσθαι μὲν γὰρ προσήκει περὶ τῶν ἀδικεῖν αἰτίαν ἔχόντων, ἐπαινεῖν δὲ τοὺς ἐπ' ἀγαθῶ τινὶ διαφέροντας.

Por isso, dos escritos sobre Helena louvo, sobretudo, aqueles que escolheram falar bem<sup>206</sup>, por recordar de tal mulher que se distinguiu muito por sua origem, beleza e fama. No entanto, não se atentou a um pequeno detalhe: diz ter escrito um encômio sobre ela, mas acabou fazendo uma defesa das coisas feitas por ela. O discurso não se constitui a partir das mesmas ideias, nem através das mesmas ações, mas, pelo contrário: convém defender os que são acusados de cometerem uma injustiça, e elogiar os que são diferenciados em algo bom. (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, §14-15)

205 Muito embora ISÓCRATES chegue a se referir aos sofistas mais antigos como sendo os que, por soberba, dedicaram-se a elaborar Manuais da Arte (*Tékhnas*; *Contra os Sofistas*, §19). Sobre as *Tékhnai*, ver também PLATÃO (*Fedro*, 261b-c; 271c).

206 Mesmo havendo quem alegue aqui uma referência a outros autores, é a Górgias que tradicionalmente se pensa estar Isócrates a se referir: ver sobretudo KENNEDY, 1958, p. 79.



A própria maneira pela qual Isócrates compreende sua atividade de professor deriva, de algum modo, da sua posição como aluno ou discípulo de Górgias. Deve-se, naturalmente, tomar o mestre como modelo (παράδειγμα), como vimos na passagem citada acima, não para fazer tudo aquilo que ele fez, ou seja, repeti-lo como um manual que condensa certas regras como as letras da língua – mas sim para criar o novo a partir do que se aprendeu, tal como o discurso inova tendo por base as letras, que são fixas.

T26. τίς γὰρ οὐκοίδη πλὴν τούτων ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταῦτόν, ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τούναντίον πέπονθεν: τὸ γὰρ ὑφ' ἑτέρου ῥηθὲν τῷ λέγοντι μετ' ἐκείνον οὐχ ὁμοίως χρησιμὸν ἔστιν, ἀλλ' οὗτος εἶναι δοκεῖ τεχνικώτατος, ὅς τις ἂν ἀξίως μὲν λέγῃ τῶν πραγμάτων, μηδὲν δὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις εὐρίσκειν δύνηται. (...) τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν, ἦν μὴ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς ἔχειν μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν.

Quem não sabe, exceto eles, que aquilo que se refere às letras é imóvel e permanece o mesmo, de modo que seguimos usando as mesmas letras sempre com relação às mesmas coisas, enquanto ocorre totalmente o contrário com aquilo que se refere aos discursos? Pois aquilo que é proferido por alguém não é igualmente útil para quem venha a falar em seguida, mas parece ser o mais habilidoso aquele que falar com propriedade dos assuntos em questão, e for capaz de descobrir outras coisas diferentes daquelas usadas pelos outros. (...) não é possível existir belos discursos se eles não compartilham daquilo que é oportuno, conveniente e novo, ao passo que as letras não precisam de nada disso. (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, §12-13)

Desse modo, se é dito ser Isócrates discípulo de Górgias, sua atividade será *criativa* em vista de, por assim dizer, *superar* seu mestre. Nesse sentido, seria igualmente possível situar o apelo *filosófico* de Isócrates como derivando de sua aproximação à figura de Sócrates<sup>207</sup>,

207 Para estudos com esse objetivo, destacamos os de PAGOTO-EUZEPIO (2008) e (2018).



junto a quem apropriou-se de certos conceitos que são igualmente fundamentais para toda a literatura socrática, a maior parte deles tendo aparecido na comédia aristofânica. Para ser possível melhor visualizar esta aproximação, faremos antes aquela articulação que Isócrates entrevira como expressão de sua proposta educativa e de sua arte, que a situaria devedora de Górgias e Sócrates, embora não pareça se confundir com o que tradicionalmente pode ser remontado a ambos. É como se a arte e a proposta discursiva de Górgias se tornassem instrumentos para uma educação tipicamente socrática.

Quando dizemos 'tipicamente socrática', estamos já a enfatizar um tipo de educação que se orienta, antes de tudo, pelo termo *philosophía*<sup>208</sup>. É assim que, veremos, Isócrates nomeia sua ação educativa. Mas o que pretende ao fazer *filosofía*? Toda a sua proposta educativa está inevitavelmente atrelada ao que ele apresenta como *educação pelos discursos*<sup>209</sup>, espécie de habilidade virtuosa em saber falar e agir obtida por meio de exercícios discursivos. Sobre essa *paideia*, suas condicionantes e seu valor, deixemos falar o próprio mestre:

T27. εἰ δὲ δεῖ μὴ κατηγορεῖν τῶν ἄλλων ἀλλὰ καὶ τὴν ἑμαυτοῦ δηλώσαι διάνοιαν, ἡγοῦμαι πάντας ἄν μοι τοὺς εὖ φρονούντας συνειπεῖν ὅτι πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφησάντων ἰδιῶται διετέλεσαν ὄντες, ἄλλοι δὲ τινες οὐδενὶ πώποτε συγγενόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γεγονάσιν. αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἀπάντων ἐν τοῖς εὐφυέσιν ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις; ἡ δὲ παιδεία τοὺς μὲν τοιοῦτους τεχνικωτέρους καὶ πρὸς τὸ ζητεῖν εὐπορωτέρους ἐποίησεν.

No entanto, se é preciso não somente acusar os outros, mas também expor o meu próprio pensamento, creio que todos os homens sensatos concordariam comigo que muitos dos que

208 Segundo a opinião, já referida na Introdução a este estudo, de ter tido o termo *philosophía* sua origem provável nos meios socráticos. Sobre isso, ver ROSSETTI (2015, p. 257ss).

209 O conceito de τῶν λόγων παιδείαν é central em ISÓCRATES (*Antídosis*, §168). BLAIR (1992) analisou-o em sua comunicação sobre a teoria do discurso de Isócrates, e também SCHIAPPA (1990, p. 461).



se dedicaram à filosofia continuaram sendo gente comum, ao passo que alguns outros, mesmo sem jamais ter convivido com os sofistas, tornaram-se prodigiosos no discurso e na prática política. Pois o poder dos discursos e de todos os outros ofícios surge naqueles que têm boa natureza e são treinados na experiência. Enquanto a educação os torna mais habilidosos e mais engenhosos na atividade de investigar. (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, §14-15)

Essa costuma ser considerada a parte propositiva do discurso de Isócrates (*Contra os sofistas*, §14-22). Mas a leitura do texto nos mostra que o autor está longe de abandonar seu espírito contendor, mesmo neste momento em que estaria apresentando sua própria pedagogia. A meu ver, não há dissociação em *Contra os sofistas* entre o que pertence à *acusação* e o que pertence à defesa de sua proposta educativa. Tal como Aristófanos, Isócrates expõe seu intento ao mesmo tempo em que critica as propostas rivais, e vice-versa. No texto acima, a crítica sugere uma identificação entre a dedicação à filosofia e o ensino dos sofistas, porque o uso corrente da palavra *philosophía* não atende ao que Isócrates entende que ela denote. Em trecho anterior, ele deixa patente o modo como a filosofia tem sido tratada pelos intelectuais de seu tempo, aqueles que se dizem filósofos e no fundo são apenas sofistas:

T28. ἐγὼ δὲ πρὸ πολλῶν μὲν ἂν χρημάτων ἐτιμησάμην τηλικούτων δύνασθαι τὴν φιλοσοφίαν, ὅσον οὔτοι λέγουσιν, ἴσως γὰρ οὐκ ἂν ἡμεῖς πλείστον ἀπελείφημεν, οὐδ' ἂν ἐλάχιστον μέρος ἀπελεύσαμεν αὐτῆς;

Eu antes preferia que a filosofia tivesse tamanho poder quanto eles [os sofistas] dizem ter uma enorme quantia de dinheiro, pois provavelmente nós [os que se dedicam à filosofia] não teríamos sido tão renegados, nem teríamos aproveitado uma parte insignificante dela. (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, §11)

Em face de T27 e T28, vale destacar que, para Isócrates, o uso impróprio de termos e princípios como os de *filosofia* e *educação* causa malefícios significativos aos que realmente se dedicam a tais atividades,



por deturpar seu propósito legítimo frente a quem mais precisaria delas. É apenas em vista do uso impróprio que *filósofo* e *sofista* foram assemelhados em T27<sup>210</sup>. Só que por trás dessa confusão de termos, esconde-se uma confusão pedagógica ainda mais prejudicial, pelas falsas promessas que inflam o poder da filosofia tal como sofistas se inflam com riquezas. Eles vendem a ilusão de que os mais jovens podem chegar à felicidade por intermédio do conhecimento de como fazer o que se deve, sem levar em conta que o saber sobre o futuro pertence aos deuses (*Contra os Sofistas*, §2-3). Contudo, é possível dedicar-se à filosofia e continuar um cidadão comum (ιδιώται), do mesmo modo que muitos não conviveram com os sofistas e chegaram a desenvolver-se habilidosamente na oratória e na política.

Isso é assim porque, no entender de Isócrates, a ênfase do processo educativo está sobre a articulação entre a *boa natureza* (εὐφύεσιν) e a *experiência* (ἐμπειρίας) de exercício do aluno, no que a *educação* (παιδευσίς) propriamente dita, oferecida por um mestre, é apenas um fator potencializador, de aperfeiçoamento<sup>211</sup>. Para Isócrates, não há como fazer um aluno de natureza má um brilhante orador, ainda que aprender a arte lhe torne mais inteligente em muitas coisas (πρὸς πολλὰ φρονιμωτέρως διακεῖσθαι ποιήσειεν; *Contra os Sofistas*, §15). Isócrates com isso parece situar-se em vista do problema do ensino da virtude, que repercutiu em boa parte das discussões entre sofistas e socráticos<sup>212</sup>. A posição de Isócrates parece corresponder àquela que Sócrates, como vimos, defende em *Nuens*, vinculando o ensino

210 Segundo o que nos chegou pela tradição, o tema da *correção dos nomes* fora sempre uma questão típica do grupo dos sofistas, a começar em Protágoras, embora Pródico seja o mais renomado nesse assunto: KERFERD, (2003, p. 119-134). Algo semelhante à noção de filosofia está novamente presente em ISÓCRATES (*Antídosis*, §243).

211 A relação entre esses três conceitos foi trabalhada por FORD (1984) e utilizada pela tese de LACERDA (2011), sobretudo nas análises em p. 13-21. A mesma tríade é defendida em *Antídosis*, §185-87.

212 Sobre o problema do ensino das virtudes em ambiente sofístico, ver GUTHRIE (2007, p. 233ss).





ao que a natureza do aluno é capaz. Não é a arte (*tékhnē*) que cria ou ensina a virtude, porque não se ensina o que surge com a natureza<sup>213</sup>.

T29. καὶ μηδεὶς οἰεσθῶ με λέγειν ὡς ἔστι δικαιοσύνη διδασκόν: ὄλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσι πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν.

Que ninguém pense que afirmo ser a justiça passível de ser ensinada. Pois considero em absoluto que não há nenhuma arte tal que poderia ser capaz de infundir a justiça e a temperança nos que são naturalmente ruins com relação à virtude. (*Contra os Sofistas*, §21)

É preciso dizer que se trata claramente de um projeto de ensino que joga ao lado de boa parte das concepções do Sócrates de *Nuvens*, cujo apelo à natureza apropriada do aluno vem atrelado à exigência de uma aplicação pessoal nos exercícios a que está sendo iniciado. Existe certa semelhança entre a prática socrática da eloquência (*diálexis*), como aventada em *Nuvens*, e as intenções de Isócrates, porque era por meio do *lógos* que o discípulo devia não só se pôr à mostra como ainda tomar a si mesmo em referência (T12). No caso de Isócrates, entretanto, a elocução realizava-se por discursos longos, de tal modo que o exercício principal estava em o mestre valer-se das formas de discurso para fazer o aluno aplicar-se melhor no aprendizado. A educação para Isócrates estava em servir de modelo ao aluno, pondo-se a observar a natureza em suas qualidades próprias e procurando a arte adequada ao que já é natural, aperfeiçoando-a por exercícios que lhe ofereçam experiência para poder lidar com o oportuno, o conveniente e

213 ISÓCRATES defende exatamente a mesma ideia em sua obra de velhice (*Antídosis*, § 274). GUTHRIE procurou mostrar de que modo o apelo à natureza, como determinante em termos de *areté*, estava conforme ao esperado pela velha educação aristocrática, destoando daquilo que pretendiam homens como Protágoras e Górgias, que se diziam capazes de ensinar a *areté*, com relevante impacto para o contexto das disputas políticas na democracia (2007, p. 29; 233-34). Uma distinção como essa não parece dar conta, por exemplo, das injúrias dirigidas aos sofistas por parte de Ânito, um líder democrático: cf. PLATÃO (*Mênon*, 91b-c). É também aqui que Mênon, discípulo de Górgias, afirma não o ter visto jamais professando ensinar a virtude (95c). Parece que certas passagens contribuíram para a ideia de que eram os sofistas, enquanto *mestres*, aqueles que se arrogavam poder ensinar a *areté*; é o caso de Sócrates em *Laques*, 186c.



o novo. Não por acaso, é essa tríade conceitual natureza-experiência-educação que conforma boa parte das noções acerca do ensino da *areté* desde a poesia<sup>214</sup>, e que aparece mais claramente articulada no seguinte trecho da obra de Isócrates:

T30. καὶ δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἷαν χρῆ τὰ μὲν εἶδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι, τὸν δὲ διδάσκαλον τὰ μὲν οὕτως ἀκριβῶς οἷόν τ' εἶναι διελεθεῖν ὥστε μηδὲν τῶν διδακτῶν παραλιπεῖν.

É necessário que o discípulo, além de ter a natureza como ela deve ser, aprenda as formas dos discursos e exercite o uso delas, enquanto o professor tem de ser capaz de discursar com precisão de modo a não deixar de lado nenhuma das coisas que podem ser ensinadas. (*Contra os Sofistas*, §17)

A educação oferecida por Isócrates, em suma, não pretende mais do que o possível, do que é *humanamente* possível. Sua proposta, nesse sentido, distingue-se das promessas de um Górgias, que se arrogava poder ensinar a todos<sup>215</sup>; mas se distingue, em contrapartida, do que deve ter sido a proposta comum às escolas socráticas, ao compreenderem, segundo Isócrates, a virtude como conhecimento e a ensinar a felicidade pelo saber de assuntos divinos. Corresponde a essa dicotomia toda a dificuldade que se tem em situar Isócrates no ambiente da disputa pela educação no século IV ateniense. A dificuldade torna-se mais interessante se tivermos em mente a centralidade do tema das virtudes, e de sua unidade a partir do conhecimento, como sendo uma das teses essenciais ao socratismo. Dado o surgimento do tema a partir das intenções de Protágoras em ensinar a *areté*, é preciso darmos conta do argumento que Sócrates, no *Mênon*, elabora:

214 É de GUTHRIE (2007, p. 237) a indicação de certas passagens em que se encontram esses três elementos articulados com a noção de *areté*, por exemplo, na poesia de Hesíodo (*Erga*, 289) e de Píndaro (*Pítia*, X, v. 23).

215 Não a *areté*, pelo que se recusava a tal, mas a arte do discurso (PLATÃO, *Mênon*, 95c; *Górgias*, 460a).



T31. ὅτι δὲ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, σκέψαι ἐάν σοι δοκῶ εἰκότως ἀπιστεῖν. τότε γάρ μοι εἶπέ: εἰ ἔστιν διδακτὸν ὅτιοῦν πρᾶγμα, μὴ μόνον ἀρετῆ, οὐκ ἀναγκαῖον αὐτοῦ καὶ διδασκάλους καὶ μαθητὰς εἶναι; (...) ἀρετὴν σκόπει παρὰ τίνας ἂν πέμποντες αὐτὸν ὀρθῶς πέμπομεν. ἢ δῆλον δὴ κατὰ τὸν ἄρτι λόγον ὅτι παρὰ τούτους τοὺς ὑπὸσχουμένους ἀρετῆς διδασκάλους εἶναι καὶ ἀποφῆναντας αὐτοὺς κοινὸς τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ μανθάνειν, μισθὸν τούτου ταξαμένους τε καὶ πρᾶττομένους;

Mas que ela [a *areté*] não seja conhecimento, verifica se te pareço desacreditar com razão. Pois dize-me então: se uma coisa qualquer, não apenas a virtude, é algo que se ensina, não é necessário que haja dela mestres e discípulos? (...) Em relação a essa virtude, então, examina para quem faríamos bem de encaminhá-lo. Não é evidente, conforme o que acaba de ser dito, que é para aqueles que professam ser mestres de virtude e se apresentam como disponíveis para ensinar a quem dos gregos deseje aprender, tendo fixado para isso um salário, recebendo-o? (PLATÃO, *Mênon*, 89d; 91b, tradução de Maura Iglésias, com modificações)

Em outras palavras, ou se assume que a *areté* é um saber e então pode ser ensinada, ou ela não pode ser ensinada e quem o afirma, mente. Isócrates estava mais próximo de Górgias ao negar a possibilidade de ensiná-la, além de não acreditar poder tornar qualquer um em bom orador. Nesse sentido, ele se aproxima do Sócrates de *Nuvens* sem, no entanto, argumentar em favor da unidade das virtudes pelo saber, como parecem ter feito os socráticos. Frente ao debate assim instaurado, que tipo de sofista seria Isócrates, e que espécie de socrático ele poderia ser? O problema, indicava Guthrie, está nos termos com os quais o *Mênon* havia equacionado a questão<sup>216</sup>. O pensamento pré-platônico dera mostras de entender a *areté* vinculada à *phýsis*, como Píndaro louvou-a em suas Olímpicas, não sem ao mesmo tempo compreendê-la como dependendo de esforço, de

216 Cf. GUTHRIE (2007, p. 233-242).



dedicação, de alguma participação humana<sup>217</sup>. Era esse esforço que a educação propunha.

Não faltou quem fizesse questão de marcar a distância que separa Isócrates de Sócrates pelo fato de o orador haver recebido por suas lições. É certo que Sócrates não havia cobrado para ensinar, e procurava entre os jovens aqueles que fossem mais bem-dotados – o que revela uma disposição menos centrada no dinheiro e mais no valor da natureza de cada um –, ao passo que Isócrates, que não deixou de receber por suas lições, pôe-se por vezes a criticar duramente os sofistas que se dispunham, como Górgias, a ensinar quem pagasse a quantia devida, fazendo com isso pouco caso da natureza do aluno<sup>218</sup>.

T32. ὥσθ' οἱ χρώμενοι τοῖς τοιούτοις παραδείγμασι πολὺ ἄν δικαιοτέρον ἀποτίνοιεν ἢ λαμβάνοιεν ἀργύριον, ὅτι πολλῆς ἐπιμελείας αὐτοὶ δεόμενοι παιδεύειν τοὺς ἄλλους ἐπιχειροῦσιν.

Logo, seria muito mais justo que aqueles que se utilizam de tais modelos [a partir dos manuais da arte] pagassem ao invés de receber dinheiro, porque almejam educar os outros, quando são eles quem precisam de um cuidado maior [porque não sabem o que dizem ensinar]. (*Contra os Sofistas*, §13)

Portanto, é preciso nesse caso ir além da dicotomia receber/não receber dinheiro. Até porque os que prometem um conhecimento elevado sobre a felicidade e o futuro dispõem-se a cobrar por sua tagarelice, ainda que pequenas quantias. É na passagem que será citada que se pode encontrar o ponto decisivo do libelo isocrático contra os sofistas de toda ordem – incluso os socráticos, que aqui são os responsáveis por atrair má fama para a filosofia. O que nos parece

217 O Dialogo *Mênon*, ao equacionar o problema, como vimos, encerra atribuindo a origem daqueles homens excelentes, que são louvados pela cidade, como sendo uma dádiva dos deuses (100b).

218 Isócrates fazia questão de ressaltar seu pouco apreço pela recompensa financeira, embora o texto de *Contra os Sofistas* (§4) aluda ao fato de que cobrar pouco para ensinar algo de tamanho valor como a felicidade era, na verdade, considerá-la de pouco valor. Há um argumento similar em *Antídosis*, §39.



essencial aos olhos de Isócrates, e aqui vai dito, está em que a filosofia, diferente do que sobre ela pensa o homem comum, deve se realizar como um *cuidado da alma*.

T33. ἐπειδὴν οὖν τῶν ιδιωτῶν τινες, ἅπαντα ταῦτα συλλογισάμενοι, κατίδωσι τοὺς τὴν σοφίαν διδάσκοντας καὶ τὴν εὐδαιμονίαν παραδιδόντας αὐτοὺς τε πολλῶν δεομένους καὶ τοὺς μαθητὰς μικρὸν πραττομένους, καὶ τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων τηροῦντας, ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων μὴ καθορῶντας, ἔτι δὲ περὶ μὲν τῶν μελλόντων εἰδέναι προσποιούμενους, περὶ δὲ τῶν παρόντων μηδὲν τῶν δεόντων μήτ' εἰπεῖν μήτε συμβουλεῦσαι δυναμένους, ἀλλὰ μᾶλλον ὁμονοοῦντας καὶ πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους, εἰκότως οἶμαι καταφρονοῦσι, καὶ νομίζουσιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν ἄλλ' οὐ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν εἶναι τὰς τοιαύτας διατριβάς.

Então, quando homens comuns, após terem refletido sobre todas essas coisas, veem que aqueles que ensinam a sabedoria e transmitem a felicidade carecem de muitas coisas e cobram de seus discípulos uma pequena quantia em dinheiro, e que buscam contradições nos discursos, mas descuidam delas nas ações; e ainda, que pretendem saber sobre o futuro, mas acerca do presente nada daquilo que é preciso são capazes de dizer ou aconselhar; e que são mais coerentes e mais corretos os que fazem uso das opiniões do que aqueles que ensinam deter o conhecimento, com razão, penso eu, eles desprezam e consideram tais ocupações tagarelice e mesquinharia e não cuidado com a alma. (*Contra os Sofistas*, §7-8)

Os *sofistas de manuais* como Górgias, que enriqueceram ao construir um sistema de técnicas válidas a todos os que pagassem por isso, revelavam-se descuidados com o que mais importava: a natureza do aluno. Por outro lado, os *sofistas das disputas verbais*, que prometem o conhecimento sobre coisas divinas e a felicidade como resultado daqueles combates erísticos, prometem mais do que podem pagar, e são descuidados em tomar a disputa erística com valor maior do que ela realmente tem. São esses últimos os que provocam a imagem distorcida acerca de algo tão elevado como a filosofia. As



polaridades, do passo acima, são forjadas, é possível perceber, não para denegrir aquilo a que se dedicaram os sofistas, mas antes para mostrar de que modo é preciso levar em conta os dois polos: é preciso, por exemplo, ensinar sabedoria e felicidade *sem* carecer de muitas coisas, ou buscar contradições no discurso *sem* desconsiderá-las em suas ações. Somente assim o homem comum poderá reconhecer no exercício filosófico o seu devido valor. Afinal, é necessário restituir à filosofia seu lugar na *pólis*, e fazê-lo, no dizer de Isócrates, é ir *contra* os *sofistas* em sua prática atual. O lugar que Isócrates reserva à filosofia não é o da inutilidade, como pensava o homem comum. Seu lugar é o do cuidado da alma para alcançar uma boa vida. Também para Sócrates, nada era de maior valor.

## §12. ISÓCRATES E OS SOCRÁTICOS: A FILOSOFIA COMO CUIDADO DA ALMA

Se a proposta de educação isocrática assenta-se sobre uma preocupação com as coisas de maior valor, com a alma e a *areté*, vimos em que medida essa é uma preocupação socrática destacada já em *Nuvens*. A *Apologia* de Platão e as *Memoráveis* de Xenofonte também deram a tonalidade dos discursos de Sócrates enquanto uma busca por despertar em seu interlocutor uma preocupação consigo mesmo, acima de todas as demais coisas. Nas belas palavras do texto do *Laques* de Platão,

T34. οὐ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὄς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ἢ λόγῳ ὥσπερ γένοι καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκη αὐτῷ, ἐὰν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου τοῦ πρότερον ἄρξῃται διαλέγεσθαι, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιεγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν ἂν ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ καὶ ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν: ἐπειδὴν δ' ἐμπέσῃ, ὅτι οὐ πρότερον αὐτὸν ἀφήσει Σωκράτης, πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εὐ τε καὶ καλῶς ἅπαντα.



Pareces ignorar que quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele, no jeito de mulheres que confabulam, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que maneira vive e que vida levou no passado; uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo. (PLATÃO, *Laques*, 187e-188a – Tradução de Nunes)

Isócrates parece ter pensado dedicar seu ensino a uma intenção parecida. Não há jamais uma menção sua em se nomear *mestre de retórica*, considerando que a palavra devia ter sido posta em circulação por Platão à época<sup>219</sup>. Sua insistência em nomear seu ensino como *filosofia* faria bem em conduzir os esforços dos estudiosos para compreender genuinamente sua *paideia* no quadro geral do IV século ateniense. E compreendê-la como *cuidado da alma* é aproximá-la das intenções socráticas, ainda que tenham aplicações distintas. No entanto, fazia-se preciso denunciar a prática dos que estavam, por assim dizer, denegrindo a imagem desta *verdadeira* filosofia. Para acusá-los, Isócrates terá de se valer de um tipo de argumento cuja finalidade esteja em indicar de que modo tais *sofistas* – porque assim os irá nomear – necessitam de mais *cuidados* do que aqueles que acreditam oferecer. Já vimos como sua crítica atinge a atividade de Górgias e de outros sofistas com pretensões ao ensino da arte política.

219 Cf. o estudo feito por SCHIAPPA sobre as origens do termo 'retórica': *Did Plato coin Retoriké?* (1990). Embora JAEGER (2003, p. 1062-64) considere que já o primeiro discurso *Contra os Sofistas* consista em uma resposta ao Górgias de Platão, o que seria uma impossibilidade cronológica sustentada pela data na qual ele insere a inauguração da Escola de Isócrates, não há nem nesta nem em sua obra maior *Antídosis* qualquer menção a esse termo e conceito. "*Contudo, a predominância do termo lógos em seus escritos, a raridade do termo retoreia e a ausência de retoriké sugerem que Isócrates não chegou a profissionalizar a palavra retoriké*" (SCHIAPPA, 1990, p. 461). A recusa de Isócrates, talvez, em usar o termo e o conceito platônicos poderia denunciar sua recusa em ser enquadrado no tipo de crítica feita pelo mestre da Academia. Mas não vemos Isócrates recusar-se a utilizar qualquer dos termos comuns às discussões da época. O certo é que Isócrates não compreendia a arte do *lógos* como mera retórica, em sentido platônico.



Veremos agora sua ofensiva contra o que acreditamos ser referência ao grupo dos socráticos<sup>220</sup>. Descreve Isócrates:

T35. τίς γάρ οὐκ ἂν μισήσειεν ἅμα καὶ καταφρονήσειε πρῶτον μὲν τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, οἳ προσποιούνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, εὐθύς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν; οἶμαι γὰρ ἅπασιν εἶναι φανερόν ὅτι τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ τοσοῦτον ἀπέχομεν ταύτης τῆς φρονήσεως, ὥσθ' Ὀμηρος ὁ μεγίστην ἐπὶ σοφίᾳ δόξαν εἰληφώς καὶ τοὺς θεοὺς πεποίηκεν ἔστιν ὅτε βουλευομένους ὑπὲρ αὐτῶν, οὐ τὴν ἐκείνων γνώμην εἰδώς, ἀλλ' ἡμῖν ἐνδείξασθαι βουλόμενος ὅτι τοῖς ἀνθρώποις ἐν τούτῳ τῶν ἀδυνάτων ἐστίν. οὗτοι τοίνυν εἰς τοῦτο τόλμης ἐληλύθησαν, ὥστε πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὡς, ἦν αὐτοῖς πλησιάζωσιν, ἅ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται. καὶ τηλικούτων ἀγαθῶν αὐτοὺς διδασκάλους καὶ κυρίους καταστήσαντες, οὐκ αἰσχύνονται τρεῖς ἢ τέτταρας μνᾶς ὑπὲρ τούτων αἰτοῦντες.

Ora, quem não odiaria e ao mesmo tempo desprezaria, primeiramente, os que se dedicam às disputas verbais, os quais pretendem procurar a verdade, mas já no início dos seus ensinamentos acabam por dizer mentiras? Pois acredito ser evidente a todos que não é da nossa natureza saber de antemão o futuro, mas que estamos de tal modo afastados dessa sabedoria que Homero, o sábio de maior reputação, fez com que até os deuses deliberassem sobre isso, ainda que não conhecesse o pensamento deles, mas querendo nos mostrar que isso é uma das coisas impossíveis ao homem. De fato, tais homens chegaram a tamanha ousadia a ponto de buscar persuadir os mais jovens de que, se conviverem com eles, saberão fazer as coisas devidas, e se tornarão felizes por meio desse conhecimento. E mesmo que se coloquem como professores e autoridades desses valiosos bens, não se envergonham de cobrar três ou quatro minas por isso. (*Contra os Sofistas*, §1-3)

Isócrates chamou a atenção para os efeitos negativos dos que se dedicam à filosofia de forma a lhe exagerar o poder, como vimos,

<sup>220</sup> Naturalmente, não estamos sozinhos quanto a isso. Ver, sobretudo, MÁRSICO (2014a, p. 10-16).





levando os homens comuns a pensarem que melhor do que se dedicar a tais esforços inúteis seria permanecer indolentes (T24). Aqui estaria a causa. Os sofistas que se dedicam às disputas erísticas (τῶν περι τὰς ἔριδας διατριβόντων), mesmo ao alimentarem o desejo de alcançar a verdade, acabam por prometer falsidades, como a de poder os mais jovens tornarem-se felizes (εὐδαίμονες γενήσονται) pelo conhecimento (ἐπιστήμης) do amanhã, ou seja, de como fazer o que é devido. Há uma crítica semelhante logo ao início do seu *Elogio de Helena* (§1-6), que aponta com a mesma confiança os prejuízos de tais mestres de erística. Neste seu outro discurso, a ofensiva contra os socráticos se faz ainda mais afiada:

T36. εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονούσιν, ἣν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνηθῶσι: καὶ καταγεγραμμάσιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταυτὸν ἔστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἅπαντων ἔστιν: ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβουσι τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας, πράγματα δὲ παρέχουν τοῖς πλησιάζουσι δυναμένας.

Há alguns que se vangloriam quando, ao propor uma hipótese absurda e paradoxal, conseguem falar sobre ela de modo plausível. E estão ultrapassados, em primeiro lugar, os que afirmam não ser possível dizer mentiras, nem se contradizer, nem falar acerca dos mesmos assuntos em dois discursos antagônicos; em segundo lugar, os que dizem que a coragem, a sabedoria e a justiça são a mesma coisa, e que nós não obtemos nenhuma delas por natureza, mas que há somente um conhecimento que agrega a todas; por fim, outros ainda perdem seu tempo em disputas verbais que não servem para nada, mas que podem trazer problemas aos discípulos. (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, §1-2)

Pode-se destacar, aqui, de que forma Isócrates está não apenas determinando seu modo de usar os conceitos que nutre em comum com sofistas e socráticos, mas também posicionando seu ensino exatamente a partir deles. Se no primeiro grupo é possível situar



sofistas do tipo de Protágoras<sup>221</sup>, é no segundo e terceiro grupos que vemos uma afronta ao grupo dos socráticos: em face daquele tipo de conhecimento (ἐπιστήμη) que apresentam como decisivo para ensinar a *areté* – apesar da natureza do aluno, vale lembrar – e que a torna uma em sua multiplicidade, vemos serem elencadas teses diretas de Antístenes (como a da impossibilidade da contradição e a dos discursos que não sejam próprios à coisa, como iremos analisar mais à frente, §28), bem como a referência às disputas erísticas, objeto privilegiado da proposta de Euclides (cf. §19) e alvo predileto da crítica isocrática. Isócrates volta a falar contra ela em outro parágrafo à frente (*Elogio de Helena*, §6), depois de haver mostrado como o conhecimento que se nutre em tais disputas é inútil e perigoso aos mais jovens.

T37. οὐς ἔχρην ἀφεμένους ταύτης τῆς τερθρείας (...) ἐνθυμουμένους ὅτι πολὺ κρεῖττον ἔστι περὶ τῶν χρησίμων ἐπεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι, καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις μᾶλλον ἢ πολὺ διαφέρειν ἐν τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μηδὲν πρὸς τὸν βίον ὠφελούσιν.

É necessário que tais homens abandonem o pedantismo (...) tendo em mente que é muito melhor opinar sobre coisas úteis do que conhecer com exatidão coisas inúteis, e que é muito melhor se distinguir pouco nas coisas de suma importância, do que se diferir muito nas coisas insignificantes, que nada valem para a vida. (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, §4-5)

Se assumimos que esses apontamentos correspondem a indicativos do grupo socrático, provavelmente de volta ao cenário ateniense após a morte de Sócrates<sup>222</sup>, podemos caracterizá-lo a partir de certos traços comuns: (a) eles se propõem a *ensinar*, (b) com o intuito de produzir em seus alunos *areté* e *eudaimonía* (c) por intermédio de um *conhecimento* que se desenvolve (d) no exercício das *disputas erísticas*. Aos olhos de Isócrates, isso é não apenas um absurdo, ou

221 Mesmo esses do primeiro tipo podem dizer respeito ao grupo dos socráticos, como seria o caso, diz-nos MARSICO (2014a, p. 11), dos megáricos e de Antístenes.

222 Excetuando-se o caso de Antístenes, que parece não haver deixado Atenas (adiante, cap. 8).



uma falsa promessa, sendo já por isso um perigo aos jovens, mas é também uma inutilidade: se o que importa realmente é a alma, o cuidado com ela é o cuidado com aquilo que pode fazer do homem alguém preparado para o *momento oportuno*, para o exercício prático de sua *phýsis* e de suas habilidades na cidade. Com isso concordaria o próprio Aristóteles em sua *phrónesis* como saber prático<sup>223</sup>, embora não fosse possível dizer que o Estagirita esteja de acorco com esse veredito final de Isócrates, em afirmar que a dedicação às disputas verbais é inútil para a *areté*.

Não é que Isócrates abomine completamente o tipo da *diálexis* que era comum também a Sócrates. Vemos que ele pondera melhor sua crítica na velhice. O programa de defesa de sua educação, feito em *Antídosis* quando contava oitenta e dois anos de idade, insere para nós uma reflexão amadurecida e contundente acerca do valor da educação a que se propôs, contra o tipo de engano que se fazia ao assemelhá-la com outras propostas. Embora mais sensato, Isócrates não escondia sua confiança no traço criativo de sua *paideía*. Em *Antídosis*, procurou projetar o discurso como uma defesa frente à acusação feita contra ele de serem seus discursos corruptores da juventude, e valeu-se da oportunidade para criar uma autodefesa inspirada em Sócrates e em suas palavras recriadas por Platão. Como Jaeger indica, Isócrates parece com isso reconhecer a força do texto platônico, que conjuga discurso forense e autobiografia, para projetá-la em sua própria defesa<sup>224</sup>. Sua obra se constrói ao mesmo tempo *em confronto* às críticas platônicas à sua educação pelo discurso e *em diálogo* com

223 Sobre o destaque que deve ser resgatado em Aristóteles quanto à prudência como um *saber agir* frente às contingências da vida, portanto no momento oportuno da ação, ver AUBENQUE (2008).

224 Cf. JAEGER (2003, p. 1178). Pela opinião de NIGHTINGALE (2000, p. 29), contudo, Isócrates parece convidar sua audiência a perceber as semelhanças e diferenças entre ambos, como parte do seu ataque à concepção platônica da *filosofia*.



as contribuições imprescindíveis de seu rival. Ao que parece, o *Fedro* testemunharia algo da mesma condescendência da parte de Platão<sup>225</sup>.

É claro que não é possível medir até onde vão as críticas e as assimilações entre os dois filósofos a partir apenas de alusões textuais, porque embora algumas sejam evidentes, outras se perderam inevitavelmente. Cabe-nos aqui tentar elucidar o diálogo que se travou em seu ponto essencial para nós – qual seja, naquilo que diz respeito à filosofia como legado socrático. Frente a isso, a atitude de Isócrates, ao se imaginar pronunciando sua presente obra como um Sócrates em sua defesa frente a mesma acusação que lhe era agora dirigida, ressoa a proximidade com a atividade socrática pela qual temos tomado, neste estudo, o tipo da educação isocrática, bem como seu indispensável embate e diálogo com os demais socráticos. A *Apologia* platônica lhe servirá de um motivo literário, tão ao gosto de Isócrates, como no caso já visto do *Elogio de Helena*. Para melhor esclarecimento, destacamos abaixo alguns elementos que traçam o diálogo possível entre a situação de acusação em *Antídosis* e em *Apologia*:

- a. A acusação de corromper os jovens ao ensinar a tornar o discurso fraco mais forte (§15, 30; *Apologia*, 19b; 24b-c);
- b. A dificuldade em discursar no tribunal por sua inexperiência em frequentar o lugar (§26; *Apologia*, 17d);
- c. Se afinal alguém foi corrompido ou prejudicado pelo ensino, que se manifestem ou que seus pais o façam (§33, 92, 240; *Apologia*, 33d-34a);
- d. Deveria haver não uma punição, mas uma recompensa pela educação oferecida aos jovens, dentre elas a de ser alimentado pelo Pritaneu (§60, 90; *Apologia*, 36e-37a).

225 Cf. menção acerca do valor de Isócrates enquanto naturalmente disposto para a filosofia, que o distingue de tipos como Lísias, em *Fedro*, 279a.



- e. O mais importante de todos: é preciso cuidar da alma e dedicar-se à educação mais do que deixar-se perder em prazeres corporais ou mesquinhos (§288; *Apoloogia*, 29d-30a)

Construído a partir de uma situação forense imaginária, o discurso de Isócrates constata a oportunidade de poder descrever e justificar toda uma vida dedicada ao ensino. Por essa razão é que todos os pontos centrais de sua atividade reaparecem outra vez: não apenas o tema de o homem comum compreender errônea e injustamente a filosofia, confundindo-a com a sofisticada grosseira (§170-75); ou ainda, a tríade que fundamenta a educação nos discursos, na articulação entre a boa natureza do aluno, os exercícios de discurso e o exemplo do mestre (§187-8); mas, sobretudo, encontramos aquilo que se pode tomar como sua melhor definição da filosofia. Diz ele:

Τ38. ἐμοὶ δ' ἐπειδὴ καὶ κρίνομαι περὶ τῶν τοιούτων καὶ τὴν καλουμένην ὑπὸ τινῶν φιλοσοφίαν οὐκ εἶναι φημί, προσήκει τὴν δικαίως ἂν νομιζομένην ὀρίσαι καὶ δηλώσαι πρὸς ὑμᾶς. ἀπλῶς δὲ πῶς τυγχάνω γινώσκων περὶ αὐτῶν. ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἢν ἔχοντες ἂν εἰδείμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένου, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.

Porém, uma vez que estou sendo julgado por causa deles [da *filosofia* e da *sabedoria*], e que afirmo não ser 'filosofia' aquela que é assim denominada por alguns, convém a mim defini-la, e vos apresentar aquela que é a genuína filosofia. Minha opinião a esse respeito é muito simples. Uma vez que não é possível à natureza humana adquirir o conhecimento por meio do qual saberíamos o que se deve fazer ou dizer, só me resta considerar *sábio*, por um lado, aqueles homens que são capazes de, através de opiniões, descobrir na maior parte dos casos aquilo que é melhor, e *filósofo*, por outro lado, aqueles que se ocupam com aquilo por meio do que adquirirão tal tipo de inteligência o mais rápido possível. (ISÓCRATES, *Antídosis*, §270-71)



Se a *Apologia* traz Sócrates a defender sua filosofia perante quem não a conhece, vemos Isócrates defender a filosofia frente a quem se põe a denegri-la. A audiência imaginada por Isócrates é aquela de intelectuais contemporâneos seus, não só porque o homem medíocre é de difícil entendimento, mas por ser ainda pior o insulto à filosofia vindo de quem pensa se dedicar a ela<sup>226</sup>. A eles dirige-se Isócrates para tecer o louvor e a defesa dessa filosofia, porque a ela corresponde sua proposta. A educação filosófica, ainda que não possua uma importância na formação, maior do que a da boa natureza e dos exercícios (§192), corresponde ao exemplo do professor que se ocupa dos meios de adequar as boas naturezas ao momento oportuno. Sem o mestre, o mais bem-dotado e dedicado aluno não se sairia bem, pois a natureza *crua* é tão selvagem quanto um animal não domesticado e deixado menos apto e menos desenvolvido em suas qualidades (§211-14). É no mestre, aquele que domina o *poder dos discursos* (τὴν δύναμιν τοῖς λόγοις, §206), que os alunos encontram o exemplo prático capaz de fazer confluir teoria e circunstância, e cuja função está em examiná-las e exercitá-los a fim de que *suas opiniões se tornem mais adaptadas às ocasiões* (τῶν καιρῶν ἐγγυτέρω ταῖς δόξαις γένωνται), já que *todas as circunstâncias escapam ao conhecimento* (ἐπὶ πάντων τῶν πραγμάτων διαφεύγουσι τὰς ἐπιστήμας, §184).

É por isso que, tantas vezes nos disse Isócrates, o *conhecimento*, tal como prometiam as escolas socráticas, era inútil ou impossível ao homem, porque ele deveria ser uma adequação permanente entre teoria

226 Na indicação de JAEGER (2003, p. 1196-99), a crítica dirigia-se aos que atacavam a cultura *retórica*.



e prática, entre aquilo que deve ser dito e feito e as circunstâncias<sup>227</sup>. Mas não somos deuses para sabermos sobre o futuro e prevermos as circunstâncias. Por esse motivo, Isócrates punha-se ao lado de uma educação que não fosse de *Manual*, pré-definida em face ao porvir pelo conjunto de suas regras estabelecidas para qualquer contingência, mas que levasse em conta sempre o oportuno e o presente como motivação criativa da postura de quem sabe (T26). O sábio é tão *criativo* quanto o poeta. Há um quê *poético* na arte de Isócrates: como fazem os poetas, o escrito isocrático prima pela beleza da forma de dizer e pela elevação dos assuntos (§47), e a criatividade do retor está em executar belamente a deliberação em discursos os mais sábios e úteis. Não por acaso, ele afirmou estar superado tanto o antigo sofista quanto os atuais – *superados* por sua proposta centrada no exemplo do professor, no exercício contínuo de poder adequar a boa natureza ao momento oportuno. Naquela dicotomia criada pelo *Mênon* de Platão, Isócrates responderia: não se nasce virtuoso, mas também não se aprende a sê-lo sem ter nascido bom; a *areté* encontra-se na capacidade que se tem de oportunamente fazer uso de sua boa natureza através da educação. Será sábio à medida que se dedique à filosofia – o próprio Platão não discodaria disso.

Quem acusa a educação pelos discursos como produtora de vícios nos jovens exige dela mais do que se exige de outras artes<sup>228</sup>. Pois

227 Parece ser um ataque não só ao estudo das matemáticas e da erística, como veremos, mas também a uma noção mais forte do *intelectualismo socrático*, que não aceita a *akrasia* como uma possibilidade. ARISTÓTELES (Ética a Nicômaco, VI, 13, 1144b17-30) apresenta uma opinião muito semelhante à de ISÓCRATES, naquilo que vai dito primeiro acerca da *akrasia* (*Antídosis*, §221) e depois acerca da *phrónesis* (*Antídosis*, §271) como um tipo de saber prático – no fundo, o único tipo de conhecimento aceito por Isócrates. No entanto, é possível dizer que ambos, nas passagens citadas, consideram acertada a vinculação feita por Sócrates entre excelência e saber, ainda que tentassem mostrar que este é de um tipo diferente do saber científico ou *epistêmico* dos demais socráticos.

228 No que fica claro, com isso, que Isócrates entende sua educação, a filosofia, como uma *tékhnē*, um saber de ordem prática e humana, diferente dos *Manuais* porque depende da presença do mestre como exemplo a seguir. A imitação do mestre está na essência da arte de Isócrates, como vimos, e estará também na de Sócrates, como veremos na segunda parte deste estudo.



jamais se acusaria o mestre quando seu aluno, após aprender medicina, por exemplo, utilizasse seus conhecimentos para praticar ações más. “Os inteligentes não deveriam fazer juízos desiguais a respeito de assuntos semelhantes” (χρή δὲ τοὺς νοῦν ἔχοντας οὐκ ἀνωμάλως ποιεῖσθαι τὰς κρίσεις περὶ τῶν ὁμοίων πραγμάτων, §203). O mesmo louvor que se chega a fazer a tais artes em vista do benefício dispensado a toda a *pólis* por meio de seus alunos é aquele que se deveria tributar à filosofia. Mais ainda, e aqui vai uma analogia fundamental (§180-2): tal como os antigos haviam pensado na educação do corpo pela ginástica, e já que o homem não é só corpo, mas também alma, indicavam a necessidade de a *filosofia* educar a alma. Desde os antepassados, portanto, a filosofia era educação para a alma, era exercício para tornar a alma mais inteligente. Os jovens, em filosofia, são expostos a todas as formas (τὰς ἰδέας ἀπάσας, §183) de discursos, até ao ponto de se tornarem excelentes, como um competidor em ginástica (§185). Como não é da mesma forma que todos aprendem a pôr em prática o que lhes fora ensinado, apenas dois ou três se tornam em cada escola grandes competidores. Pois ainda que os mais hábeis educadores se esmerassem em ensinar seus alunos a trabalharem entre si da maneira mais semelhante possível (§205), é evidente que não só as naturezas, por serem diferentes, conduziriam a resultados distintos, mas também pelos próprios esforços cada aluno se distinguiria do outro. Mesmo assim os educadores físicos não deixam de lhes exercitar os corpos, mesmo sabendo que poucos alcançarão a excelência.

Por ser a alma a parte que por natureza governa o homem, e a mais valorosa (ἄν φήσειεν ἡγεμονικωτέραν πεφυκέναι τὴν ψυχὴν καὶ πλέονος ἀξίαν: §180), os que se dedicam à filosofia deveriam ser ainda mais louvados que os ginastas. Pois a educação nos discursos é a que mais auxilia a alma em sua tarefa, o deliberar (ἔργον... βουλευσασθαι). Os que descuram da filosofia acreditam que ela não possui a mesma eficácia que a ginástica para o corpo, mas não percebem que os atenienses mais valorosos que já viveram, desde Sólon até Péricles,





todos sem exceção estavam dedicados ao exercício dos discursos (§230-36). Os atenienses celebram e invejam os que conseguem fazer bom uso da palavra, mas censuram os mais jovens aspirantes a essa honra (§246). Eles recorrem aos mais capazes de uma boa deliberação quando a cidade corre perigo, e censuram os tebanos por sua ignorância (τὴν ἀμαθίαν), mas não cessam de injuriar os que tentam escapar dessa doença (τὴν νόσον, §248) filosofando. Para Isócrates, isso é sinal claro de perturbação (ταραχῆς), e outras contradições desse tipo poderiam ser recolhidas em solo ateniense. O interessante é constatar que a busca pelas contradições encontra aqui seu espaço na arte isocrática. De fato, ele não é contrário aos combates erísticos, como havia dito em seu discurso inaugural.

Τ39. ἡγοῦμαι γὰρ καὶ τοὺς ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντας καὶ τοὺς περὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὴν γεωμετρίαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν μαθημάτων διατρίβοντας οὐ βλάπτειν ἀλλ' ὠφελεῖν τοὺς συνόντας, ἐλάττω μὲν ὧν ὑπσχνοῦνται, πλείω δ' ὧν τοῖς ἄλλοις δοκοῦσιν.

Acredito que os príncipes em discussões erísticas e os que se dedicam à astronomia, à geometria e a disciplinas do gênero não prejudicam, antes beneficiam seus alunos menos do que prometem, porém mais do que pensam os outros. (ISÓCRATES, *Antídosis*, §261)

É uma referência clara a Platão e aos socráticos<sup>229</sup>. A Academia, já conhecida por seus estudos em matemática vinculados à dialética, e a força da escola megárica centrada na dialética considerada como erística, indicam a intenção de Isócrates em redefinir a educação filosófica. De fato, a arte dos discursos é a responsável pelos maiores benefícios à *pólis* e aos homens, porque o discurso é o que nos fez sair da selvageria e criar as leis e os valores que fundamentam a convivência (§253): “o discurso se faz guia de todas as ações e todos os pensamentos” (τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἀπάντων ἡγεμόνα λόγον ὄντα, §257). Mas a erística, igual à antilogia, apenas corrói os valores e difama os discursos

229 JAEGER (2003, p. 1202).



públicos e úteis, fomentando, por isso, o ódio em tipos corrompidos pela inveja (§260). Eles demonstram, por suas contendas, a injúria que trazem na alma; só “o discurso verdadeiro, legítimo e justo é a imagem de uma alma nobre e confiável” (λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἰδωλὸν ἔστι; §255).

A dedicação às matemáticas e à erística traz apenas seus benefícios no momento em que as aprendemos: somos forçados, por elas, a aplicar a alma em assuntos difíceis, o que nos torna mais hábeis a receber e compreender melhor tópicos mais avançados e importantes, tal como os jovens, ao se dedicarem à gramática, não aprendem a bem discursar ou deliberar, embora estejam mais bem preparados para isso (§264-66)<sup>230</sup>. Não é a elas, portanto, que se deve atribuir o nome *filosofia*, e sim à ocupação com *exercícios para a alma* (γυμνασίαν τῆς ψυχῆς, §266). As características desse discurso almejado como finalidade pela educação isocrática, discurso que na verdade é um reflexo da alma nobre e bem-educada, são determinadas nos §276-78:

(i) Os princípios assumidos (τὰς ὑποθέσεις) não devem ser injustos ou mesquinhos, mas elevados, nobres e dedicados à humanidade e a assuntos públicos (μεγάλας καὶ καλὰς καὶ φιλανθρώπους καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων);

(ii) Os fatos escolhidos para indicar tais princípios serão os mais apropriados e mais úteis (τὰς προπεδοστάτας καὶ μάλιστα συμφερούσας). Quem está habituado a observar e examinar tais fatos entre os acontecimentos tem a capacidade não só de discursar bem, mas ao mesmo tempo de refletir bem, ambos sendo qualidades dos que se dedicam aos discursos de maneira filosófica;

230 ISÓCRATES chega a aconselhar os mais jovens a se dedicarem a esses exercícios por um tempo curto (isso lembra o Cálicles do *Górgias* de PLATÃO, 484c-d), sem permitir que sua boa natureza se perca naquelas velhas teorias sofísticas acerca do Ser, de que nada servem e só aumentam o número dos ignorantes (*Antídotos*, §268-69): um conselho que poderia fazer o Sócrates de Platão voltar-se contra ele mesmo – por exemplo, na autobiografia do *Fédon*, quando a segunda navegação, direcionada ao estudo do discurso, acaba por ganhar em Platão a tonalidade de uma forte metafísica das Ideias. Voltaremos a discutir o tema das Ideias no capítulo sobre Antístenes, na segunda parte deste estudo.



(iii) Por fim, aquele que deseja persuadir não pode descurar da virtude (τῆς ἀρετῆς), cuidando de conquistar reputação de ser o mais idôneo dos cidadãos, pois a vida de uma pessoa garante provas mais eficazes do que aquelas advindas do próprio discurso (τὰς πίστεις μείζον δυναμένας τὰς ἐκ τοῦ βίου γεγενημένας ἢ τὰς ὑπὸ τοῦ λόγου πεπορισμένας).

Eis o que é prometido por Isócrates em sua educação. A filosofia, como ocupação com as coisas que tornam a alma excelente, dedica-se a todas as formas de discurso a fim de preparar a boa natureza para o momento oportuno, quando deverá deliberar ou discursar em proveito de toda a *pólis*. A finalidade última desse tipo de educação é produzir sábios como foram Sólon e Péricles<sup>231</sup>. É disso que se orgulha Isócrates, que não se acanha em listar os grandes homens que se valeram de seu ensino para alcançar valorosa reputação (tenho mais discípulos do que todos os que se dedicam à filosofia, diz ele; ἐγὼ δὲ πλείους εἰληφώς ἢ σύμπαντες οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατρίβοντες, §41). Quando os caluniadores protestam contra a erística e o saber dos sofistas, afastam os mais jovens igualmente deste que é o único estudo que importa: o de fazer a alma capaz de falar e de agir bem, em casa e na *pólis* (§285).

Por certo, Platão dissera o mesmo com relação aos que, dedicando-se à prática erística, haviam denegrido a prática filosófica. Mas não tardou em dirigir-se contra o que parece ter sido uma injúria de Isócrates face à filosofia. Há em *Eutidemo* uma referência que se supõe ser à Isócrates<sup>232</sup> quando, ao final do diálogo, Críton comenta com Sócrates que “um homem que se acredita muito sábio, um desses hábeis no que se refere a discursos para os tribunais” (ἀνὴρ οἰόμενος πάνυ εἶναι σοφός, τούτων τις τῶν περὶ τοὺς λόγους τοὺς εἰς τὰ δικαστήρια δεινῶν. 304d) havia lhe censurado por ouvir sofistas do tipo de Eutidemo

231 O nome de Péricles, desde o *Mênon* (94b) e o *Górgias* (515d-516e), havia sido duramente criticado por PLATÃO, o que nos sugere a confiança de Isócrates em apresentar sua educação como uma refutação das críticas platônicas.

232 Cf. MÁRSICO (2010, p. 101-102).



e Dionisodoro, acusando a filosofia de ser inútil. Sócrates, ao procurar saber de que tipo era esse homem que o censurou, descobre tratar-se de um hábil criador de discursos, uma figura que fica na fronteira entre a filosofia e a política, no dizer de Pródico (οὓς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ. 305c).

T40. σοφοὶ δὲ ἡγοῦνται εἶναι πάνυ — εἰκότως: μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν, πάνυ ἔξ εἰκότος λόγου — μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει, ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων καρποῦσθαι τὴν σοφίαν.

Sábios, porém, acreditam que são muito, naturalmente. É que acreditam ater-se na medida justa à filosofia e na medida justa às coisas políticas, segundo um cálculo bem natural. Com efeito, <acreditam> participar de ambas o quanto é preciso e, estando fora dos perigos e das lutas, <acreditam> estar colhendo os frutos da sabedoria. (PLATÃO, *Eutidemo*, 305d-e – tradução de Maura Iglésias).

T41. ἀλλὰ τῷ ὄντι οὗτοι ἀμφοτέρων μετέχοντες ἀμφοτέρων ἥττους εἰσὶν πρὸς ἐκάτερον πρὸς ὃ ἢ τε πολιτικὴ καὶ ἡ φιλοσοφία ἀξίω λόγου ἐστὸν, καὶ τρίτοι ὄντες τῇ ἀληθείᾳ ζητοῦσι πρῶτοι δοκεῖν εἶναι.

Mas, na realidade, participando eles de ambas, são inferiores a cada uma delas em relação àquilo em que a política, assim como a filosofia, têm o seu valor; e estando, na verdade, em terceiro lugar, procuram ter a reputação de estar em primeiro. (PLATÃO, *Eutidemo*, 306c – tradução de Maura Iglésias).

Dirigir-se a Isócrates chamando-o de logógrafo era algo que devia irritar os ânimos do autor da *Antídotosis*, quando ele mesmo se esforçou para mostrar de que modo se distinguia de tipos que se envolviam com os tribunais (§48). A conclusão de Sócrates em *Eutidemo*, ainda que indique o lugar que cabe a tais homens, demonstrando serem inferiores tanto ao político quanto ao filósofo, exatamente por insistirem em ocupar um meio termo entre eles, não deixa, contudo, de lhes ser condescendente: “Ora, é necessário reconhecer-lhes por esse desejo e não se irritar, porém considerá-los como são” (συγγιγνώσκειν μὲν οὖν



αὐτοῖς χρη̄ τῆς ἐπιθυμίας καὶ μὴ χαλεπαίνειν, ἡγεῖσθαι μέντοι τοιοῦτους εἶναι οἰοί εἰσιν. *Eutidemo*, 306c). É semelhante o juízo que dele faz Platão em *Fedro*: sendo agora indicado pelo nome, mesmo ainda novo traz a natureza nobre de alguém que em breve superará os demais na arte do discurso a que se dedica. Se chegar a desgostar-se dessa arte, poderá perseguir algo mais elevado, em razão de a natureza ter posto em sua mente alguma filosofia (φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. *Fedro*, 279a-b). Apesar das diferenças de proposta filosófica, os dois mais conhecidos educadores do século IV reconheciam-se mutuamente em seu valor.

Que a maneira pela qual Isócrates redefine os conceitos que estamos acostumados a ver em Platão não nos impeça de confirmar o teor socrático de suas lições. Esse é já um primeiro esforço para adentrarmos a seara dos socráticos e das opiniões diversas que os fazem próximos e distantes ao mesmo tempo. Isócrates, ao acusar um certo tipo de prática discursiva, o faz em vista de uma maneira mais excelente de cuidar de si: não por meio de teorias que enfocam mais as coisas divinas do que as humanas, mas sim por uma aplicação intensiva no domínio do *lógos* como condição necessária para a virtude da alma<sup>233</sup>. Se a inspiração aqui é socrática, a proposta de Isócrates caminha bem mais próxima aos socráticos do que a Sócrates: o filósofo, que nada escreveu, foi pioneiro no cuidado da alma pela presença de si junto aos alunos, enquanto estes, por seu turno, confiaram amplamente no discurso escrito como etapa decisiva para a educação da alma<sup>234</sup>. Pensamos em Ésquines de Esfeto, mas também em Antístenes de Atenas, Euclides de Mégara, e no próprio Platão e Xenofonte – todos, no fim, dedicados escritores.

233 No que ele poderia se aproximar com isso da dita *sabedoria humana* que Sócrates assume possuir em PLATÃO, *Apologia*, 20d.

234 É sobretudo a partir dos socráticos que a escrita se torna um *exercício espiritual*, nas palavras de HADOT (2014, p. 19ss). Mas há, entre os socráticos, quem atribua pouco valor à escrita, como o caso de Aristipo (cap. 7), e de certa forma Euclides (cap. 5), com relação ao discurso de modo geral.



O ponto central da divergência com os socráticos, de ordem metodológica, conforma a semelhança de intenções: Isócrates é socrático por indicar que o cuidado da alma é aquilo que há de mais valioso para as pessoas e as cidades. Seu apreço pelas virtudes é, diferentemente de alguns socráticos, um apreço pela prática, e não pela teoria. Conhecimento se adquire com dificuldade (*Antídosis*, §201), porque ele não é algo dado e permanente, mas construído com o esforço em adequar-se ao momento a partir do que há de elevado no humano: sua capacidade de discursar. A unidade da excelência precisa se realizar pelo exercício de adequar o modelo do mestre às circunstâncias que exigem determinada ação do aluno. O caminho pelo qual há de se realizar essa excelência, portanto, é o da *dóxa*, não o da *epistémé* – no sentido de um saber fixo e imutável, como as regras da arte gorgiana ou as Formas platônicas. Mas se esse caminho distingue Isócrates de Platão, também o afasta de Górgias, como havia afastado Antístenes. A crítica de Antístenes a Platão vai na mesma linha<sup>235</sup>, o que já é mais uma prova do lugar que Isócrates almeja ocupar no disputa entre os socráticos. Apesar de apresentado como *auge da sofística*, Isócrates mostrou ser, e disso fizera questão, dos mais dedicados e valiosos *filósofos* de seu tempo.

235 Por exemplo, a famosa frase contra as Formas platônicas: “vejo o cavalo, não a cavalidade” (*FS I*, 948). Discutiremos mais a fundo as teses de Antístenes na segunda parte deste estudo (cap. 8).



Parte II

*APOLOGIAI:*  
o socratismo  
memorável

# 4

A ORIGEM  
DOS *LÓGOI SOKRATIKOÍ*  
E O FENÔMENO LITERÁRIO  
DO SOCRATISMO



Falta, porém, prestar-lhes o tributo da palavra, como o ordena a lei e como é justo fazer. Grandes feitos são perpetuados nas orações bem trabalhadas, em memória dos que os realizaram e para a honra dos ouvintes.

Platão, *Menexeno*.

### §13. QUEM FORAM OS DITOS “SOCRÁTICOS”?

De que maneira é possível dizer ter sido Isócrates um dos socráticos e Alcibiades não? Pelo que vimos na primeira parte deste estudo, o esforço dos lados da acusação e da defesa de Sócrates assenta-se na atual ameaça que seus pretensos seguidores haveriam de desencadear em uma Atenas assustada e debilitada por sua história recente. Polícrates em seu discurso posterior, e provavelmente também Ânito durante o processo de 399 a.c., não fizeram pouco caso das relações que Sócrates alimentara com homens do tipo de Crítias e Alcibiades, apressando-se em apontar os demais socráticos como lhes sendo, em tudo, semelhantes. No entanto, se nos foi possível sugerir o teor socrático dos temas trabalhados por Isócrates, ainda que se apresentando em oposição ao grupo dos demais discípulos do mestre, é porque há algo em todos eles que os identifica com o tipo de vida e ensino praticados por Sócrates. É em vista disso que precisamos considerar o fato de que nem todos os que acompanhavam as lições socráticas poderiam valer-se da alcunha de ‘socráticos’, senão os que fizeram de sua própria vida um exemplo inspirado no filósofo. É o que mostrou ao fim da vida Isócrates; é o que Alcibiades expressamente recusou fazer<sup>236</sup>.

236 PLUTARCO (*Vida de Alcibiades*, VI, 5) mostra como era a companhia de Sócrates que amansava e ajuizava a natureza selvagem de Alcibiades. Sobre a vida desregrada de Alcibiades, ver Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, VI.15.4).



T42. καὶ ταῦτα, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔρεῖς ὡς οὐκ ἀληθῆ. καὶ ἔτι γε νῦν σύνοιδ' ἑμαυτῷ ὅτι εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὄτα, οὐκ ἂν καρτερήσοιμι ἀλλὰ ταῦτ' ἂν πάσχοιμι. ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἑμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω. βία οὖν ὡσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὄτα οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ τούτῳ κατατηράσω.

E isso, ó Sócrates, não irás dizer que não é verdade. Ainda agora tenho certeza de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. (PLATÃO, *Banquete*, 216a – Tradução Souza)

Sócrates parece ter tido um grupo rotineiro de seguidores, certo “círculo” de pessoas interessadas em seus diálogos sobre assuntos éticos, como Boys-Stone e Rowe resumiu<sup>237</sup>. Isso torna razoável a crença de que certas figuras de fato lhe estiveram muito próximas, umas mais que outras, figuras que não mediram esforços em adotar uma maneira de ser que se identificasse com a do mestre. Aristófanes havia cunhado um termo em vista do qual reunia seus objetos de troça a partir de certa afinidade com o aspecto *externo* de Sócrates: “socratizar” (ἐσωκράτων) era praticamente um modo de se postar e de se vestir: usavam cabeleira comprida, passavam fome, andavam sujos e traziam bengala. Isto era denunciado em suas peças como uma forma de *laconite* (vindo da Lacedemônia) *aguda* (Aves, 1280-84), o que nos joga no centro da questão política do grupo socrático<sup>238</sup>. Em *Rãs* (1490-95), por outro lado, o modo de Sócrates é objeto de crítica por sua *tagarellice*, por gastar seu tempo em um palavrório inútil, enquanto

237 Cf. BOYS-STONES & ROWE (2013, p. ix-xi), para quem a exclusão das figuras de Crítias e de Alcibiades denota uma decisão *ideológica*, muito embora ele assuma que a inscrição de ambos no círculo socrático deveu-se aos acusadores de Sócrates, com fins, deveríamos dizer igualmente, *ideológicos*.

238 Em um interessante artigo, EDMUNDS (2004) procurou mostrar de que modo a aparência espartana era um aspecto geral da postura de Sócrates.



descurava do valor das verdadeiras artes, como a tragédia<sup>239</sup>. Tagarela de hábitos antidemocráticos – isso basta para indicar como a comédia simbolizou os traços daqueles que acompanhavam Sócrates, além do aspecto *morto-vivo* que os integrantes do Pensatório sustentavam devido à sua iniciação ao saber (cf. acima, §6).

Alguns nomes são comumente apresentados nesse círculo como fiéis seguidores do modo de ser socrático. O mais famoso deles ficou sendo Querefonte, que está presente tanto em textos de difamação (aparece em *Nuvens* como um *homem do tipo* de Sócrates, v.103-104) quanto nos apologistas. Na *Apologia* de Platão, Sócrates menciona este seu companheiro desde a juventude (ἑταῖρος ἦν ἐκ νέου) como tendo consultado o oráculo de Delfos sobre a sabedoria do mestre, apontando o comportamento de Querefonte como *impulsivo* (σφοδρὸς, 20e-21a). Esse mesmo traço de sua personalidade aparece também logo ao início de *Cármides* (“alocado como de costume”, ἄτε καὶ μανικὸς ὤν; 153b). Na cena inicial do *Górgias*, sempre parecendo indicar seu fervor pela companhia do mestre, ele fizera Sócrates demorar-se na ágora a ponto de impedi-los de ouvir o grande sofista discursar. Para remediá-lo, decide ele mesmo questionar Górgias a fim de vê-lo dizer qual sua ocupação afinal. Querefonte, para isso, se vale de uma interrogação semelhante à de Sócrates (448b-e), no que ilustra para nós sua aplicação em imitar modos e métodos do mestre. Mais do que um discípulo, Querefonte era-lhe por certo um amigo. Morreu antes de ver Sócrates condenado, e é bastante provável que se estivesse vivo também teria se debulhado em lágrimas, como os demais companheiros fizeram, sobretudo Apolodoro, no retrato feito por Platão no *Fédon*.

O conjunto dos companheiros de Sócrates, em sua prática e suas doutrinas, nos leva a procurar como ponto em comum a

239 Por certo, é importante ter em mente o quanto essa caracterização aristofânica influenciou o juízo de Nietzsche acerca de Sócrates, sobretudo *Sócrates e a Tragédia*, em NIETZSCHE (2005, p.71ss).



seguinte compreensão: a de que o esforço socrático, tal como ele sobrevive no socratismo, está em fazer de cada amigo e discípulo seu um polo de orientação para a *areté*. Significa dizer, desse modo, que era preciso agora que cada um descobrisse por si mesmo a melhor maneira de viver, tendo em vista a influência centrífuga exercida por Sócrates em seu apelo ao cuidado da alma pelo exercício do *lógos* em vista do saber. Mas nem todos os que estavam na companhia de Sócrates, de fato, tornaram-se centros de orientação para outros. Pelo que a tradição nos refere, são poucos os que tomaram para si a tarefa de orientarem-se a si e a outros a partir de uma formulação própria do legado socrático. Quem são, pois, estes que para nós constituem o socratismo?

Pelo próprio *Fédon*, obtemos uma primeira menção aos que estariam na companhia de Sócrates mais intimamente<sup>240</sup>. Os nomes citados aparecem também em outras fontes, de modo que podemos confiar na indicação de Platão:

T43. οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδωρος τῶν ἐπιχωρίων παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀντισθένης: ἦν δὲ καὶ Κτήσιππος ὁ Παιανιεὺς καὶ Μενέξενος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἐπιχωρίων. Πλάτων δὲ οἶμαι ἠσθένει. – ξένοι δὲ τινες παρῆσαν; – ναί, Σιμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων. – τί δέ; Ἀρίστιππος καὶ Κλεόμβροτος παρεγένοντο; – οὐ δῆτα: ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγοντο εἶναι. – ἄλλος δὲ τις παρῆν; – σχεδόν τι οἶμαι τούτους παραγενέσθαι.

Além do mencionado Apolodoro [e do próprio *Fédon* que está a narrar], seus conterrâneos Critóbulo e o pai, Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes. Ctesipo de Peânia também esteve presente, Menexeno e mais alguns da mesma região. Se não me engano, Platão estava doente. – E havia estrangeiros?

240 A tese aventada por BURNET e TAYLOR, que separa o grupo socrático em *mais íntimos e mais distantes*, está sendo considerada como um traço importante para nossa compreensão do círculo de Sócrates (cf. por exemplo, TAYLOR, 1911, p. 18ss). BURNET (1963, p. xxviii) aponta essa separação para indicar Platão pertencendo ao primeiro grupo e Xenofonte ao segundo.



– Sim, os tebanos Símiás, Cebes e Fedondes; e de Mégara, Euclides e Tércpsio. – Nesse caso, Aristipo e Cleômbroto também estiveram com ele? – Não, falaram que se encontravam em Egina. – Havia mais alguém? – Creio que eram só estes. (PLATÃO, *Fédon*, 59b-c – Tradução de Nunes.)

Estão aqui como que reunidos os nomes mais conhecidos do círculo socrático. O que parece surpreendente, na relação intertextual que os socráticos seguem estabelecendo entre si, são as constantes omissões de um ou outro dos discípulos. A suspeita é de que tais omissões digam respeito a prováveis dissensões entre eles, mas outros motivos podem ter existido sem que nos seja possível conhecer ao certo. Para ficar em um exemplo – espanta-nos a ausência de Xenofonte na lista acima, mesmo que apenas para referi-lo ausente, como no caso de Aristipo ou do próprio Platão. A relação de Xenofonte (430-354 a.c.) com Sócrates é mesmo obscura: alguns anos mais novo que Platão (427-355 a.c.), dificilmente tinha menos de vinte e três anos quando encontrou Sócrates pela primeira vez. Devido ao seu temperamento militar, é provável que não tenha podido estar em contato estreito com Sócrates após a idade de prestar serviço, sendo em 401 a.c. convidado por Próximo a combater o exército de Artaxerxes, como vimos, estando por isso ausente à época da morte do mestre. Talvez a ausência de menção por parte de Platão indicasse Xenofonte como não pertencente aos que mais conviviam com Sócrates, como Burnet procurou demonstrar em sua introdução ao *Fédon* – até porque nenhum dos socráticos o menciona próximo a Sócrates, exceto o caso descrito por Ésquines, mas que provavelmente não é mais do que uma recriação simbólica<sup>241</sup>.

Entretanto, sua ausência à morte de Sócrates não elimina o fato de Xenofonte ter podido estar presente em muitas conversações do

241 O diálogo (re)criado por Ésquines entre Xenofonte, sua esposa e Aspásia será analisado à frente (cap. 6).



mestre ao longo de alguns anos com seu círculo mais chegado<sup>242</sup>, mesmo que ele se encontrasse envolvido com exercícios militares. A confiar na honestidade de Platão em apontar a lista dos nomes mais próximos a Sócrates, falar de si mesmo como ausente era então lamentar alguém cuja presença se fazia esperada<sup>243</sup>. Não ouvir o nome de Xenofonte, nesse caso, é um silêncio semelhante ao de nomes como Crítias e Alcibíades. Se o guerreiro historiador chegou vivamente a se interessar pela memória e pelo exemplo de Sócrates, é de se esperar que tenha sido durante o período em que esteve exilado. Seus textos são os mais tardios dentre os dos demais socráticos, pois sua entrada no círculo dos testemunhos acerca da vida e do pensamento de Sócrates deu-se pelo contato com a literatura socrática já existente e em significativa ascensão. Estar no estrangeiro, exilado de sua pátria e do contexto cultural de Atenas, fez Xenofonte procurar por notícias provavelmente junto a Fédon e a outros das escolas socrático-pitagóricas em Élis e Flunte, e os retratos cada vez mais numerosos que despontavam do mestre condenado deviam ter-lhe reavivado suas próprias memórias. Com sua obra, Xenofonte configura para nós o testemunho tardio dessa própria literatura nascente, e de seu impacto na tentativa de restabelecer a memória de Sócrates<sup>244</sup>.

Anos após a morte de Sócrates, e havendo outras *Apologias* do mestre então publicadas, Xenofonte formula a sua, e em conjunto produz uma espécie de recolha dos ditos e feitos de Sócrates que para ele eram *memoráveis*. Mas nesta obra, em que figuram diversos

242 Pelo menos entre os anos de 409 e 401 a.c., segundo indica PINHEIRO (2009, p. 37-40). Vale notar que a dedicação de XENOFONTE a uma espécie de espírito memorialista pervade inclusive seu *Banquete*, em que são descritos como dignos de memória aqueles momentos jocosos de tais homens (I.1).

243 Segundo o raciocínio de CLAY, 2000, p. 5.

244 Como ele mesmo diz logo ao início de sua *Apologia*, 1: “já outros escreveram sobre este assunto e todos coincidiam sobre a altivez da sua linguagem” (γεγράφασι μὲν οὖν περὶ τούτου καὶ ἄλλοι καὶ πάντες ἔτυχον τῆς μεγαληγορίας αὐτοῦ). Também vale destacar o modo como temas recorrentes a Platão, Ésquines e Antístenes estão espalhados pelas *Memoráveis*, com especial ênfase na visão moral de Antístenes; ver KAHN (1996, p. 29-31).



encontros dos afiliados a Sócrates, Platão vai mencionado uma única vez – e de passagem, apenas para mostrar que Sócrates passou a dar a importância a Gláucon por causa de Platão<sup>245</sup>. Da lista que o historiador fez sobre os seguidores mais dedicados ao exemplo socrático, Platão está ausente, mas ele também silencia acerca dos quatro mais destacados discípulos socráticos (pois não são mencionados Ésquines, Euclides, Antístenes, nem Aristipo)<sup>246</sup>. Muitos desses, no entanto, irão aparecer em episódios das *Memoráveis*, na *Apologia* ou em *Banquete*. Xenofonte, nesse ponto, é explícito, ao dizer ter visto e ouvido Sócrates falar o que ele descreve: o estilo que marca sua recriação das cenas socráticas em *Memoráveis* explicita o papel do *narrador* como determinante para o que ele apresenta, chegando mesmo a avaliar os pensamentos e as intenções do mestre em certas passagens, ao passo que Platão só duas vezes menciona a si mesmo, e em uma delas, para se dizer ausente<sup>247</sup>. Mas insistir em se mostrar presente às conversas socráticas pode ser apenas um artifício de escritor, mais para dar fundamento aos relatos do que para descrever o que de fato aconteceu. Frente a toda essa dificuldade, porém, importa constatar que, segundo a tradição, a lista dos nomes referidos por Platão seguiu corroborada, à exceção de Xenofonte<sup>248</sup>.

Sendo assim, a constante omissão de um ou outro discípulo de Sócrates no seio do grupo não deve nos constranger a evitar tomá-

245 XENOFONTE (*Memoráveis*, III.6.1).

246 A lista de XENOFONTE apresenta claramente a intenção de mencionar aqueles dentre os alunos de Sócrates que poderiam *servir de exemplo* da educação socrática: Querofonte, Querócrates, Hermógenes, Símiás, Cebes, Fédon (*Memoráveis*, I.2.48). A ausência dos mais renomados escritores de *Lógoi* à lista só interpõe contra a sua própria validade para destacar para nós os integrantes do grupo que mais repercutiram o exemplo de educação do mestre.

247 Ele se ausenta na lista apresentada pelo Fédon, e se mostra presente durante o discurso de defesa de Sócrates em sua *Apologia*, 34a. XENOFONTE fala claramente de suas conversas com Sócrates na obra *Anábase*, III.1.4. Em seu *Memoráveis*, ele se apresenta como testemunho direto em certas passagens, por exemplo, em *Memoráveis*, II.4.

248 Xenofonte é incluído na lista dos sete discípulos que escreveram *lógoi*, segundo DIÓGENES LAÉRCIO (DL, II, 64). Sobre os impasses na consideração do testemunho de Xenofonte, ver VILHENA (1984, p. 217ss).



los como testemunhos sobre Sócrates, no momento em que eles apresentam a si mesmos como vinculados, Xenofonte inclusive, à tradição daquelas investigações e daqueles exercícios iniciados por Sócrates. A princípio, portanto, os nomes que seguem confirmados pela tradição devem ser considerados, ainda que a partir de perspectivas diversas. Afinal, é preciso saber olhar Sócrates em cada socrático, não sem antes ter em mente que a relação entre eles não se mostrava amistosa, nem possuía a mesma intensidade em todos os casos. No caso de Platão, por exemplo, temos que considerar que

Nós encontramos um dos primeiros catálogos dos companheiros de Sócrates em Platão, mas antes de alcançar sua fama duradoura como o expoente mais brilhante do gênero dos diálogos socráticos, Platão figura como um socrático menor. Até o dia da morte de Sócrates e por uma geração depois, ele certamente não era o mais conhecido dos socráticos. (CLAY, 1994, p. 28)

Naturalmente, o exagero em relativizar a importância daqueles que nos são os maiores testemunhos socráticos de que dispomos, os de Xenofonte e os de Platão, deve-se, a meu ver, a uma legítima tentativa de compreender melhor a convivência entre os socráticos após a morte de Sócrates, sem atentar contra o valor do que eles nos legaram – ao contrário, ele ganha ainda mais clareza pela contextualização daquelas relações intelectuais. Trata-se de compreender o modo pelo qual se estabeleceram, entre os socráticos, o que Mársico compreendeu como sendo *zonas de tensão dialógica* – diversas referências intertextuais que tinham por objetivo apropriar-se, sem deixar de criticar, determinadas noções caras ao grupo<sup>249</sup>. Isso para nós é fundamental. No que fica patente diante dessas relações, é preciso tomar como ponto de partida a existência de certo tipo de escrita que serviu no seio do grupo

249 “Quando as posturas se multiplicam, produz-se uma rede de ideias em conflito que determina a tônica do ambiente teórico em geral. Se temos o propósito de recuperar os traços de um imaginário determinado, neste caso o da antiguidade grega, não podemos nos limitar a isolar as afirmações de alguns autores, e sim tomarmos essa rede como o ponto buscado, e a consciência da existência dessa rede é o que deve ser transmitido em primeiro lugar” (MÁRSICO, 2010, p. 36).





como instrumento para preservar a memória de Sócrates, e na qual se constata este enredo de amizades e de inimizades que sua morte fizera precipitar. Veremos à frente de que modo isso se deu. O que interessa agora é compreendermos o tipo de escrita que Sócrates fez originar a partir de sua atividade – e que consideraremos como sendo uma *imitação* de sua filosofia.

Em outras palavras, soa importante frisar a *tarefa imitativa*, se podemos assim chamá-la, a que Sócrates parece ter conduzido seus mais achegados e que deve estar em sintonia com o surgimento do gênero dos *Lógoi Sokratikoí*. Tanto em vista do seu modo de ser e agir, quanto de seu discurso e suas ideias, os companheiros de Sócrates não parecem dispostos a negar seu pertencimento ao grupo, bem ao contrário: mesmo após a morte do mestre, foram incisivos em vincularem-se à sua memória, arriscando-se a sofrer injúrias e perseguições que lhes poderiam advir, esforçando-se para com o tempo justificar a atividade do mestre como um acontecimento excepcional em Atenas. O comportamento de tais homens, no parecer de Sócrates, era o de *apaixonados*<sup>250</sup>. Essa influência *erótica* que Sócrates provocou encontra-se na essência desse desejo pela imitação, segundo o que veremos mais detidamente no capítulo sobre Ésquines<sup>251</sup>. A variedade dos meios de expressão, das lidas com as temáticas socráticas e do tipo de filosofia que desencadeiam corresponde, por certo, a qualquer fenômeno de memória, em que se retém notícias a partir dos interesses emotivos e pessoais de cada um<sup>252</sup>. No entanto, o gênero textual a

250 Ver ISÓCRATES (*Antídocsis*, §245ss).

251 GIANNANTONI (2005, p. 141) sugeriu que o élenkhos socrático parece estar no centro de uma crescente contradição, em Platão, entre elementos racionalistas (argumentativos) e irracionais (eróticos). A contradição é a mesma que parece haver quando Sócrates dizia conhecer algo (as coisas eróticas) ao mesmo tempo em que dizia nada saber; mas não se trata propriamente de contradição, mas de um significado duplo para o modo pelo qual se obtém o despertar da consciência a partir da atividade socrática (2005, p. 193, n. 74).

252 Pelo que ficou conhecido a partir dos estudos de BARTLETT (1932), ao mostrar de que modo a formação da memória está imbricada com a produção de certas emoções ligadas ao acontecido.



que os socráticos se dedicaram ressoa certo *modelo* ou *padrão* na articulação entre perguntas e respostas, padrão que nos sugere ter sido o processo de justificação do mestre impossível de se realizar, devida e apropriadamente, se não fosse através do estilo ou da eloquência (*diálexis*) realizada pelo mestre. Era preciso que a *filosofia* se justificasse *filosofando*. Isso não significa que os socráticos não escreveram textos de outros gêneros: importa, no entanto, compreender a razão pela qual deram origem a um tipo de gênero que lhes era próprio.

Vimos de que modo a imitação do mestre era uma dinâmica própria ao ambiente de ensino da época, tendo sido eleita por Sócrates como o centro de sua atividade. É por isso que temos entre os alunos de Sócrates figuras do tipo de Querefonte e de Apolodoro, de quem não temos notícias de haverem escrito obra alguma, mas para os quais o modo de ser de Sócrates era já um modo de viver exemplar; outras figuras do tipo de Platão ou Euclides, estiveram, ao contrário, aplicados ativamente na tarefa de escritor, e que quase nada parecem ter assimilado de Sócrates em suas vestimentas ou sua forma de viver. O problema do que chamei de *tarefa imitativa* esclarece-se melhor nos seguintes termos: por que razão Sócrates – que nada escreveu nem parece ter forjado para si uma 'escola' nos moldes das que encontramos em Platão e em Sócrates, ou mesmo ter tido como meta o ensino de qualquer teoria ou doutrina, como fizeram depois Antístenes e Aristipo – deu origem, como uma reação contra as denúncias que se faziam à memória de sua atividade, ao desenvolvimento de um gênero literário de estilo próprio e de grupos interessados em formular e ensinar doutrinas e técnicas com fins distintos dos adotados por ele em vida? Se as atividades de grande parte dos socráticos deram-se em vista de posturas por vezes *opostas* à do mestre, em que condições é possível falar de uma *tarefa imitativa*? Mais ainda, há algo que os tornaria *socráticos* para além do simples uso da figura de Sócrates em seus escritos, ou além da mera referência feita pela tradição?



Quando penso, pois, numa *tarefa imitativa*, falo primeiramente da influência do próprio Sócrates enquanto *modelo* no que diz respeito ao seu modo de interrogar, ao seu caminho ou maneira de investigação e de educação; em suma, a respeito de sua filosofia. É aquilo que Platão condensou de maneira exemplar na fala do próprio Sócrates em *Apoloia*, ao mostrar que sua má fama derivou não só de sua prática do diálogo, mas também dos que se puseram a imitá-lo (23b-24a). De acordo com estudos mais recentes, sobretudo os de Giannantoni (2005) e Rossetti (2015), o próprio Sócrates teria formulado uma maneira própria de exortar seus ouvintes, em forma de diálogo (isso que em Aristófanes aparecia sob o termo *diálexis*), a fim de incentivar os companheiros a desenvolvê-la a partir de exercícios sucessivos e rotineiros, como uma tarefa de educação pessoal e coletiva, de cuidado com a alma e com o que mais importa<sup>253</sup>.

O diálogo socrático aparece assim, portanto, como um exercício espiritual praticado em comum que convida ao exercício espiritual interior, isto é, ao exame de consciência, à atenção a si, em síntese, ao famoso “conhece-te a ti mesmo”. (HADOT, 2014, p. 38)

Como este exercício está na origem do que se chamou de *Lógoi Sokratikoí*, falaremos sobre ele com mais vagar na próxima seção. Mas há igualmente um segundo traço da influência socrática, que diz respeito ao modo de agir que certos companheiros de Sócrates adotaram a partir do mestre, não em vista de criar uma literatura, por assim dizer, mas de forjar um gênero de vida. São desse tipo os mencionados acima, Querefonte e Apolodoro, e em alguma medida toda a postura de Aristipo, ao indicar uma assimilação prática de Sócrates a partir de

253 HADOT tornou novamente conhecida a iniciativa da filosofia na antiguidade como um exercício de cuidado de si (aquilo que ele chamou de *exercícios espirituais*), mais claramente documentado a partir das correntes e escolas helenísticas e romanas, em que sempre figuram como exercícios a leitura e a audição de discursos (2014, p. 25; 29-30). Embora Hadot deixe claro de que forma as escolas derivam todas de Sócrates e de sua atividade dialógica (2014, p. 35-36), FOUCAULT ateu-se com mais detalhes em mostrar esse impacto inicial da postura socrática sobre as filosofias subsequentes (2006, sobretudo a primeira hora da segunda aula para o tema da urgência do cuidado de si, p. 55ss).



seu gênero de vida. Mas ao contrário do caso de Aristipo (cf. cap. 7), não temos muitas informações que nos permitam aferir o quanto de Sócrates havia em Querefonte ou Apolodoro, para além das notícias de suas imitações físicas. Bem antes, a postura impulsiva e aloucada de Querefonte, além do lamento desesperado de Apolodoro<sup>254</sup>, parecem indicar o tipo de companheiro que se distinguia do mestre, na sua firmeza e prudência. Por isso, a análise que faremos aqui acerca do socratismo fundamenta-se no gênero dos *Lógoi Sokratikoí*, e naqueles de autoria dos quatro mais importantes socráticos, sem contar Platão e Xenofonte. Cada um deles parece ressaltar para nós aspectos da postura e do pensamento do mestre, de tal forma que o mosaico ao final nos faça ver a inspiração da filosofia de Sócrates a eles subjacente.

## §14. A ORIGEM DOS *LÓGOI SOKRATIKOÍ*

Quando se pensa em Sócrates, costuma-se constatar a célebre fórmula: alguém que nada escreveu só nos chegou a ser conhecido pela imensa quantidade de textos que sobre ele foram criados. Por certo, pode-se achar exagerado o juízo que pense em termos de *imensa quantidade*, mas as análises recentes de Rossetti nos deixaram com a confiança de que o *fenômeno histórico do socratismo*, naquilo que dele nos chegou por via textual, em hipótese alguma está restrito apenas aos escritos de Platão ou de Xenofonte. Antes, o que o estudo sobre a literatura socrática nos mostra é que, numa provocativa inversão, a Platão e Xenofonte caberia usar a conhecida expressão *socráticos menores* frente aos demais companheiros de

<sup>254</sup> Vale dizer que Querefonte aparece como personagem em *Górgias*, em uma rápida exibição do que teria ele aprendido acerca do método socrático de refutação, mas claramente dependente ainda da orientação do mestre (447c-d). Acerca de Apolodoro, além do seu desespero retratado no *Fédon*, há a cena inicial do *Banquete* que o mostra afeito ao exercício de rememorar os discursos de Sócrates (172b), não sem ironizar sua natureza desatinada (173e).



Sócrates<sup>255</sup>. Ainda assim, o que temos conservado é apenas uma pequena parte da influência *erótica* e *filosófica* exercida por Sócrates sobre seu círculo de companheiros.

Infelizmente, não tivemos conservada grande coisa desta obra gigantesca produzida em Atenas na primeira metade do século IV a.c. Os indícios estatísticos levantados por Rossetti são por si eloquentes<sup>256</sup>. De Antístenes, a tradição que remonta a Diógenes Laércio conta cerca de sessenta e oito livros, reagrupados em dez coletâneas, sobre as quais construíram-se análises cuidadosas recentemente<sup>257</sup>. Com isso, saídos da pena só de Platão e de Antístenes, temos uma centena de títulos, distribuídos em mais de cento e quarenta livros, dos quais boa parte parece inserir-se nos traços típicos dos *Lógoi Sokratikoí*. A lista daqueles que escreveram nesse gênero comporta ainda outros nomes, como os de Aristipo, Críton, Ésquines de Esfeto, Euclides de Mégara, Gláucon, Fédon, Símiias, o sapateiro Símon, além é claro de Xenofonte, excluindo, por não ser *socrático*, aquele que é tomado como criador do gênero dos diálogos, Alexâmenos de Téos, e indicando, em acréscimo, as *Apologias* de Lísias e de Libânio, mais tardia. No total, temos uma outra centena de títulos que, somados, distribuem-se aproximadamente em duzentos e quarenta livros que, se não são propriamente pertencentes ao gênero dos *Lógoi Sokratikoí*, fazem parte da influência intelectual trazida pelo mestre.

255 A expressão mais significativa do valor dado aos *lógoi* de Platão como testemunho socrático deve-se, em grande parte, ao número de seus textos filologicamente preservados, sem desmerecer por isso aquela qualidade que parece ter sido já reconhecida pelos demais, a ponto de pensá-lo como o criador do gênero, segundo a notícia de DL, III.11. Os dois discípulos mais próximos a Sócrates, segundo XENOFONTE (*Memoráveis*, II, 4, 5) eram Antístenes e Apolodoro, e veremos de que modo Antístenes se impõe como um socrático de primeira grandeza. A citação de CLAY feita acima indica sua hipótese de compreensão para o lugar de Platão no grupo dos socráticos. Ver do mesmo autor CLAY, 2000, p. 4-5.

256 As informações aqui expostas estão em ROSSETTI, 2015, p. 17-47.

257 Cf. GIANNANTONI, 1990, vol. II, p.157-220 e vol. IV, p. 235-354. Só o catálogo das suas obras rendeu inúmeras intuições para os estudiosos envolvidos na compreensão de sua filosofia. Por exemplo, BRANCACCI, 2005a, p. 30-32.



Desse total de livros publicados ao longo dos primeiros anos após a morte de Sócrates, Rossetti avalia poderem ser encontradas um total de quase trezentas *unidades dialógicas* – ainda veremos o que isso significa (adiante, §15) – que tiveram publicação na faixa temporal de pouco mais de vinte e cinco anos, o que indica uma estatística considerável de “*um diálogo socrático novo por mês durante um quarto de século*”. Ainda que se perceba, na forma de apresentá-los, uma tentativa de avolumar os dados para justificar o destaque merecido ao gênero literário até então subestimado, Rossetti sugere, pelo menos, um ritmo de publicação impressionante. Pois impressiona a ínfima consideração que um movimento literário dessa magnitude recebeu ao longo da história, quando se deveria antes tê-lo presente não apenas ao se avaliar o pensamento de Sócrates, mas também para elaborar questões e hipóteses em História da Filosofia em geral, e da Grega em particular, visto não haver outro fenômeno comparável. Embora não seja o caso de avançarmos esse tipo de análise aqui, podemos contribuir para insinuar sua importância com as indicações que se seguirão, segundo o que mais nos interessa.

E o que nos interessa de fato está no modo pelo qual a literatura socrática configura para nós outra forma de *solucionar* o problema de Sócrates. Não foram os céticos contemporâneos que afirmaram, na esteira dos estudos de Jöel e de Gigon, que os *Lógoi Sokratikoí* deveriam ser considerados *ficcionais*? De que maneira podemos confirmar, definitivamente, que não apenas o caráter mas também a filosofia de Sócrates estão presentes nos escritos de seus discípulos, ainda que simbolizados pela escrita cuja tarefa foi a de servir (é o próprio Platão quem registra) de *simulacro do discurso vivo e animado*?<sup>258</sup> Antes de avaliarmos a recente resposta de Rossetti a esta questão<sup>259</sup>, é preciso

258 τὸν τοῦ εἰδότης λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἐμψυχον (PLATÃO, *Fedro*, 276a).

259 Sua intenção não é nova, mas reúne-se aos esforços já realizados em busca de conferir aos estudos socráticos uma base menos cética e mais historicamente viável. O excelente estudo de VILHENA (1984) e o artigo decisivo de CLAY (1994) são igualmente marcos e referências no conjunto desses esforços.



entendermos de que maneira o estudioso italiano expõe a perspectiva acerca da origem do gênero dos *Lógoi* – pois a maior das dificuldades em se assumir essa literatura como sendo socrática encontra-se no modo pela qual se entende a origem do gênero e a sua relação com outras formas literárias.

A opinião mais bem aceita ultimamente está condensada em Diskin Clay, para quem o testemunho da dificuldade de Aristóteles em alocar o gênero dos *Lógoi* próximo ao dos Mimos de Sófron é indício de que havia entre eles uma afinidade superficial, fruto da necessidade de se encontrar a todo custo um antepassado literário para o fenômeno da imitação socrática. E a afinidade seria *mimética*: tal como os Mimos, os *Lógoi Sokratikoí* imitam o caráter (*éthos*) de Sócrates tanto quanto sua linguagem<sup>260</sup>. Mas tudo que se pode dizer entre as relações possíveis dos dois gêneros acaba aqui. Se a partir de Aristóteles, sentiu-se a necessidade de responder à questão sobre qual gênero literário teria servido de modelo aos *Lógoi Sokratikoí*, os Mimos lhes são tão estranhos quanto qualquer outro modelo. As personagens desta burla mimética são tipos pobres e humildes, divididos em categorias como as de macho e fêmea, e cuja intenção era a de lhes dramatizar os traços ridículos, como a *sogra* ou o *beberrão*, por exemplo, nada havendo neles que favorecesse a imitação elevada do mestre condenado em 399 a.c.<sup>261</sup>.

Para Clay, a semelhança mimética que Aristóteles indicou, ao aproximar os *Lógoi* dos Mimos, esconde outro ancestral bem mais interessante enquanto modelo: a comédia. “O único gênero conhecido de poesia que a meu ver nos oferece um modelo claro para os *Lógoi Sokratikoí* e para a mimesis das conversações de um personagem

260 CLAY (1994, p. 24-25).

261 Na opinião de VILHENA (1984, p. 380), os *lógoi*, ainda que quanto à forma sejam inspirados no modo da conversação socrática, descrevem uma realidade viva, tal como vivida pelo seu autor.



histórico contemporâneo como Sócrates é a comédia ática<sup>262</sup>. E o primeiro exemplo do que se poderia chamar uma *imitação* das conversas socráticas subiu ao palco em *Nuvens*. Contudo, o trecho destacado por Clay em seu artigo (*Nuvens*, v. 482-88) apresenta menos aquilo que ele gostaria de mostrar do que outras passagens por nós comentadas e analisadas em vista da *diálexis* de Sócrates<sup>263</sup>. Isso não prejudica, para nós, a sua argumentação. Pois para Clay, o exemplo da comédia serve como a primeira tentativa de recriar, ainda que de modo risível, a maneira tipicamente socrática de se comportar, o que torna o retrato de *Nuvens* afim com o dos socráticos. E demonstramos em que medida isso acontece de fato.

Os traços de afinidade aqui são largamente ressaltados por Aristófanes, como vimos – dentre eles, destaca Clay, a preferência de Sócrates pela *brakhylogía* ou discursos curtos, além do interesse pelo aprendizado rápido e pela boa memória de seus associados (§6). Sobretudo, o uso marcado de perguntas e respostas como instrumento educativo (*diálexis*) a fim de operar um julgamento do caráter de seu interlocutor, ou de lhe fazer revelar o que ele é, como no caso do ensino de Estrepsíades. Percebe-se, com isso, que a comédia ática de Aristófanes realizou, mesmo que por meio de uma caricatura, a primeira *mimetização* do mestre que os discípulos se esforçariam depois por empreender: “esse Sócrates *komoïdopoioúmenos* é significativo para a história dos *Lógoi Sokratikoí* tal como se situam no contexto dos gêneros literários antigos”<sup>264</sup>.

Rossetti não nega a possibilidade de que os socráticos tenham apreendido muitos dos elementos próprios aos Mimos ou à comédia

262 CLAY (1994, p. 39).

263 Poder-se-ia separar, igualmente, outros trechos de *Nuvens* como os que vão de 365-380 e 385-410, como exemplos também do modo de proceder da *diálexis* de Sócrates, no que revelam, para Clay, a semelhança com o élenkhos socrático. Como vimos na primeira parte de nosso estudo, contudo, a *eloquência* de Sócrates em *Nuvens* é bem mais ampla, abarcando traços da *maiêutica* e de uma investigação acerca das coisas divinas (§5-6).

264 CLAY (1994, p. 41).





ática, e mesmo de outros gêneros mais, enquanto intercâmbio inevitável para a criação de um novo gênero literário. Sua discordância com esta abordagem está no fato de ser preciso entender, quase que necessariamente, o gênero dos *Lógoi* como derivado ou modelado por elementos de gêneros reconhecidos, e que lhes seriam, portanto, estranhos. Deveríamos, ao contrário, entendê-lo a partir daquilo mesmo que o conforma e que o distingue dos demais, a partir do qual os elementos de outros gêneros ganham fôlego e sentido. E não se chegará a uma melhor particularidade do gênero dos *Lógoi Sokratikoí* do que a latente intenção mimética que lhes dá origem.

E isso parece estar igualmente implícito nas afirmações de Clay: afinal, como falar de *unidades miméticas* encontradas na comédia, como no caso mencionado de *Nuvens* (v. 482-88), se não as conhecêssemos tão-somente a partir do que fizeram os *Lógoi Sokratikoí*? Não se está pressupondo o élenkhos quando se pensa encontrá-lo na comédia? Parece um problema recorrer ao texto cômico fazendo-o modelo para um gênero literário cuja novidade está em apresentar exatamente aquilo que se pretendeu encontrar na comédia. A meu ver, não se explica a origem dos discursos socráticos pelo modelo da comédia ou de uma influência do gênero, mas sim pelo próprio Sócrates – face a quem a comédia constrói o seu símbolo e os *Lógoi* realizam, como um exercício de escrita propriamente socrático, a produção do novo gênero. Em outras palavras, tanto a comédia quanto os *Lógoi* referem-se ao que em Sócrates era passível de mimetização. Se compartilham dessa afinidade, os gêneros se distiguem devido às suas finalidades.

## §15. AS UNIDADES MIMÉTICAS DO GÊNERO LITERÁRIO DOS SOCRÁTICOS

À *hipótese da continuidade*, como Rossetti chamou a abordagem de Clay e de outros, deveríamos opor a sua, que interroga a novidade



do fenômeno, uma abordagem por assim dizer *descontinuista* – que procura propor uma origem para os *Lógoi Sokratikói* no interior do próprio socratismo e não em vista de outros gêneros. Sua *hipótese “endo-socrática”* é construída pela exposição de duas características que marcaram o fenômeno do socratismo, segundo as próprias obras do gênero: (1) a “standardização” do diálogo e (2) a prática de narração de conversas<sup>265</sup>. O que chamei de *tarifa imitativa* traduz-se nesses dois elementos. De fato, surpreende perceber como diversas menções soltas aqui e ali, em meio aos testemunhos socráticos, são capazes de nos indicar com clareza o modo de ser da atividade socrática, até então pouco consideradas no conjunto dos procedimentos que poderiam ser remontados ao Sócrates histórico.

A demonstração de Rossetti inicia por constatar que inúmeras passagens deixam ver mais claramente aquilo que os autores, conscientemente, entendem ter sido o procedimento de Sócrates em seu filosofar. Na *Apologia* platônica, o *élenkhos* é ressaltado como seu modo costumeiro de dialogar (λέγων οἷάπερ εἴωθα, 29e-30a), e que abrange ao mesmo tempo um exercício de refutação e uma finalidade exortativa. O próprio Sócrates fizera ver esta sua *diálexis* durante o julgamento, ao colocar Meleto em evidência, para refutar a sua alegação de Sócrates não acreditar nos deuses (da cidade). A intenção platônica ao recriar o contexto do julgamento em *Apologia* parece ter sido, exatamente como depois ele explicará no *Teeteto*, a de mostrar como para Sócrates era impossível livrar-se da morte com o seu modo de dizer<sup>266</sup>. A visão dos estudiosos contemporâneos, na

265 Tese avançada em ROSSETTI (2015, p. 17-47).

266 Diferente de Isócrates que, como vimos, elaborou sua própria defesa enquanto um longo discurso sobre sua atividade discursiva, mesmo que alegasse também não possuir experiência alguma em tribunais (ISÓCRATES, *Antídosis*, §26). Se Isócrates livrou-se da condenação, foi porque seu discurso adequava-se muito mais à situação do que aquele tipo de fala refutatória praticada por Sócrates. Sobre a longa explicação de Sócrates sobre o filósofo e sua inexperiência com a política e os tribunais, ver *Teeteto*, 172d-177c. BUTTI (2004) dedicou parte significativa de sua obra para esclarecer os aspectos principais dessa inexperiência.



esteira do conhecido artigo de Vlastos (2012) sobre o qual falamos (§6), moldou-se pela compreensão de que o procedimento costumeiro de Sócrates envolve não apenas o modo específico de *dialogar*, mas acima de tudo a participação efetiva do interlocutor em um exame de si mesmo pelo *lógos*, com finalidade ética<sup>267</sup>. Veremos como esses dois elementos se conformam toda vez que os socráticos vão tratar do típico modo de ser do mestre, aquilo mesmo que a peça de Aristófanes já nos havia indicado, apelando ao seu traço ridículo.

Antes, o mais significativo para a tese de Rossetti, a partir do momento em que novos estudos se põem a reavaliar a contribuição de Xenofonte e de seu testemunho para a questão socrática, encontra-se em *Memoráveis*, em dois passos exemplares sobre a técnica de Sócrates. O primeiro encontra-se em III.8, que traz o relato da tentativa de Aristipo em voltar o método de refutação de Sócrates contra o próprio mestre; o segundo, em IV.2: o intercurso de Sócrates com Eutidemo e a descrição do objetivo *paidêutico* da aporia provocada pela sua *diálexis*. Será de fato interessante detalharmos os elementos implicados nessas duas passagens porque, para o autor italiano, aqui estão duas passagens em que Xenofonte se mostra autoconsciente do tipo de atividade que conforma as *unidades miméticas*, ao descreverem aquele que seria o exercício mais fundamental dos companheiros de Sócrates – duas oportunidades em que a eloquência socrática, assim, se deixaria ver em seus elementos mais próprios, e que esquematizaram o tipo de escrita dialógica que Rossetti chamou de “estandardização do diálogo” (2015, p. 36).

#### a. Xenofonte, *Memoráveis*, III.8

A unidade mimética em questão retrata, conta-nos Xenofonte, a oportunidade em que Aristipo pretendeu aplicar a Sócrates o mesmo

267 Sobre o élenkhos caracterizado por VLASTOS (2012, p. 17-54), ver acima (§6).



procedimento de *pôr à prova* que o mestre lhe havia dirigido em outra ocasião (*Memoráveis*, II.1.1-34). Trata-se aqui de iniciar uma pergunta e então aferir, das respostas indicadas, suas possíveis contraditórias, em termos de situações ou coisas particulares que possam servir para contradizer o que foi afirmado.

T44. ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἤρετο εἴ τι εἶδει ἀγαθόν, ἴνα, εἴ τι εἴποι τῶν τοιούτων, οἷον ἢ σίτιον ἢ ποτὸν ἢ χρήματα ἢ ὑγίειαν ἢ ῥώμην ἢ τόλμαν, δεικνύοι δὴ τοῦτο κακὸν ἐνίοτε ὄν.

[Aristipo] quis saber se ele [Sócrates] conhecia algo *que fosse bom* para, quando lhe respondesse com exemplos como a comida ou bebida, riqueza, saúde, disposição ou audácia, pudesse lhe demonstrar que essas coisas podem também ser más. (XENOFONTE, *Memoráveis*, III.8.2)

A estratégia de Aristipo estava em utilizar-se do tipo de indução por exemplos. Esse procedimento, similar ao que Sócrates utilizará na conversa com Eutidemo, que veremos à frente, resgata igualmente a refutação sofrida por Aristipo quando em conversa anterior com Sócrates sobre governante e governados (II.1), em que uma dada questão inicial era objeto de refutação por meio de contraexemplos até que ao final o consentimento do interlocutor implique um seu contrassenso, gerando a disposição ética necessária (aporia e vergonha) para a busca do conhecimento e da excelência. Que aporia e vergonha eram utilizados por Sócrates em sua instrução, sabemos desde *Nuvens* e seus diálogos com o velho rústico. Não é demais lembrar que foi exatamente em referência a este procedimento que Vlastos, a partir de Platão e não de Xenofonte, demonstrou ser a finalidade moral da iniciativa socrática a aporia e a vergonha do interlocutor<sup>268</sup>. Aos olhos de Rossetti<sup>269</sup>, a estratégia de ridicularizar o adversário pode parecer cruel – mas se era realizada em benefício do interlocutor contra a ignorância, contra este que é o maior dos males, nenhuma ironia é demasiado cruel.

268 Ver VLASTOS (2012, p. 29ss).

269 Sobre a análise do ridículo na estratégia de refutação (e de persuasão) socrática, ver ROSSETTI (2015, sobretudo p. 201-204).



O que para Rossetti faz deste episódio um modelo de referência em Xenofonte está nas sutilezas da descrição do historiador: sucintas e indicativas. Assim é que se pode perceber, pela tentativa de Aristipo, que o procedimento de refutação de Sócrates era não só algo passível de ser assimilado e reproduzido, mas também há indícios de ter sido um exercício incentivado pelo mestre. Tanto é assim que, na descrição do episódio, Sócrates é dito ter se apercebido da estratégia do seu discípulo em voltar contra ele seu modo de dizer, e a fim de fazer a situação servir de exemplo aos que o acompanhavam, prestou-se a responder a Aristipo, neutralizando com suas respostas as armadilhas que o discípulo lhe armava. De que modo era possível neutralizar o élenkhos? Aristipo desejava ouvir o mestre apontar, acerca das coisas boas, aquilo que ele acreditava ser bom, como a comida ou a saúde, e Sócrates, ao indicar certas coisas, invertia a expectativa do aluno ao conduzir a noção acerca do que é bom para o fato de algo ser bom *para* alguma coisa: não sendo a isto que Aristipo obviamente se referia, conclui Sócrates, sem abrir mão da ironia: “Bem, então se me estás a perguntar se sei de alguma coisa boa que não seja boa para nada, nem sei, nem me faz falta saber.” (ἀλλὰ μήν, ἔφη, εἴ γ’ ἐρωτᾷς με εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθὸν ἐστίν, οὔτ’ οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι; *Memoráveis*, III.8.3).

Há, contudo, uma outra oportunidade para Aristipo avançar sua tentativa, e sua pergunta versa agora sobre o que há de belo. Sócrates responde conhecer muitas coisas belas e já agora o discípulo se vê capaz de preparar sua armadilha refutativa: pois se há muitas coisas belas e elas são diferentes umas das outras, como então uma coisa que é bela pode ser diferente de outra que é igualmente bela? (πῶς οὖν, ἔφη, τὸ τῷ καλῷ ἀνόμοιον καλὸν ἂν εἴη; *Memoráveis*, III.8.4) Mas de pronto o mestre, atento ao procedimento armado por Aristipo, transfere outra vez a discussão para o lugar que convém ao seu propósito: deslocando a questão do belo para a do bem, ele desloca o enfoque de Aristipo das coisas para a predicação. Pois um homem pode ser



bom na corrida e outro bom na luta, o que faz ambos serem bons ainda que diferentes entre si (*Memoráveis*, III.8.4). Sócrates desarticula seu aluno beligerante ao fazê-lo perceber que os predicados *bom* e *belo*, por serem equivalentes quando aplicados à mesma coisa (οὐκ οἶσθ' ὅτι πρὸς ταῦτὰ πάντα καλά τε κάγαθά ἐστι; *Memoráveis*, III.8.5), têm sempre em vista a finalidade última ou a sua utilidade.

O tipo de narração elaborada aqui por Xenofonte nos faz perceber de que modo o aluno, ainda inexperiente naquele procedimento que ansiava por aprender e que desejava dirigir contra o próprio mestre, teve de ceder a Sócrates, que encerra o episódio descrevendo as coisas como sendo ao mesmo tempo boas e más – exatamente a descrição que Aristipo pretendia impetrar como base para sua refutação. Mesmo tendo sido desarticulado na tentativa de refutar Sócrates, a cena mostra um Aristipo dedicado ao exercício de imitá-lo, de tal modo que ele entende ser a melhor confirmação de possuir esta técnica a possibilidade de utilizá-la contra o próprio mestre. Mais que tudo, e isso Rossetti não deixou de nos indicar, é o próprio Xenofonte quem, ao narrar esses episódios, dá-nos prova de ter ele mesmo tomado ciência dos detalhes que conformam os mecanismos da refutação socrática, mesmo que seja para reproduzi-la como uma forma de educar outro<sup>270</sup>.

### b. Xenofonte, *Memoráveis*, IV.2

O episódio agora se dá com Eutidemo. Ao início do livro IV, Xenofonte defende a utilidade de Sócrates em quaisquer circunstâncias, uma *utilidade* (ὠφέλιμος) que diz respeito ao modo pelo qual o filósofo, por sua forma de se comportar – que será referida claramente à sua maneira de indagar e refutar as pretensões de saber –, favorecia os mais desejosos de uma educação verdadeira. O episódio com

270 Cf. ROSSETTI (2015, p.112-113).



Eutidemo é, para Xenofonte, a ilustração da forma pela qual Sócrates lidava com os que ostentavam sua educação ou se orgulhavam de sua sabedoria, exatamente como um exemplo da utilidade que ele podia oferecer. A ostentação de Eutidemo com relação ao seu saber dava-se pela posse de livros dos renomados poetas e sábios, uma posse que para ele configurava o próprio saber. Fosse verdade ou não, era preciso atraí-lo para o meio da *diálexis*, a fim de deixar patente sua alma e sua ignorância.

O que sem dúvidas vale destacar de início encontra-se no que Rossetti chamou de uma “atmosfera de armadilha iminente” (2015, p. 56ss), orquestrada por Sócrates em acordo com seus discípulos a fim de provocar Eutidemo a sair de sua quietude solitária de estudos e aceitar o propósito do diálogo. Toda a narração que segue até o momento efetivo do encontro de Sócrates e Eutidemo a sós (*Memoráveis*, IV, 2, 1-8) tem por finalidade artística descrever as *artimanhas* pelas quais o grupo de Sócrates agia a fim de estabelecer um diálogo entre o mestre e sua presa. Esta descrição xenofônica, não por acaso, provoca Rossetti a extrair conclusões sobre a atuação do grupo socrático que, de todo modo, soa bastante estranha à representação que conhecemos da atividade *filosófica*, geralmente relacionada ao fenômeno contemplativo. Pois para além deste aspecto intelectual, o enredo descrito por Xenofonte envolve a disposição grupal que parece confirmar aquilo que Sócrates, já agora pela voz de Platão, havia denunciado:

T45. 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 χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν, καὶ ὑμεῖς μᾶλλον ἀγανακτήσετε. εἰ γὰρ οἴεσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπους ἐπισχῆσιν τοῦ ὄνειδίζειν τινὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζῆτε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε.



Pois fizestes isto julgando que vos eximiríeis de prestar contas à vida, quando eu vos digo que será o contrário. Numerosos serão os que há de vos examinar e que até agora eu reprimi, embora não tivésseis percebido. Estes serão tão mais severos quanto são mais jovens e haveis de irritar-vos mais, pois se pensais que pela morte podereis sustentar as censuras motivadas pela vossa vida sem regra, não pensais bem. (PLATÃO, *Apologia*, 39 c-d – tradução de Santos com modificações)

Para além de qualquer juízo que se faça sobre este modo de atuação, é evidente que ele se configura em uma atividade *política*, em um sentido não vinculado à luta pelo poder entre as facções, na disputa partidária que até hoje configura o que se entende por atividade política, mas no sentido, como vimos no capítulo sobre Isócrates, de uma atuação pública cujo intuito está em realizar uma atividade educativa. Nas palavras do autor de *Memoráveis*, esta atuação era valiosa em quaisquer circunstâncias.

T46. οὕτω δὲ Σωκράτης ἦν ἐν παντί πράγματι καὶ πάντα τρόπον ὠφέλιμος, ὥστε τῷ σκοπούμενῳ τοῦτο καὶ εἰ μετρίως αἰσθανομένῳ φανερόν εἶναι ὅτι οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν ὅπου οὖν καὶ ἐν ὅτφοῦν πράγματι: ἐπεὶ καὶ τὸ ἐκείνου μεμνησθαι μὴ παρόντος οὐ μικρὰ ὠφέλει τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχομένους ἐκείνον. καὶ γὰρ παίζων οὐδὲν ἤττον ἢ σπουδάζων ἐλυσιτέλει τοῖς συνδιατρίβουσι.

De fato, Sócrates era tão útil em todas as ocasiões e em todas as circunstâncias, que para qualquer observador de sensibilidade razoável era evidente que não havia nada de mais proveitoso que juntar-se a Sócrates e passar com ele o tempo, em qualquer parte e em qualquer ocasião. Até mesmo a sua lembrança, quando ele não estava presente, não era de pouca utilidade para os que costumavam acompanhá-lo e aprender com ele; e não eram menores os benefícios que trazia aos que conviviam com ele quando gracejava do que quando discorria de modo sério. (*Memoráveis*, IV.1.1 – tradução de Pinheiro)

Fato é que para as figuras mais renomadas e que buscavam a fama se tornava impossível, no seio de uma sociedade como a





ateniense daquele período, ver-se imune ao procedimento pelo qual o grupo socrático, valendo-se do deboche e do ridículo tal como faziam os poetas nas invectivas, provocava os que se apresentassem como seus interlocutores a embrenharem-se nos próprios argumentos até não saberem mais o que dizer. A situação de provocar a aporia era já em *Nuvens* o ponto decisivo para o surgimento de um novo pensamento, uma etapa descrita no procedimento utilizado por Sócrates como sendo parte do exercício (T15). Os que se dispunham ao diálogo, não raro se indispunham com ele, por haverem chegado à vergonha de sua pretensa autoridade de saber ser desfeita por risadas. Desta provocação, já dissemos, ou se saía aluno ou adversário, a depender do tipo de vaidade e de orgulho da vítima escolhida. Xenofonte, ao final do episódio em questão, faz questão de dizer:

T47. πολλοὶ μὲν οὖν τῶν οὕτω διατεθέντων ὑπὸ Σωκράτους οὐκέτι αὐτῷ προσῆσαν, οὓς καὶ βλακοτέρους ἐνόμιζεν: ὁ δὲ Εὐθύδημος ὑπέλαβεν οὐκ ἂν ἄλλως ἀνὴρ ἀξιόλογος γενέσθαι, εἰ μὴ ὅτι μάλιστα Σωκράτει συνείη: καὶ οὐκ ἀπελείπετο ἔτι αὐτοῦ, εἰ μὴ τι ἀναγκαῖον εἶη: ἔνια δὲ καὶ ἐμμεῖτο ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν. ὁ δ' ὡς ἔγνω αὐτὸν οὕτως ἔχοντα, ἥκιστα μὲν διετάραττεν, ἀπλοῦστατα δὲ καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο ἃ τε ἐνόμιζεν εἶδέναι δεῖν καὶ ἐπιτηδεύειν κράτιστα εἶναι.

Pois bem, muitos dos que tinham sido submetidos, por Sócrates, a provações semelhantes, já nem se aproximavam dele e ele os tinha por imbecis. Eutidemo, contudo, percebeu que não se tornaria um homem de valor, se não convivesse o mais possível com Sócrates; de modo que nunca se afastava dele, a não ser por necessidade, e havia ocasiões até em que imitava os seus hábitos. Sócrates, por sua vez, ao dar conta das intenções dele, preocupou-se em desconcertá-lo o menos possível e até lhe dava noções mais simples e mais claras sobre o que acreditava ser mais necessário saber e mais digno de atenção. (*Memoráveis*, IV.2.40 – tradução de Pinheiro)

Mas se ao final Eutidemo aspirava por conviver com Sócrates, pondo-se mesmo a imitá-lo em seu modo de ser, ao início dos encontros ele se mantinha incólume às primeiras investidas *indiretas*



dos socráticos, e por esse motivo Sócrates obrigou-se a adotar, para movê-lo de sua inércia, a tática da provocação *direta* (3-8). Xenofonte não se engana quanto ao efeito da tática socrática de provocar: era evidente que Euidemo, agora, estava atento ao que Sócrates dizia. (IV.2.6). E não apenas Xenofonte, mas o próprio Sócrates era capaz de medir o interesse ou a recusa do interlocutor de uma maneira tão precisa, que ele podia modular o discurso pelo que ia percebendo nas reações do outro. O diálogo com Sócrates ia conduzido estrategicamente em vista sempre de um tipo de finalidade que lhe era *externa*, por assim dizer, e que condicionava o que, nos termos de Rossetti, poderíamos chamar de sua *macrorretórica* (2015, p. 49ss). Toda a técnica discursiva de Sócrates procura encaminhar-se com vistas a um fim preciso, sobre o qual a cena posta aqui por Xenofonte pareceu digna de ser recriada.

Antes, porém, de entregar o propósito de Sócrates, o autor de *Memoráveis* tece a própria urdidura do método de diálogo que o mestre procurou forjar a fim de alcançar o pretendido. A primeira postura socrática é, pois, a de elogiar a sabedoria do interlocutor (IV.2.8-10), para então iniciar o questionamento valendo-se mutuamente da disposição e da honestidade de quem com ele dialoga<sup>271</sup>. O assunto em questão encaminha-se para a *excelência* (*areté*), como aquilo que Euidemo estava a buscar nos livros, o que por um feliz acaso é exatamente aquilo a que Sócrates deseja conduzir todos os que se lhe aproximam. Euidemo, ao longo do interrogatório, vai perdendo a confiança em suas respostas e no tipo de saber prévio que a cultura livresca parecia ter lhe conferido (“*Mas Sócrates, já nem confio mais nas minhas próprias respostas*”; ἀλλ', ὦ Σώκρατες, οὐκέτι μὲν ἔγωγε πιστεύω οἷς ἀποκρίνομαι. IV.2.19; 23).

271 A relação entre o elogio e a condescendência do interlocutor é estratégia aqui não justificada por Xenofonte, embora seja um fenômeno latente àquela estratégia refutatória já analisada por VLASTOS, na dinâmica emocional que envolve o caso do Diálogo *Górgias* (LOPES, 2011, p. 26-29).



O saber livresco não havia preparado Eutidemo para aquelas perguntas. Não penso ser casual que se veja aqui uma crítica à escrita e à cultura literária, tais como foram defendidas por Isócrates<sup>272</sup>. Acreditando-se sábio por meio dos livros, Eutidemo se vê aos poucos perdendo aquela sensação de orgulho em sua disposição inicial na conversa. Uma sensação que não era senão o efeito proposital de Sócrates ao examinar as respostas oferecidas, causada de forma tão peculiar que mesmo o leitor de *Memoráveis* pode chegar a se descobrir numa aporia similar. O talento que Xenofonte demonstra aqui como escritor é ele também exemplar, conduzindo o leitor igualmente a duvidar de seu saber prévio e a cuidar de não acreditar saber aquilo que não foi devidamente examinado.

Mas, com isso, já adianto o que configura o propósito final da discussão com Sócrates. Pois bem, o que o filósofo almeja obter pela realização do *diálogo* é produzir no interlocutor o anseio por educar sua alma. Isso é bastante semelhante ao que conhecemos em Platão: um jogo de perguntas e respostas engendradas com o fim de provocar seu interlocutor a aporia por meio de paradoxos, valendo-se também de analogias e de contraexemplos – muitas vezes falaciosos, aponta Rossetti<sup>273</sup> – mas que se justificam pela necessidade de baixar a guarda do interlocutor, pondo-o à prova. É assim que Sócrates, ao mesmo tempo em que elogia as disputas verbais dos irmãos sofistas no *Eutidemo* de Platão, deles se diferencia tendo em vista a finalidade para seu procedimento refutatório: realizar ao final a exortação à excelência (278d). Se haveria uma lição a ser extraída da cena retratada

272 Cf. acima, §12. Menos casual ainda me parece ter sido o caso de a referência ao teor filosófico do jovem Isócrates aparecer exatamente no diálogo em que PLATÃO põe seu Sócrates a criticar o valor do diálogo escrito (*Fedro*, 279a). Parece mesmo ter sido comum aos socráticos essa posição que enxerga a linguagem (a escrita, sobretudo) como limitada. De todo modo, Isócrates também parecia ciente de que, quanto à educação, o papel do mestre era fundamental diante de qualquer técnica escrita que pudesse condensar o que se deveria fazer (*supra*, §11).

273 Cf. ROSSETTI (2015, p. 74-75; 84-86).



por Xenofonte, ela estaria na benevolência do filósofo em fazer com que a aporia perseguida fosse o primeiro passo para o cuidado de si.

O método desse dialogar socrático, no entanto, não deixou de ser denunciado pelos críticos da época como pura retórica, uma sofística perigosa ou uma erística inútil. Vindo a ser deslocada de suas intenções e de sua finalidade, a *diálexis* de Sócrates, tão ricamente retratada na primeira parte de *Nuvens*, pode chegar a se confundir simplesmente com o tal *Lógos mais fraco* daquele *agón* final na comédia. Não seria contra as expectativas supor que a costumeira denúncia de haver os tais homens de discurso ensinado a injustiça por meio do *lógos* mais fraco estivesse vinculada a esta consideração da refutação desprovida de sua finalidade moral. Os exemplos do *Eutidemo* de Platão e da escola megárica são dois dos muitos modos de se enfocar o método socrático pela fragilidade em ser percebido no seu interesse educativo. Interesse que nos lança bem ao centro daquilo que para Sócrates deve receber o nome de *filosofia*.

### c. A estrutura das *unidades miméticas*

Se são as unidades miméticas a origem remota do gênero literário dos *Lógoi*, tal como defende Rossetti, é porque há em torno delas uma característica muito particular segundo a qual Sócrates lidava com seus interlocutores. Para Rossetti, tanto o procedimento da refutação (*élenkhos*) ia insistentemente sendo usado por Sócrates como exercício filosófico, quanto este mesmo método era o centro de toda aquela prática a que o mestre inspirava os seus achegados (imitadores). As duas cenas acima ilustram o exercício da refutação como o modo de proceder próprio a Sócrates, procedimento que era por ele mesmo incentivado de tal forma que Rossetti assevera (2015, p. 38):

À luz dessas considerações, tem-se, então, razões para ver nesses costumes do interior da comunidade formada por



Sócrates e seus alunos (sobretudo ou ao menos por volta do final da vida do filósofo) um *lógos sokratikós in statu nascendi* e, por conseguinte, a causa próxima da formação do modelo de base: um modo bem característico de interrogar, por trás do qual se avizinha, sem dificuldade, toda uma estratégia de interação e os fins perseguidos por esse meio. Eis, parece-me, um elemento constitutivo do passo que levou ao nascimento do gênero literário.

Diante do que vimos ser destacado por Rossetti a partir de Xenofonte, o dito método socrático de refutação (*élenkhos*) poderia ser esquematizado então, primeiramente, a partir dos elementos que lhe criam certa atmosfera propícia, ou o que o autor italiano chamou de uma sua *macrorretórica*. Esquematizando aquilo que nos parece ser o mais decisivo, temos:

- (i) A iniciativa sistemática de Sócrates em rejeitar as estratégias retóricas típicas da época, reservando-se uma suposta espontaneidade ao discursar, por meio de falas breves, perguntas e respostas que envolvem fatos corriqueiros e até banais da vida humana.
- (ii) O impacto dessa novidade, discursiva e metodológica, acrescia-se à figura então popular e conhecida de Sócrates, sobre quem era comum as notícias de sua sabedoria, o que produzia no interlocutor um significativo *espanto* como parte desejada da atmosfera que o filósofo desejava criar antes do diálogo.
- (iii) O objetivo preliminar de Sócrates é sempre inserir-se no diálogo com a certeza de poder conduzi-lo, nunca aceitando os termos do adversário se estes lhe fizerem perder as rédeas da conversa. E ter as rédeas é poder fazer as perguntas certas que conduzam ao exame adequado do seu interlocutor.
- (iv) O que, por fim, revela a disposição de Sócrates a entrar em discussão com aquele que não só se sente desejoso em saber, mas também com quem se vanglorie de sua sabedoria, aferindo inclusive lucro e honra por meio dela. A este, ele o louva pela honra obtida, como garantia da cumplicidade do interlocutor, a fim de força-lo a oferecer as respostas esperadas ao seu exame: louvor, portanto, fundamentalmente irônico.



Levadas em consideração essas preliminares – que foram destacadas no diálogo com Eutidemo em Xenofonte, e que na ocasião mereceram todo um preâmbulo em que o mestre e seus discípulos atuam em conjunto para provocar certas figuras ao debate<sup>274</sup> – o procedimento de Sócrates conta ainda com a seguinte estrutura interna, já esquematizada por Vlastos e aqui reelaborada por nós:

- (a) O interlocutor, que acredita saber, é convidado a afirmar algo sobre aquilo que é objeto da pergunta de Sócrates, quase sempre formulada em termos de “o que é algo?”, ou tendo esta como uma premissa oculta mas necessária.
- (b) Após a afirmação, Sócrates procura obter o assentimento do interlocutor acerca de outras afirmações sobre situações análogas ou contraexemplos ao que foi afirmado inicialmente.
- (c) As afirmações subsequentes, em seu conjunto, são indicadas como sendo contraditórias à afirmação inicial, o que fragiliza a crença do interlocutor em sua primeira resposta.
- (d) A depender da postura e da personalidade do interlocutor, ele se vê levado a oferecer nova resposta que, ao passar pelo mesmo procedimento de exame, é novamente tornada frágil pela contradição com outras afirmações.

Este esquema, que tenta descrever o método socrático de refutação, também conforma o que pode ser chamado de *lógos protréptikos*, ou o que Dorion (2017, p. 18-30) destacou na expressão de Xenofonte: τῶν νουθητικῶν λόγων (*Memoráveis*, I.2.20), cujo propósito encontra-se sobretudo na exortação ao cuidado da alma. Ao contrário do simples refutar pelo prazer do jogo, como faziam

274 Esse é, por certo, o aspecto mais incômodo da atuação do grupo socrático. Xenofonte provoca seu leitor a acompanhar com naturalidade o que não se apresenta senão como uma *pressão* de grupo, como uma armadilha orquestrada para causar a vergonha pela intenção coletiva de ridicularizar alguém. A situação de Eutidemo, contudo, dividida em uma incitação *pública* ao embate e a posterior decisão *privada* do jovem em procurar saber realmente, nos força a ver a crueldade da investida irônica como uma etapa necessária para trazer aqueles que publicamente eram afagados por seu saber aparente ao caminho da filosofia como um cuidado de si mesmo. Sobre a sensação de crueldade no procedimento de Sócrates e de seu grupo, ver ROSSETTI (2015, p. 84ss).



os erísticos do tipo do *Eutidemo* de Platão e dos criticados por Isócrates, a argumentação forjada por Sócrates é orquestrada em vista do fim último, que é demover seu interlocutor da insistência em sustentar crenças cuja verdade não conhece, e que o leva a agir sem conhecimento. A fundamentação do procedimento de Sócrates, pelo caráter por assim dizer *paidêutico* de sua investida, parece ter sido parte do esforço comum de cada socrático – no exercício de atualizar, fosse por escrito, fosse oralmente, aquele procedimento do mestre a partir de seu próprio ponto de vista. Defender Sócrates começava por justificar as intenções morais e valorosas de sua prática dialógica. Os *Lógoi Sokratikoí* são regidos por essa defesa.

## §16. O INCENTIVO À MEMÓRIA E NARRAÇÃO DOS DIÁLOGOS COMO EXERCÍCIO FILOSÓFICO

Dissemos que a hipótese interpretativa de Rossetti, para aquilo que chamei de uma *tarefa imitativa* dos socráticos junto a Sócrates, indica dois aspectos fundamentais para nossa compreensão deste círculo de alunos e de sua iniciativa em produzir a literatura dos *Lógoi*: vimos de que modo houve uma dedicação a encontrar certa *estandardização* do procedimento socrático, restando percorrer agora a prática de memorização que, em todo caso, teria sido um exercício comum entre os mais achegados a Sócrates, praticado pelo mestre, acima de todos. São essas duas etapas que conformam, para Rossetti, a possível reconstituição do fenômeno originário dos textos socráticos.

Ora, esse costume de engajar-se na retomada das conversas (e eventualmente, dos discursos) socráticas, um costume que parece ter sido bem estabelecido entre os socráticos, ao menos por volta do final da vida de seu *líder*, constitui justamente o elo que falta para se chegar a compreender como os *lógoi sokratikoí* puderam nascer como tipo de escritura e gênero literário. Ele



nos fornece uma segunda premissa necessária, e a combinação das duas premissas – o processo de estandarização do diálogo e a prática bem difundida da narrativa durante a vida de Sócrates – permite-nos compreender como os socráticos puderam chegar a estabelecer a fórmula do *lógos sokratikós*. (ROSSETTI, 2015, p. 43)

Vejamos. Há logo ao início do *Protágoras* de Platão a indicação de que Sócrates se põe a narrar com prazer a conversa que teve ainda há pouco com Protágoras, prazer que compartilha com aqueles que o quiserem ouvir, mesmo que Sócrates tenha acabado de sair da conversa. Rossetti, que alerta para o pouco caso que os comentadores fizeram de tais indicações, não vê aqui senão o comportamento de um *conferencista*, um grande *orador*, por assim dizer, que sente prazer nos discursos e se põe de antemão a agradecer sua audiência pela disposição em ouvi-lo falar (ROSSETTI, 2015, p. 39). Vale a pena citar a passagem da obra de Platão.

T48. – ὦ τί λέγεις; Πρωταγόρας ἐπιεδέημικεν; – τρίτην γε ἡδὴ ἡμέραν. – καὶ ἄρτι ἄρα ἐκείνῳ συγγεγονῶς ἦκεις; – πάνυ γε, πολλὰ καὶ εἰπὼν καὶ ἀκούσας. – τί οὖν οὐ διηγῆσω ἡμῖν τὴν συνουσίαν, εἰ μὴ σέ τι κωλύει, καθεζόμενος ἐνταυθί, ἐξαναστήσας τὸν παῖδα τουτονί; – πάνυ μὲν οὖν: καὶ χάριν γε εἴσομαι, ἐὰν ἀκούητε. – καὶ μὴν καὶ ἡμεῖς σοί, ἐὰν λέγῃς. – διπλῆ ἂν εἶη ἡ χάρις.

Comp. – Que dizes? Protágoras está entre nós? Sóc. – Faz três dias já. Comp. – Estivestes com ele há pouco? Sóc. – Estive, falei muito e ouvi outro tanto. Comp. – E então, não nos vai descrever o encontro? Se não tens nada que te prenda, senta-te aqui e manda levantar o menino daí. Sóc. – Com todo prazer, e vos ficarei ainda agradecido por me ouvireis. Comp. – E nós a ti, se contares. Sóc. – Será um agradecimento mútuo. (PLATÃO, *Protágoras*, 309d-310a)

O que chama a atenção do scholar italiano é a naturalidade com que tanto este seu interlocutor (dito simplesmente *εταῖρος*, podendo ser qualquer achegado seu) convida Sócrates à narração, quanto o filósofo se dispõe a isso, com ares de se tratar de uma





atitude comum entre mestre e discípulo. A aplicação de Euclides, o megárico, em esmerar-se por adequar o mais fielmente possível seus escritos ao teor da conversa que Sócrates lhe havia contado, naquele passo que abre o Diálogo *Teeteto* de Platão e sobre o qual falaremos no próximo capítulo, diz respeito exatamente a essa prática como sendo algo pela qual Sócrates era conhecido. Se nos lembrarmos de que a *República* toda ela se constitui numa narrativa do próprio Sócrates, e que o *Cármides* e o *Lísias* iniciam igualmente por uma narração sua, temos já certas indicações em Platão que nos levam a ver uma prática de Sócrates insistentemente emulada pelos seus. Mais ainda, tais passagens parecem indicar também haver interesse de seus discípulos em tomarem nota das conversas ou narrações do mestre, como Símon, o sapateiro, que afinal é considerado o primeiro a fazê-lo<sup>275</sup>.

A melhor das cenas para ilustrar esse ponto encontra-se ao início de *Banquete* de Platão (172a-173e). Com o protagonismo de Apolodoro, aquele conhecido companheiro de Sócrates, a obra traz uma intrincada teia de disse-me-disse que sugere a prática entrevista tão sagazmente por Rossetti. A citação, nesse caso, também seria valiosa, mas o texto é longo e rico em detalhes, o que nos obriga a ressaltar os pontos mais significativos para a demonstração pretendida por Rossetti: (a) a ideia expressa por Apolodoro duas vezes (172a; 173b-c) de que se encontra bem preparado para a narração por conta das vezes que teve de recontá-la; (b) a solicitação que é feita a Apolodoro para narrar o acontecimento, visto que, por ser próximo a Sócrates, poderia oferecer informações mais precisas (já que *a ninguém mais compete lembrar as palavras do amigo*: δικαιότατος γὰρ εἶ τοὺς τοῦ ἐταίρου λόγους ἀπαγγέλλειν; 172b); (c) essa confiança no relato feito por Apolodoro é ratificada por ele mesmo ao dizer-se aplicado dia e noite em saber o que Sócrates diz e faz, ocupação que

275 “Conta-se que ele foi o primeiro a pôr as conversas de Sócrates por escrito”; Οὗτος, φασί, πρῶτος διελέχθη τοὺς λόγους τοὺς Σωκρατικούς. (DL, II, 122; SSR, VI.B.87).



para ele significa dedicar-se à filosofia (172e-173a); (d) o companheiro de Apolodoro questiona se por acaso ele ouviu o relato do próprio Sócrates, já que aquele encontro aconteceu há anos (172a), e mais uma vez não parece surpreendente ao amigo o fato de ele poder ter ouvido o relato da boca do mestre, porque a narração originária, de um certo Aristodemo, foi depois confirmada nos detalhes por Apolodoro junto a Sócrates (172b).

É inegável, com isso, haver em várias passagens da obra de Platão uma indicação clara da prática rotineira de Sócrates e seus companheiros dedicarem-se à narração de certos *diálogos* tidos como *exemplares* – ou *memoráveis*, para utilizarmos esse importante termo de Xenofonte – porque figuram aquilo que houve de melhor na atuação e nas palavras do mestre condenado. Ao que parece, contudo, não foram apenas socráticos que haviam se dedicado a rememorar os discursos célebres: no elogio de Alcibíades, que encerra o *Banquete* de Platão, diz-se que não raro era possível ouvir um ou outro a narrar os discursos de Sócrates, em relação aos quais qualquer um que os ouve, mesmo que o orador seja medíocre, *sente-se comovido e arrebatado* (ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα; 215d). Certamente, e Rossetti deixa isso claro, não se trata de tomar como verdade literal tudo o que vai sendo dito e narrado por essas referências (2015, p. 41-42). Antes, elas devem ser tomadas exatamente como *referências* utilizadas pelo autor dos Diálogos para trazer credibilidade ao leitor, fazendo com que se lembrassem de ter o próprio Sócrates se exercitado na prática de recriar cenas e conversas pessoais que lhe eram emblemáticas, tal como Platão estava a fazer ali, por escrito.

Estranhamente, porém, o scholar italiano restringe-se a Platão enquanto fonte para corroborar essa sua hipótese – logo ele que havia resgatado a obra de Xenofonte como de grande valia para a primeira parte de sua proposta<sup>276</sup>. Embora no primeiro caso, sobre

276 Também ROSSETTI (2015, p. 95ss).



a padronização da *diálexis* socrática, os estudos avançados desde Vlastos e mesmo de Robinson<sup>277</sup> sugerissem que um mergulho em Xenofonte soaria mais propício pelo teor de novidade da sua versão do *élenkhos*, no que diz respeito a essa tese, acerca de uma prática corriqueira da memorização e da narração dos diálogos memoráveis de Sócrates, pode-se chegar a dizer mais do que foi aqui anunciado. E o primeiro acréscimo nosso traz com propriedade aquela que melhor corrobora a prática narrativa: *Memoráveis* de Xenofonte é toda ela uma recolha narrativa no estilo das chamadas *unidades dialógicas*, exatamente o estilo que nasce da padronização da *diálexis* e da prática de memorização das conversas. Se Momigliano<sup>278</sup> havia dito sobre a obra que ela inaugura um *novo gênero*, a ser repetido pelo exemplo ilustre dos Evangelhos, é porque se encontra nela a elaboração amadurecida daquilo a que durante décadas os socráticos se dedicaram.

De fato, Xenofonte diz que suas recolhas das conversas socráticas são feitas de memória (*Memoráveis*, I.3.1), o que não significa dizer que ele não tenha obtido certas informações de outros *lógoi*, apenas que seu propósito estava em apresentar diálogos que, ao serem ouvidos ou, no caso, lidos, haveriam de exortar seu público à prática da virtude, tal como Sócrates fizera em vida (*Memoráveis*, II.1.1). Mas falta em Xenofonte a disposição para tecer observações de metalinguagem, como as que Rossetti indicou em Platão, e que nos permitiriam perceber traços daquela prática socrática da memorização e narração<sup>279</sup>. No fundo, para Xenofonte, antes de todo

277 Temos em mente ROBINSON (1953), que traz um capítulo dedicado ao *elénkhos*.

278 Para ele, porém, a originalidade do gênero estava em uma outra combinação: “não temos notícia de *Memorabilia* antes de Xenofonte. O facto de combinar a defesa com as lembranças de Sócrates parece falar a favor da sua originalidade”; MOMIGLIANO *apud* PINHEIRO (2009, p. 44, n. 42). PINHEIRO (2009, p. 46) não deixou de mencionar o que indicamos aqui, ao trazer como essencial à obra de Xenofonte a vinculação aos outros escritos socráticos. É por conta nossa, no entanto, que interpretamos a originalidade de Xenofonte em termos da assimilação daquelas duas premissas acerca dos *lógoi* em Rossetti, sem nos ser possível fundamentar com mais vagar o que vai dito.

279 Embora não falte consciência de sua parte acerca do método ou da *diálexis* socrática, que ele nos diz ser uma busca por saber dizer o que as coisas são; cf. *Memoráveis*, IV.6.1.



o aprendizado na arte do discurso, Sócrates dedicava-se a produzir em seus companheiros o apreço pela excelência e pelo bom agir (*Memoráveis*, IV.3.1), de modo que, se as conversas fossem praticadas e lembradas, elas deveriam servir a esta finalidade (*Memoráveis*, IV.5.1-2). Será preciso ouvir certas passagens das *Cartas Socráticas* para que a hipótese de Rossetti encontre sugestões para além dos textos de Platão<sup>280</sup>.

A contribuição de Rossetti, ao renovar os estudos sobre os *Lógoi Sokratikoí* com esta sua inquietante interpretação, não deveria ser considerada menor que a de Vlastos no seu artigo já citado, ou a de Clay, que vimos acima. Tal contribuição, entretanto, é ainda muito recente. Pelo que me é possível avaliar ao longo de anos elaborando análises sobre a questão socrática, essa apresentação de Rossetti ainda renderá seus frutos. Como toda interpretação, no entanto, é natural que esteja entremeada por imprecisões que aos poucos vão sendo aqui e ali corrigidas ou abandonadas, pois é assim que deve ser em toda tradição de estudos. A nossa contribuição frente a tais elaborações de temas socráticos caminha para alcançar agora o seu ponto decisivo e, não por acaso, o mais difícil: entrever no pouco que restou da obra dos mais conhecidos e atuantes personagens do círculo de Sócrates aquilo que para cada um deve ter significado conviver e aprender a filosofia do mestre.

Se até aqui vimos certos temas, problemas e procedimentos que os mais diferentes retratos, entre acusadores e defensores, indicavam como pertencentes a Sócrates, é hora de conhecermos a maneira pela qual a vida do mestre influenciou *paradigmaticamente* a de seus discípulos. As várias propostas que surgem sob a inspiração de Sócrates não nos devem mostrar um denominador comum que poderia ser disposto finalmente como sendo a filosofia do próprio

280 Trazemos no próximo capítulo essas indicações oriundas das *Cartas*, como exercícios posteriores à época dos socráticos, mas derivados da convivência entre eles, em que se verificam esforços conjuntos em praticar as narrações de diálogos e conversas de Sócrates.



Sócrates, mas cada uma delas traz, pela abordagem que fazem, o terreno adequado para o debate e embate *tipicamente socrático* – quer dizer, em último caso, que esse terreno de confronto, essa zona de tensão dialógica, conforma o que deve ter sido a filosofia de Sócrates e que serviu a cada um para que construísem outros modos de filosofar, ainda que sempre em vista do que mais importa: exercitar a alma pelo *lógos* a fim de aproximá-la do saber, que é a condição para se tornar excelente.



5

EUCLIDES  
DE MÉGARA  
OU O SOCRATISMO  
EXEMPLAR

Em seguida, quando me encontro nessa questão, saio fugindo, temendo um dia cair num palavreado vão e perder-me. Então, retornando para lá, às coisas que dissemos possuírem formas, passo o tempo ocupando-me delas.

Platão, Parmênides

## §17. A IMPORTÂNCIA DE EUCLIDES PARA O FENÔMENO LITERÁRIO DO SOCRATISMO

Escolho iniciar os capítulos da segunda parte deste estudo, sobre os quatro socráticos mais conhecidos, com a 'escola' fundada por Euclides de Mégara. Também Giannantoni fez o megarense iniciá-los, sendo nesse detalhe seguido por Cláudia Mársico em sua organização e tradução dos testemunhos socráticos realizada para o espanhol. Poderia ser só uma escolha: simplesmente seguirmos tais obras de referência. Mas não se deve pensá-la como casual. A importância de se começar com Euclides encontra na tradição forte ressonância histórica. Ao que parece, houve em Mégara um exemplo a ser seguido, não no sentido de uma forma de fazer, a ser copiada, mas quanto ao tipo de dedicação que o megárico demonstrava em realizar o exercício socrático da filosofia. O exemplo de Euclides – ligado ao ímpeto *erístico* de sua obra, a idade madura e o valor junto aos discípulos de Sócrates – parece ter feito convergir a iniciativa do grupo para a produção dos tais *Lógoi Sokratikoí*.

Conta-nos a tradição, segundo a indicação recolhida por Diógenes Laércio, que os discípulos de Sócrates, após a condenação e morte do mestre, exilaram-se na casa de Euclides por algum tempo, temendo a força tirânica que então dominava a democracia em Atenas (DL, II.106, SSR, II.A.5). Em outra indicação, Platão é dito ter vinte anos à época do referido exílio em Mégara (DL, III.6; SSR, II.A.5). De fato, em duas ocasiões há esse testemunho da saída de companheiros



de Sócrates da cidade de Atenas. A outra circunstância encontra-se nos pedidos de favor feitos por alguns socráticos ao tirano Dionísio I em Siracusa – testemunhos que nos chegaram recheados de notícias sobre dissensões, sobretudo entre Platão e Aristipo (adiante, §23). Este último exílio traz, no entanto, motivação diferente da primeira, ao indicar o mecenato em Siracusa como sendo voluntariamente buscado por alguns deles.

Qualquer informação é preciosa, e temos com isso alguns elementos com os quais é possível traçar um esboço inicial da figura de Euclides. O primeiro elemento se destaca, latente, do testemunho citado acima, a nos dizer sobre a decisão de parte dos discípulos de Sócrates em se exilar a fim de conter aquela *damnatio memoriae* que possivelmente se insurgiria contra seus seguidores, em que Euclides é tomado como uma espécie de referência comum de proteção, ao menos circunstancial. Vale a ressalva de que a atitude de exílio dizia respeito mais propriamente àqueles que habitavam Atenas. Sabemos que este não era o caso de todos os companheiros de Sócrates, como o de Euclides, e a levarmos em conta o testemunho de Platão no *Fédon* (59c), é possível inferir que Aristipo e Cleomênes estavam ausentes de Atenas à época da morte do mestre, como também Xenofonte<sup>281</sup>.

Mas quem de fato foi Euclides, ainda é pouco o que sabemos. Sobre ele, por exemplo, além de ter nascido em Mégara – cidade localizada no golfo de Egina, na Ática, próxima à ilha de Salamina – e ter pertencido ao círculo socrático, conhecemos um acontecimento de inegável valor simbólico para a compreensão de sua personalidade e de sua dedicação a Sócrates. Quem nos narra o acontecido é o filósofo Tauro, diretor da escola platônica durante do século II d.c. e que foi o mestre de Aulo Gélío, autor do testemunho.

<sup>281</sup> De fato, a mútua referência ou ausência de menções entre os socráticos é um problema à parte, acerca do qual nos detivemos (§13). Aqui, vale lembrar a dúvida lançada por Diógenes Laércio, para quem a ausência de Aristipo na lista do *Fédon* de Platão (T40) foi mais uma calúnia que um testemunho (DL III.36; SSR, IV.A.15).





T49. philosophus Taurus, vir memoria nostra in disciplina platonica celebratus, cum aliis bonis multis salubribusque exemplis hortabatur ad philosophiam capessendam, tum vel maxime ista re iuvenum animos expergebat, Euclidem quam dicebat Socraticum factitavisse. “decreto”, inquit, “suo Athenienses caverant, ut, qui Megaris civis esset, si intulisse Athenas pedem pressus esset, ut ea rea ei homini capitalis esset; tanto Athenienses” inquit, “odio flagrabant finitimorum hominum Megarensium. tum Euclides, qui indidem Megaris erat quique ante id decretum et esse Athenis et audire Socratem consueverat, postquam id decretum sanxerunt, sub noctem, cum advesperesceret, tunica longa muliebri indutus et pallio versicolore amictus et caput rica velatus e domo sua Megaris Athenas ad Socratem commeabat, ut vel noctis aliquo tempore consiliorum sermonumque eius fieret particeps, rursusque sub lucem milia passuum paulo amplius viginti eadem veste illa tectus redibat. at nunc,” inquit, “videre est philosophos ultro currere, ut doceant, ad fores iuvenum divitum eosque ibi sedere atque opperiri ad meridiem, donec discipuli nocturnum omne vinum edormiant.”

O filósofo Tauro, membro famoso da escola platônica atual, exortava os seus ouvintes a seguirem a filosofia com muitos exemplos apropriados e saudáveis; além disso, despertava o ânimo dos jovens sobretudo contando isto sobre Euclides, o socrático: “Os atenienses”, dizia, “haviam estipulado um decreto que quem fosse cidadão de Mégara, caso fosse surpreendido pondo o pé em Atenas, se exporia por essa ação à pena capital; tanto”, acrescentou, “era o ódio que os atenienses alimentavam contra seus vizinhos de Mégara. Mas Euclides, que habitava precisamente em Mégara e antes deste decreto tinha o costume de viajar a Atenas a fim de seguir as lições de Sócrates, depois da sanção deste decreto, seguia tarde, no momento em que caía a noite, coberto com uma túnica de mulher, envolto em um manto colorido, a cabeça coberta com um véu, saía de sua casa em Mégara até a Atenas de Sócrates, para participar, ainda que fosse por uma parte da noite, de suas deliberações e das conversações que ali se desenrolavam. Depois, ao alvorecer do dia, voltava a viajar em sentido contrário, um pouco mais de vinte milhas, sempre coberto com a mesma roupa. Ao menos agora”, disse, “vê-se os filósofos correrem às portas dos jovens



ricos a fim de lhes ensinarem, ali sentados a esperar até que ao meio-dia seus alunos acordem de uma noite toda regada a vinho. (AULO GELIO [*Noites Áticas*, VII.10.1-5]; SSR, II.A.2)

O referido decreto, conhecido como “decreto megárico”, teve lugar no contexto da guerra do Peloponeso, quando os ânimos entre Atenas e Mégara haviam se acirrado em torno da expansão ateniense que acabou por impor à cidade de Euclides um bloqueio econômico contra o qual Esparta, que liderava a Liga do Peloponeso, foi chamada por Mégara a intervir<sup>282</sup>. Esse evento ocorreu em 432 a.c. e serve como um bom parâmetro para medir a idade possível de Euclides: mesmo que se perceba um relativo exagero na descrição do caso, visto que Mégara está situada a cerca de 40 quilômetros de Atenas, o que dificultaria o trajeto diário, a narração foi costumeiramente tida por fidedigna<sup>283</sup>. Um dos mais velhos companheiros de Sócrates, é bem provável que Euclides tivesse por volta de dezoito anos à época do decreto, o que situaria o ano de 450 a.c. como de seu nascimento<sup>284</sup>. Segundo outros dois testemunhos diversos, é possível dizer que o filósofo megárico viveu até os anos de 369 e 366 a.c.<sup>285</sup>

O que ressoa emblemático, no entanto, é sua determinação em seguir durante a noite até Atenas, travestido de mulher para não ser reconhecido, a fim de ouvir as lições de Sócrates madrugada adentro, sem qualquer temor pela morte, ao contrário do que os filósofos estavam a fazer à época de Tauro (T49). Não surpreende apenas o fato de haver certa disposição de Sócrates em se exercitar na filosofia após o anoitecer, o que nos faz lembrar do *Banquete* de Platão e de sua rjeza referida ao final de uma noite regada a vinho e a discursos. Mas sobretudo a coragem de um homem disposto a desafiar duas cidades em guerra para ouvir seu mestre falar, uma coragem que serve,

282 Sobre o acontecimento em questão, ver DOVER (1966, p. 203-209).

283 Cf. MULLER (1985, p. 96).

284 Cf. MÁRCISO (2013, p. 47, n. 102).

285 Ver GARDELLA (2015, p. 32).



nas palavras de Tauro, de exemplo *bom e saudável* (aliis bonis multis salubribusque exemplis) para exortar os mais jovens à filosofia, mais de três séculos depois. Como diria supostamente o Xenofonte das *Cartas Socráticas*, “Euclides e Térpsio são dois homens muito nobres e bons, além disso, bem-dispostos para contigo e com Sócrates” (ταῦτα οὖν λάβε καὶ ἴσθι Εὐκλείδην καὶ Τερψίωνα πάννυ καλῶ τε καὶ ἀγαθῶ ἄνδρε καὶ σοί τε καὶ Σωκράτει εὖνω; CARTA SOCRÁTICA, XXI.1 [Xenofonte a Xantipa], SSR, II.A.6; FS, 63)<sup>286</sup>

A dedicação de Euclides ao exercício filosófico na companhia de Sócrates parece estar muitas vezes vinculada ao apreço por discussões *dialéticas* ou *erísticas* – como serão nomeadas por Platão e Isócrates aquelas disputas verbais por meio de perguntas e respostas com vistas a derrubar o *lógos* do adversário – do qual nos dão notícias diversos testemunhos da formação da ‘escola’ megárica, que recebeu esse nome exatamente pela referência a Euclides. Não é menos importante destacar de que maneira o próprio Sócrates fora tomado muitas vezes como um apaixonado por discursos e por discussões<sup>287</sup>. Em um passo de Diógenes Laércio, encontramos não apenas a proximidade que parecia haver entre mestre e discípulo, mas igualmente a certeza de que essa familiaridade foi o que permitiu a Sócrates lhe avançar certa crítica, ao indicar ao companheiro de que modo aquele apreço pela prática erística rebaixava a própria condição de filósofo em Euclides.

T50. ὁρῶν [scil. Socrates] δὲ Εὐκλείδην ἐσπουδακῶτα περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους, «ὦ Εὐκλείδη,» ἔφη, «σοφισταῖς μὲν δυνήσῃ χρησθαι, ἀνθρώποις δὲ οὐδαμῶς.» ἄχρηστον γὰρ ᾤετο εἶναι τὴν περὶ ταῦτα γλίσχρολογίαν, ὡς καὶ Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ φησί.

286 Vale notar que o próprio Platão se refere sempre a Euclides ao lado de Térpsio, tanto em *Fédon* como ao início do *Teeteto*.

287 Além de *Nuvens* e o desejo de Estrepsíades em aprender com Sócrates a discursar, para poder pôr a baixo toda a argumentação contrária, a mesma alegação é feita nas acusações contra ele em *Apologíā*, da qual Sócrates pretende se livrar, embora ele mesmo apresente os jovens seus imitadores como ávidos em refutar os outros (23c). Mesmo Isócrates pretende se livrar desse tipo de acusação (*Antídosis*, §56), denunciando os demais socráticos por serem mais apropriadamente assim considerados. PLATÃO por vezes diz-nos da paixão de Sócrates por discursos: τοῦ τῶν λόγων ἔραστοῦ (Fedro, 228b-c).



Ao ver Sócrates que Euclides dedicara-se com seriedade aos discursos erísticos, disse-lhe: “Euclides, poderás usá-los com sofistas, jamais com homens”, pois cria que a argumentação fundada sobre esses temas era debilitante, como também disse Platão em *Eutidemo*. (DL, II.30; SSR, II.A.3; FS, 57)

Essa paixão de Euclides pelos diálogos erísticos ressoa alguma coisa de seu exercício como autor de diálogos. O interessante testemunho de Platão, que o retrata ao início do diálogo *Teeteto* preocupado com a fidelidade da narrativa que estava a fazer da conversa que Sócrates tivera com o jovem Teeteto, ilustra um daqueles momentos do exercício de rememorar a que Rossetti se referia. “Sempre que ia a Atenas, interrogava Sócrates sobre o que não me recordava e, ao retornar [para Mégara], corrigia a obra. Foi desse modo que consegui escrever todo o discurso” (καὶ ὅσᾱκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην, ἐπανηρώτων τὸν Σωκράτη ὃ μὴ ἐμνημήμην, καὶ δεῦρο ἐλθὼν ἐπινοροθούμην: ὥστε μοι σχεδὸν τι πᾶς ὁ λόγος γέγραπται; *Teeteto*, 143a). Essa tarefa de reproduzir por imitação a narração das conversas socráticas, incentivada pelo próprio Sócrates, parece esbarrar em uma dificuldade de Euclides em lembrar-se da conversa – no que o testemunho de Platão, de certo modo um tributo ao amigo de Mégara (num dos poucos diálogos em que o líder da Academia dá voz a outros socráticos), não faz senão denunciar a prática escrita do megárico como um recurso devido à sua fraca memória. Era, por certo, uma denúncia, caso tomemos em conjunto a crítica à escrita feita por Platão no *Fedro* (274b).

Essa paixão de Euclides pelos discursos, poderíamos dizer, *contenciosos* é parte de uma formulação filosófica que ainda veremos com vagar. Por ora, seria importante recolhermos algumas notícias trazida pelas conhecidas *Cartas Socráticas* – espécie de recriações fruto de exercícios retóricos postos em prática ao longo dos anos posteriores ao período em que de fato viveram as personagens que nelas figuram. Esse caráter de *recriação*, segundo a avaliação de Mársico, não impede que as tomemos como vias de acesso para



compreendermos as formas pelas quais a segunda sofística concebia as relações entre os socráticos, já que o período entre a atuação de ambos os grupos era relativamente próximo<sup>288</sup>. Partindo dessa avaliação, reunimos alguns elementos para a reconstituição possível dos momentos vivenciados pelo grupo socrático após a morte do mestre. Num primeiro texto, testemunha-se a importância de Euclides junto ao grupo que, instalado em Mégara a seu convite, parece ter realizado certo intercâmbio criativo entre *lógoi sokratikoí*, numa fase de experimentações que dá mostras do convívio inicial do grupo, cujo propósito maior vinha circunscrito ao exercício da escrita em comum.

T51. τῶν δὲ συγγραμμάτων οὕτω τι εἶχον τοιοῦτο ὥστε καὶ ἄλλοις θαρρεῖν δεικνύναι δίχα ἐμοῦ, ὡς παροῦσιν ὑμῖν ἔνδον ἐν τῷ οἴκῳ, ἔνθα Εὐκλείδης κατέκειτο, ἀσμένως ἐλέσχαινον.

Dos meus escritos, contudo, não encontrei um que pudesse me animar a mostrá-lo a outros sem minha assistência, como conversei alegremente com vocês, quando estavam na casa onde Euclides permanecia confinado. (CARTA SOCRÁTICA, XXII.1 [Ésquines (?) a Xantipa], SSR, II.A.7, FS. 64)

O que vale a pena ressaltar aqui, dentre as muitas alusões sugeridas pela passagem, é o que poderia configurar uma aplicação do grupo socrático em trabalhar, em conjunto, aquela chamada *unidade dialógica* (διαλεξίς) do procedimento de refutação praticado pelo mestre, com destaque para a cena megárica enquanto lugar de exercício coletivo de criação e análise. Nosso próximo testemunho oferece, se for possível confiar, uma compreensão não apenas da paixão do grupo socrático pelos discursos dialógicos, mas também da relevância a que me referi antes, ao propor uma atmosfera intelectual em Mégara voltada diretamente para o intercâmbio daquela

288 Pois aqueles que criaram as *Cartas* não só tinham mais acesso aos escritos dos socráticos, como também realizavam seus exercícios tendo em vista passarem-se por eles, o que condiciona ao menos o teor das recriações em uma proximidade interessante com a atmosfera do grupo socrático. Acerca dessa argumentação desenvolvida sobre o assunto, ver MÁRSICO (2012a, p. 77-89).



*diálexis* socrática, reconstruída deliberadamente com fins memoriais e de exercício filosófico – indicando inclusive a relevância de Platão enquanto criador de *Lógoi Sokratikoi*.

T52. ἤδη δέ μοι καὶ Πλάτωνος περιέπεσε σύγγραμμα τοιοῦτον, ὅπου τοῦνομα ἦν τοῦ Σωκράτους καὶ διάλεξις τις οὐ φαύλη πρὸς τινὰς. οἶμαι μέντοι περὶ Μέγαρα ἀνέγγων † . . . ὡς λέγεται τινὰ τῶν Μεγαρέων τῶν τοιοῦτων.

Precisamente agora me chegou um escrito de Platão nesse estilo, onde se encontrava o nome de Sócrates e a sua elocução, em nada medíocre. Creio, ademais, que eu tenha lido algo parecido em Mégara... segundo dizem, a alguns dos megáricos. (CARTA SOCRÁTICA, XV.2 Xenofonte a Euclides e Térpsio (?), SSR, II.A.8, FS. 65)<sup>289</sup>

O que havíamos indicado de início parece agora se esclarecer melhor. Agregar o testemunho do exílio com o da referência a Mégara para um esforço literário em retratar os diálogos de Sócrates *em grupo* e com finalidade de *exercício filosófico* traduz o que chamamos de *exemplo a ser seguido* em Euclides, e foi o que levou Rossetti (2015, p. 43ss) a entrever a possibilidade de que tal encontro à casa de Euclides tivesse sido a circunstância responsável por motivar a chamada *literatura socrática* com o intuito de forjar uma defesa da memória do mestre, a partir do seu próprio modo de filosofar retratado textualmente por aquelas *unidades dialógicas*. Supor uma unidade intencional dessa magnitude é, sem dúvidas, exercício de conjectura, não isento de fundamento, embora boa parte das especulações acerca do fenômeno tenha sido sugerida pelas *Cartas Socráticas*. Rossetti enfocou, para demonstrar essa *unidade de intenção*, o teor apologético

289 A Carta em questão traz ainda, imediatamente antes desse passo citado, uma referência valorosa acerca do convívio e do exercício de escrita dos socráticos, mas que não a encontramos em grego, e por isso ela vai citada em tradução nossa feita a partir da tradução de MÁRSICO (2012a, p. 160-61): "Parece-me que teremos realmente que redigir aquilo que Sócrates fez e disse. Poderia ser esta sua melhor defesa agora e no futuro, já que não discutimos no tribunal, senão relatando a virtude desse homem durante toda sua vida. Sustento que cometeríamos um erro contra nossa amizade em comum e, como dizia Sócrates, contra a verdade, caso não escrevamos com prazer."



e a técnica de composição dos textos como seus sintomas mais claros. Mársico<sup>290</sup>, em concordância com o traço de originalidade da criação do gênero dos *Lógoi Sokratikoí* apontada por Rossetti, faz acrescentar a situação de exílio em Mégara como momento de consciência do grupo socrático em vista de se situarem frente à responsabilidade pela defesa da memória de Sócrates. Acredito improvável que essa unidade de procedimento, perceptível inclusive na forma de composição dos *lógoi sokratikoí*, tenha se dado por acaso. Ao que tudo indica, essa intenção nasceu às expensas de Euclides.

Não que tenha sido o caso de o megarense haver elaborado o *padrão* das conversas socráticas, o que se poderia sugerir pelo *Teeteto*, mas o momento do exílio deve ter representado para eles a tentativa de estabelecerem um compromisso junto à memória do mestre, em vista de resgatá-la dos traços negativos sob os quais a acusação a havia enquadrado e a condenação, ratificado. Esse *padrão* ou essas *unidades miméticas* das conversas de Sócrates é naturalmente anterior a essa contenda, porque procede do próprio Sócrates em vida, aparecendo inclusive na poesia cômica. O que fez a literatura dos socráticos foi dar corpo a *diálexis* socrática, inserindo-a na cultura ateniense por meio da originalidade de uma literatura que justificava o mestre como um filósofo, distinto de tudo o mais que fora visto em Atenas. O retorno do exílio de parte dos socráticos à cidade que condenou Sócrates, pode-se conjecturar, foi seguido da maior enxurrada de livros que a *pólis* democrática de Anito e Meleto jamais vira – talvez nossa época também não haja visto fenômeno literário equivalente<sup>291</sup>.

290 MÁRSICO (2012a, p. 79-84).

291 Acerca do impacto publicitário da literatura socrática no retorno ao exílio, ver ROSSETTI (2015, p. 19-32); também acima (§14).



## §18. SOBRE A DITA “ESCOLA MEGÁRICA” E O CASO DA INFLUÊNCIA ELEATA.

Bem mais do que interessados no desenvolvimento posterior e tardio da dita “escola” de Mégara, nossos olhos devem voltar-se para Euclides ele mesmo, enquanto aluno e discípulo de Sócrates, para podermos entrever o que há do mestre no megárico. Contudo, um olhar atento sobre os prosseguimentos megáricos daquilo que Euclides teria iniciado ajuda-nos a recompor as teses fundamentais defendidas pelo líder da “escola”, sobretudo porque dele nada nos sobrou a não ser notícias esparsas. Diferentemente de Sócrates, de quem nada temos porque nada escreveu, Euclides parece ter sido um escritor de diálogos esmerado e atencioso, ao que dele retrata Platão no *Teeteto* (143a). Igual a ele no seio dos megáricos, só Estílpon, provável aluno direto do líder megárico e que acabou por se tornar mais famoso que o mestre (DL, II.113).

Digo ‘provável’ aluno porque um primeiro contato com os estudos sobre os megáricos nos deixa perceber quão problemática é qualquer compreensão das sucessões entre figuras no seio dos achegados a Euclides. A começar pela própria existência da “escola” megárica, como algo similar ao que se vê na escola de Isócrates ou na Academia de Platão. Assumiremos aqui a perspectiva de Gardella (2015), que considera os megáricos como um ‘grupo’ ou uma ‘linha de sucessão’ (*haíresis*) antes de serem uma ‘escola’ (*skholé*) em sentido acadêmico, isso pelas seguintes razões<sup>292</sup>: os termos *escola* e *sucessão* foram amplamente utilizados por doxógrafos sem um rigor referencial, além de simplesmente fazer derivar uma figura de outra por certas afinidades de pensamento (2015, p. 39-40)<sup>293</sup>;

292 Cf. GARDELLA (2015, p. 35-41).

293 A própria sentença, recolhida por DIÓGENES LAÉRCIO, em que Diógenes, o cínico, menciona a ‘escola’ (*skholé*) de Euclides (DL, VI.24; SSR, II.A.28; FS, 49) parece seguir esse uso mais lato do termo.





a denominação de *megáricos*, entretanto, aparece em Aristóteles (*Metafísica*, IX, 3, 1046b 29) e outros como uma denominação comum ao grupo, mesmo para se referir aos que não nasceram em Mégara, porém estavam na linha de pensamento proposta, e na atividade exercida, por Euclides (2015, p. 40).

A autora nos leva a perceber que esse tratamento dedicado ao grupo megárico, ao longo dos estudos sobre sucessão filosófica desde Aristóteles, insiste em alocá-lo ou sob a influência principal das doutrinas eleatas, ou sob a de Sócrates. Os que se posicionam pela aproximação de Euclides às teses defendidas por Parmênides, Zenão e Melisso, mesmo que a entendam tão-somente como uma influência de tipo *teórica*, destacam, no pouco que sabemos sobre o líder do grupo megárico, o papel que a doutrina do Ser e do Um realiza para uma compreensão do que é o Bem<sup>294</sup>. A fonte principal desta interpretação, além da conhecida passagem de Diógenes Laércio citada mais à frente (T56), está num trecho de Cícero que indica o Bem como Uno e o apresenta como opinião central da linha de sucessão que procederia de Xenófanes até os megáricos.

T53. Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius scriptum video princeps Xenophanes, quem modo nominavi, deinde eum secuti Parmenides et Zeno (\*\* itaque ab is Eleatici philosophi nominabantur), post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper; hi quoque multa a Platone.

A escola dos megáricos foi célebre. Seu iniciador, segundo o que li, foi Xenófanes, a quem mencionei antes, seguindo-o logo Parmênides e Zenão (pelos quais esses filósofos foram chamados 'eleáticos'), depois Euclides de Mégara, o discípulo de Sócrates, a partir de quem se lhes deu o nome de megáricos. Diziam que é bom apenas o que é uno, sempre similar e igual

294 Dentre os muitos estudiosos a defenderem essa posição, destacamos HEGEL (1955, p. 105); ZELLER (1877, p. 250); DROZDEK (2005, p. 27, 29), e MÁRSICO (2012b, p. 18-26).



a si mesmo. Também tomaram muito de Platão. (CÍCERO, *Acadêmicos primeiros*, II.42.129; SSR II.A.31)

Esta, que ficará conhecida como “posição tradicional”, entende a preocupação daqueles conhecidos megáricos como sendo o ápice, por assim dizer, da tese defendida acerca da unidade do Ser. Segundo todas as fontes que nos permitem verificar as datas de atuação das principais figuras aqui apontadas, não haveria nenhum modo de fazer com que Euclides tivesse tomado lições quer de Parmênides, quer de Zenão ou Melisso, e isso nos impõe que a pretensa sucessão entre eles tenha sido tão-somente na esfera teórica ou doutrinal<sup>295</sup> – o que deixa a possibilidade de ser esta sucessão fruto de construção posterior dos testemunhos sobre ela. Mesmo a própria existência de uma escola eleata foi, sobretudo com Cordero, posta em questão como provável criação platônica<sup>296</sup>. O que não deixa de surpreender é a menção à suposta influência exercida pelo próprio Platão sobre Euclides e os megáricos, relação que gira em torno ao *problema das Formas* – analisado melhor logo à frente. O próximo trecho, na esteira das sucessões aferidas por Cícero, acrescenta novos detalhes a esse núcleo teórico:

T54. ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες, οἷονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῶ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. τοιαῦτα γὰρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς. ὅθεν ἤξιον οὐτοῖ γε τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαι τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν.

Mas apareceram outros que diziam o contrário, pois criam que se deve desdenhar das percepções e das representações, e confiar apenas no raciocínio por ele mesmo. Com efeito, isso

295 O levantamento de datas e possibilidades do encontro entre as figuras mencionadas encontra-se resumido em GARDELLA (2015, p. 42-43).

296 A opinião de CORDERO, em suma, é a de que Platão, em *Sofista*, criou a unidade relativa aos pensadores eleatas a partir de uma suposta defesa comum, feita pelos adeptos de Parmênides, do Ser (έον) como Uno (1991, p. 93-124).



era dito primeiro por Xenófanes, Parmênides, Zenão e Melisso, e também depois os seguidores de Estípon e dos megáricos. Por isso, afirmavam que o ser é uno e que o seu contrário não existe, nem gera algo, nem se destrói, nem se move em absoluto. (ARISTOCLES, *Sobre a filosofia*, frag. 2, [segundo Eusebio, *Preparação Evangélica*, XIV.17.1, p. 756 b-c]; SSR, II.O.26; FS, 302)

Mais uma vez, o grupo megárico aparece vinculado à tradição eleata – ou daqueles que defendiam o princípio do Ser-Uno – tendo em destaque, porém, não mais a figura de Euclides, e sim a de Estípon, como a possível referência para aquelas três teses que vinculariam ambas as tradições: a confiança no raciocínio, a unidade do ser e a inexistência do seu contrário. Isso porque no grupo megárico não parece haver unanimidade quanto a essas teses, senão aquela sobre a confiança no pensamento que implica desconfiar do sensível<sup>297</sup>. Uma tal confiança, entretanto, pauta-se inclusive no descrédito com a linguagem ordinária, tão enganosa quanto as percepções. É por esse motivo que Aristóteles, parecendo dirigir-se contra teses de cunho megárico em *Metafísica IV*, chama seus adeptos de homens ávidos em “procurar a razão em tudo”<sup>298</sup>. Uma razão que se sustenta apenas verbalmente, dirá Aristóteles, pelo prazer da discussão, ora sustentando uma verdade, ora seu oposto, semelhantemente ao que fora retratado por Platão em *Eutidemo*. Pois também ali o que se vê é a dialética megárica em exercício, uma *dialética* tornada *erística*, dirá Berti, por basear-se naquela *univocidade* do ser sustentada por Parmênides e refutada por Górgias<sup>299</sup>. A negação do conhecimento

297 Como haviam indicado ZELLER (1887, p. 259); MULLER (1985, p. 46-47; 83-110). Embora ambos avancem bem mais, ao sugerir que os megáricos atribuíam ao pensamento a possibilidade de conhecer as determinações permanentes da realidade.

298 Cf. ARISTÓTELES (*Metafísica*, 1012 a21). Reale, em nota na sua edição crítica, não deixou de indicar que Ross, aqui, acreditava estar Aristóteles referindo-se a Antístenes, o que não impede de haver a possibilidade da referência aos megáricos, já que, como analisou BERTI (2013, p. 91-110), ambos socráticos defendiam teses similares.

299 Cf. BERTI (2013, p. 50-53; 96-98). Sobre o Eutidemo como retrato de atitudes megáricas, ver DORION (2003, p. 35-50).



sensível a partir de discursos capciosos será posteriormente o exercício mais comum da tradição iniciada por Pirro, discípulo de Bríson, filho de Estílpon (DL, IX, 61).

Ao que parece, Euclides ausenta-se no referido testemunho pelo fato de não haver sustentado teses como essas três. Veremos que, na realidade, o princípio de unidade euclidiano encontra-se no Bem, sendo não apenas inexistente o seu contrário como também enganosa a linguagem que o apresenta com nomes variados e diversos (T56). De fato, não se desconhece a relevância do tema do Bem para a corrente dos socráticos, de modo que, frente a essa posição “tradicional” com relação ao grupo de Euclides, que o vincula aos eleatas, defender-se-á os megáricos como fundamentalmente socráticos. Essa defesa será feita por Gardella, na sequência dos estudos de Von Fritz e de Giannantoni, para citar os mais importantes<sup>300</sup>. E no embate entre as duas perspectivas, o que aparece como decisivo está em ver Euclides ou como um dialético-erístico de preocupações ontológicas (segundo a visão “tradicional”), ou como um filósofo de preocupações éticas, cuja investigação trata da questão da linguagem para mostrar sua perigosa ambiguidade no que diz respeito à ação humana.

Essa última posição observaremos agora. Pois, de fato, aos autores que procuram tomar a influência socrática como determinante, não há outro indício senão junto a preocupação ética fundamentada com Sócrates. Mas antes de aceitarmos como dada essa preocupação no seio do socratismo, pois só podemos confirmá-la ao término da análise de cada socrático em particular, podemos remontá-la, ao menos, ao testemunho de Isócrates, como já vimos (§12) – pois ele havia proposto uma crítica aos socráticos por defenderem que as virtudes são uma, obtendo-a por conhecimento (*Contra os Sofistas*, §1-6) e, para isso, se lançavam em exercícios erísticos que aos olhos de

300 Cf. GARDELLA (2014, p.33-2, p.19-37). Ver também VON FRITZ (1931, p. 707-24); GIANNANTONI (1990, vol. 4, p. 36-9, 44-50).



Isócrates eram inúteis. O que se poderia nomear então de preocupação ética é, segundo a opinião de Isócrates, a defesa da unidade das virtudes *no* conhecimento, que Platão e Xenofonte mostraram ser uma elaboração própria de Sócrates<sup>301</sup>. Tanto a acusação quanto a defesa aqui coincidem no ponto da discórdia, e nesse ponto temos a probabilidade de que o fenômeno do socratismo haja encontrado uma *zona* temática própria ao mestre. *Socrático* seria então quem fundamentasse sua investigação na tarefa de definir a *areté* pelo saber – e Euclides está inserido nessa tradição, como veremos à frente (§19).

O que soa problemático, na tentativa de compreender o pensamento megárico originado em Euclides, é a suposta defesa da *unidade* enquanto tese ontológica, e não fundamentalmente ética ou epistêmica. A tentativa de fazer ouvir uma metafísica em Euclides assenta-se sobre aquilo mesmo que a postura “tradicional” defendia, uma espécie de vinculação entre a tese do *agathón* de Euclides e a do *éon* eleata. Considerar o Bem como o Ser é o que a própria Gardella desfaz ao focar a perspectiva de Euclides a partir de uma preocupação *exortativa*. A autora não mediu esforços em explicitar o posicionamento megárico, iniciado pelo líder do grupo, valendo-se de testemunhos que aproximam Euclides do tipo de defesa do *autodomínio*, comum ao círculo de Sócrates<sup>302</sup>. O texto a seguir é um exemplo.

T55. Euclides dixit: plerosque hominum stultos serviles cibos et servilem vestem fugere, serviles mores [3] non fugere.

Euclides disse: a maioria dos homens **é insensata**: evitam alimentos e vestimentas de escravos, mas não costumes de escravos. (GNOM. PARIS. LAT. n. 8, SSR, II.A.21)

301 Por exemplo, em PLATÃO (*Protágoras*, 329c-334c) e XENOFONTE (*Memoráveis*, III, 9).

302 GARDELLA (2015, p. 51-54).



O tipo de texto, em estilo *exortativo* – a ser inclusive caracterizado por Demétrio como estilo próprio da argumentação de Aristipo<sup>303</sup> –, demonstra estar na diferença entre *ser* e *parecer* o engano não só epistêmico, mas sobretudo ético, que se pode sustentar a partir de uma falsa concepção: pois alguém poderia pensar não *ser* propriamente escravo, mas *sê-lo* de fato e agir por engano. E trata-se de, para não ser *escravo*, dizia Sócrates em vários testemunhos, *dominar-se a si mesmo*<sup>304</sup>. A melhor defesa do socratismo está, em Euclides, não em um corte metafísico, mas antes ético-exortativo. A doutrina do megárico faz ver, por meio do *lógos* (em *dialética*), de que modo o Bem-Uno está para além da linguagem e da percepção humanas, assentando-se na concretude do que há de melhor naquilo que devemos desejar e conhecer. É na relação entre ética e dialética que Euclides justificou sua inspiração socrática.

## §19. A FILOSOFIA DE EUCLIDES: ÁGATHON KAI LÓGOS

De todas as marcas levantadas pelos comentadores para validar e justificar o peso dos testemunhos que vinculam Euclides ao grupo socrático, a mais decisiva encontra-se na defesa feita, pelo megárico, da tese sobre a unidade das virtudes – mais precisamente, sobre a realidade una do Bem. Em um pequeno trecho de Diógenes Laércio, ficamos conhecendo a indicação de que, para os megáricos,

303 Em SSR, IV.A.148, FS, 556, [DEMÉTRIO, *Sobre a elocução*, 296]: “Os homens deixam aos seus filhos dinheiro, mas não conhecimento, que confere o necessário a quem o possui. Diz-se que esta era a forma da argumentação aristipiana”; οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖς ἀπολειφθεῖσι· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος τοῦ λόγου Ἀριστίππειον λέγεται.

304 Cf. SSR, I.C.186, [ESTOBEU, II.8.29]: “Sócrates dizia que o maior governo é o poder real, mas que o melhor é governar-se a si mesmo”; Σωκράτης ἔφη μεγίστην μὲν ἀρχὴν εἶναι τὴν βασιλείαν, ἀρίστην δὲ τὸ ἑαυτοῦ ἄρχειν. Ver ainda XENOFONTE (*Memoráveis*, I.5, II.1, IV.5); PLATÃO (*Górgias*, 491c-e).



a *excelência* que é *una* se chama por muitos nomes<sup>305</sup>. Mas a referência aos megáricos e não a Euclides em pessoa pode suscitar a dúvida em ser de fato esta uma tese euclidiana. A suspeita se desfaz quando o próprio Diógenes nos indica o que seria a formulação fundamental da filosofia de Euclides.

T56. οὗτος [scil. Euclides] ἐν τῷ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων.

Ele declarava o Bem uno, embora recebesse muitos nomes – às vezes prudência, às vezes deus, ou ainda inteligência, e assim por diante. Rejeitava o que fosse contrário ao bem, afirmando não existir. (DIÓGENES LAERCIO, II.106 [Hesiquio de Mileto, *Sobre os homens ilustres*, 27; Arsenio, p. 253.27-254.2] SSR, II.A.30)

Esta notícia doutrinária repercute aquela já vista na indicação de sucessões, encontrada em Cícero, que vincula o Bem ao Uno, de modo a entender, contudo, que só é bom aquilo *que é único e o mesmo sempre*, sendo inexistente o seu contrário. O enfoque aqui, a depender do tipo de perspectiva que se adote a fim de alocar Euclides na esteira ou de Parmênides ou de Sócrates, pode recair quer sobre a unidade do que existe, quer sobre a unidade real do Bem. Se não há qualquer indício que nos permita remontar uma unidade do Bem ao círculo dos eleatas, como vimos, parece decorrer da influência socrática a doutrina do *agathón* relacionada à *areté*, de tal modo que Gardella, no estudo já citado, procurou aferir, dos testemunhos que sobraram, uma espécie de *agathología* euclidiana.

O primeiro ponto a reter é, pois, a unidade das virtudes, ou do Bem. Uma unidade que se afirma pela aproximação entre Bem

305 DL, VII.161 (SSR, II.A.32): “Não admitia haver muitas excelências, como fazia Zenão, nem a existência de apenas uma com muitos nomes, como os megáricos, mas a tomava em relação aos modos de vida” (ἀρετὰς τ' οὔτε πολλὰς εἰσήγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρὸς τί πως ἔχειν).



e unidade (ἐν τὸ ἀγαθόν), o que sugere a ideia de ser Bem e Uno passíveis de predicação mútua, mesmo quando ausente o verbo *eînai*. De fato, a língua grega elide muitas vezes o verbo de ligação entre o sujeito e seu predicado, mas o cuidado que havia com a linguagem por parte dos megáricos deixa-nos a possibilidade de que seus intérpretes tenham sido provocados a um zelo maior na reprodução das teses de Euclides e do grupo megárico, de tal modo que podemos suspeitar que haja aqui uma distinção entre Euclides e o grupo: o apelo excessivo à impossibilidade da predicação, feito pelos últimos, impugnaria a formulação que Laércio indica ser a de Euclides (ἐν τὸ ἀγαθόν).

A suspeita não parece infundada. No caso de Estílpon, por exemplo, o mais famoso dos alunos de Euclides, a impugnação da predicação assenta-se sobre a ausência de legitimidade em atribuir a uma coisa algo diferente dela – como quando se diz “o cavalo corre”, afirma-se que ambos, ‘cavalo’ e ‘correr’, não são idênticos e sim diferentes, pois ao pedirmos a definição de cada um pelo que são *essencialmente* (τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον<sup>306</sup>), não damos a mesma definição para ambos. Sendo distintos, estamos a dizer inadequadamente sobre o cavalo e o correr quando dizemos “o cavalo corre”. Quer dizer, ao cavalo não é próprio o correr, posto que há cavalos que não correm, nem é próprio do verbo ‘correr’ ser um cavalo a realizá-lo, posto que há outras coisas que correm. Simplício atribui essa tese não só a Estílpon, mas a todo o grupo megárico, em um trecho eivado de uma interpretação difamatória.

T57. διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν ὅτι ὦν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερα ἔστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὐτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἶη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὐτοῦ κεχωρισμένος.

306 Cf. PLUTARCO [Contra Colotes, 22-3.1119 c-1120 b] SSR, II.O.29; FS, 305.





Por ignorância acerca deste assunto, também os filósofos chamados megáricos, ao tomarem como evidentes as premissas de que aquelas coisas cujas definições diferem são também diferentes, e de que as coisas diferentes estão separadas umas das outras, criam que isto provava que cada coisa está separada de si mesma, pois dada a definição de *Sócrates músico* e outra de *Sócrates branco*, precisamente Sócrates estaria separado de si mesmo. (SIMPLICIO, *Sobre a Física de Aristóteles*, 120.12-7; SSR, II.O.30)

Em Euclides, no entanto, uma tese como essa só pode ser dita estar em germe, porque a indicação de Laércio (T56) mostra, antes, que o esforço e o cuidado do socrático estava em dar ao discurso a propriedade de falar por contrastes: o bem é uno, embora dito com muitos nomes; e desde que o bem é *aquilo mesmo que é*, o que lhe é contrário *não é*. Desse modo, é forçado vincular o líder do grupo megárico à tese forte sobre a inadequação da predicação, como ocorre claramente em testemunhos sobre Antístenes (§27), por exemplo. Fato é que uma compreensão acerca do método adequado de uso e de análise da linguagem era comum entre os socráticos<sup>307</sup>. Aquilo que diz respeito à preocupação euclidiana, em especial, alguns outros testemunhos de que dispomos nos induzem a elementos próprios de um maior cuidado com a argumentação, que confere ao pensamento de Euclides um matiz lógico cuja fundamentação assenta-se sobre considerações éticas<sup>308</sup>. É desse tipo o texto que se encontra em Laércio, para quem o megárico desenvolveu críticas pontuais aos esquemas argumentativos comuns à época.

307 Sendo esse um dos temas incluídos na lista de *tópicos socráticos* feita por KAHN (1991, p. 4).

308 "No entanto, notemos que este juízo traz em destaque um aspecto fundamental da posição megárica, ligado à inadequação entre linguagem e realidade: se o bem – seja ou não identificado com o real – é uno, e o dispositivo linguístico é necessariamente múltiplo e variado, as opiniões usuais que refletem essa multiplicidade estariam erradas e poderia também não haver modo de representar a unidade, de modo que a atividade da dialética erística cumpriria a função de chamar a atenção sobre essas limitações, a que, sem encerrar estritamente em um ceticismo, tem com ele pontos de contato importantes em relação com os limites da apreensão e expressão do real." (MÁRSICO, 2012b, p. 54, n. 122).



T58. ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο [scil. Euclides] οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατὰ ἐπιφοράν [= [HESYCH. MILES] de vir. illustr. 27]. καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνήρει, λέγων ἦτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὁμοιά ἐστι ἀναστρέφεσθαι, εἰ δὲ ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

Euclides se opunha às demonstrações não em suas premissas, mas na conclusão. Rejeitava também o argumento por analogia, declarando que o mesmo se baseia em coisas similares e dissimilares: se se baseia em coisas similares, é nestas e não em sua analogia que o argumento deve se ater; se se baseia em coisas dissimilares, então o paralelo é supérfluo. (DIÓGENES LAERCIO, II.107, Frag. 28 Diels; Arsenio, 254.2-11 SSR, II.A.34)

A indicação de a refutação euclidiana assentar-se na conclusão de argumentos aproxima o megárico do método dialético criado por Zenão de Eleia. O enfoque do discípulo de Parmênides estava em reduzir as teses assumidas (conclusões de certos raciocínios) a uma sua *contradição*, método muito usado depois por Górgias e que Aristóteles chamará de redução ao *impossível* ou *absurdo* (*apagogé eis ton adýnaton*)<sup>309</sup>. Mas a dialética zenoniana, como analisada por Berti a partir do estudo de Migliori<sup>310</sup>, é refutação a partir da consideração unívoca dos conceitos no discurso, pressuposto lapidar do tipo de exercício argumentativo dito *erístico*. Vemos muitas dessas formas de argumentação no *Eutidemo* de Platão, Diálogo que, no entender de Dorion, tinha como interlocutores não os sofistas, mas os megáricos<sup>311</sup>. Entende-se agora por qual razão Sócrates havia censurado seu discípulo ao vê-lo dedicar-se com afinco aos ditos discursos erísticos (T50); explica ainda o motivo pelo qual o testemunho de Laércio termina com a menção a um comentário de certo Tímon acerca dos socráticos, para quem não passavam de *tagarelas* (φλεδόνων), no qual

309 Cf. as análises de BERTI (2013, p. 34-37).

310 MIGLIORI, 1984, *apud* BERTI (2013, p. 36).

311 Cf. DORION (2003, p. 35-50). Vale dizer que também há referências no *Eutidemo* contra Antístenes.



Euclides, o *contendor* (ἐριδάντεω), é dito ter “transmitido aos megáricos a paixão frenética pela controvérsia” (Μεγαρεῦσιν ὅς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ). A exortação de Sócrates a Euclides haveria de lhe mostrar que a contenda não devia ser o seu fim.

A concepção da refutação pela conclusão e a rejeição da analogia são, para Berti<sup>312</sup>, a prova de certo eleatismo sobrevivente em Euclides e no grupo megárico. Tão comuns eram os argumentos por analogia que não cansamos de vê-los retratados por Platão e Xenofonte como forma da argumentação de Sócrates. Já em Aristófanes, a analogia é método socrático eficiente, de modo que propor uma recusa da analogia significava ir contra o próprio método do mestre. O problema da analogia, explica o texto, é similar àquele já referido acerca da formulação de Estílpon, pois não é possível valer-se de algo *distinto* ao que se deseja mostrar: ou se mostra o que se deseja por ele mesmo, ou se estará a mostrar outra coisa. A famosa *alegoria da caverna* da *República* de Platão seria, nesses termos, uma impropriedade. Para Berti, a concepção euclidiana assenta-se sobre a univocidade do ser, tal como a lógica de Parmênides e Zenão, e o motivo pelo qual Euclides rejeitava a analogia pode estar relacionado a um princípio forte da essência de cada coisa considerada *isoladamente*. Não faltaram os que, desde Schleiermacher, incluíram os megáricos entre os *amigos das Formas*, apontados no *Sofista* de Platão (246b, 248a).

Mas antes de se tratar aqui de Formas inteligíveis separadas, o que o testemunho sobre Euclides parece indicar é sua consideração do âmbito inteligível como sendo responsável pela ordem da multiplicidade dos entes no mundo sensível, de tal modo a ser o Bem a realidade *una* das coisas que não só percebemos, mas sobre as quais falamos, como sendo  *muitas*. Quando Laércio finaliza seu parecer apontando para o fato de que Euclides tomava o contrário do Bem como não existindo,

312 Sobre a dialética zenoniana e sua utilização por Euclides e Antístenes, ver BERTI (2013, p. 50-57).

a força da sua argumentação não parece situar o Bem como o *modo de ser das coisas*, mas antes visa negar o seu contrário. Pode ser que existam coisas distintas do Bem, como há *cavalos* e há *Sócrates*, por exemplo; e isso situa a lógica euclidiana como distinta da dos eleatas, por não se tratar aqui de uma concepção da *unicidade* do Bem, ou seja, o Bem como único tal como o Ser, mas de sua *unidade*, que significa, em suma, sua *realidade Inteligível*. O contrário do Bem, quer dizer, aquilo que divide e desordena, é o que não existe. O Bem-Uno não é a única realidade, mas o que a fundamenta, por ser a garantia de ordem à multiplicidade.

Em outras palavras, *dizer o Bem é considerar a unidade, enquanto princípio divino (θεόν) de organização racional (νοῦν) da realidade, a partir da qual podemos ter sensatez (φρόνησις) para conduzir nossas ações*. Obviamente, esta última sentença – que almeja articular, em uma paráfrase, os três termos do que poderia ter sido a tese fundamental da filosofia de Euclides – é deveras conjectural, e assenta-se, como em Gardella<sup>313</sup>, sobre a compreensão dos três conceitos apontados segundo o que sabemos a partir de pensadores anteriores, ou da época de Euclides. O que vale ratificar, em cada um dos termos referidos a Euclides, é o princípio de ordenação como *representando* o Bem: a boa *ordem* divina, a boa *harmonia* dos entes, a boa *condução* da vida. No fim, eles são manifestações *distintas do mesmo* Bem. É o Bem que importa conhecer em qualquer situação, e conhecê-lo é, portanto, agir de modo excelente.

Entretanto, e afora o caráter conjectural da síntese que propus na frase acima, o texto de Laércio se restringe a aportar a atenção do megarense sobre o caráter dicotômico do Bem e suas variadas formas

313 "Todos os nomes que Euclides evoca da tradição precedente referem-se a entidades que cumprem funções de organização cósmica, comprometidas com a totalidade do que existe. À luz dessas considerações, pode-se aventar que o bem euclidiano possuía uma função semelhante, vinculada não só à esfera ética humana, mas também à ordenação racional necessária do real"; GARDELLA, 2015, p. 58-9.



verbais. Em outra passagem significativa (LACTÂNCIO, *A instituição divina*, III.12.9; SSR, II.A.31; FS, 85), Euclides é dito certamente ter entendido a natureza do Bem supremo, “ainda que não a tenha explicado”. A ausência de explicação pode ser tanto por uma recusa a tratar sobre o assunto em forma escrita, similar ao que se diz de Platão em *Carta VII*, quanto por uma noção de que a linguagem se afasta do real na medida em que torna múltipla a unidade do existente. Porque é próprio ao *lógos* não apenas particionar o que são as coisas em sua unidade (tornando-as passíveis de ser enfocadas ao menos sob dois aspectos, como sujeito e predicado), mas levar-nos a crer que a realidade é múltipla e não una. Aos olhos euclidianos, parece, o *lógos* adequado para expressar o Bem era, em último caso, o reverso do *lógos*, quer dizer, o silêncio. Dito de outro modo, não se deveria dizê-lo, mas vivê-lo.

Pelo que é possível saber, esse foi o motivo de Euclides não apenas compreender a força do tipo de refutação dialógica praticada por Sócrates, mas também desenvolvê-la ao ponto de transformar sua escrita e sua argumentação na melhor maneira de persuadir seu interlocutor a olhar para a unidade ao invés de perder-se na multiplicidade. O discurso não teria senão a função de ser *protréptico* – e, portanto, não se trata de *discursar sobre o Bem*, como faz a proposta de Gardella ao defender a doutrina de Euclides como uma *agathologia* (2015, p. 54ss). Trata-se, antes, de *direcionar-se ao Bem* por meio do *lógos*, livrando-se das concepções enganosas para ater-se cada vez mais ao que há de realidade no desejo humano em agir e conhecer, porque ao desejar agir bem, não buscamos senão o que há de melhor a ser feito. Na esteira do modo de pensar dos gregos, que identificava o bem com o belo, Euclides entende que “entre os homens, agem melhor aqueles que imitam as coisas mais belas” (Εὐκλείδου. οὗτοι γὰρ τῶν ἀνθρώπων κάλλιστα μανθάνουσιν, οἱ τινες καὶ τὰ κάλλιστα μιμοῦνται; ESTOBEO, II.31.52 [Exc. Juan Damasceno, II.13.52] SSR, II.A.18; FS, 74). Uma educação que imita o belo era, veremos em Ésquines, uma



educação erótica. O *lógos*, em sua funcionalidade educativa, deve ser usado para exortar os homens ao melhor caminho, o da imitação – ou de nada valer a vida.

T59. ὁ μὲν οὖν Σωκρατικός Εὐκλείδης ἐν ταῖς σχολαῖς περιβόητός ἐστιν, ὅτι φωνὴν ἀκούσας ἀγνώμονα καὶ θηριώδη τοῦ ἀδελφοῦ πρὸς αὐτὸν εἰπόντος «ἀπολοίμην, εἰ μὴ σε τιμωρησαίμην» «ἐγὼ δ» εἶπεν «εἰ μὴ σε πείσαιμι παύσασθαι τῆς ὀργῆς καὶ λείν ἡμᾶς ὡς πρότερον ἐφίλεις.»

O socrático Euclides ficou famoso entre as escolas porque, ao escutar a voz insensata e feroz de seu irmão que dizia “que me matem, se eu não puder me vingar de ti”, contestou-o: “e a mim, se não puder te persuadir a terminar com a ira e a querer-me como me querias antes” (PLUTARCO, *Sobre o amor fraterno*, 18, p. 489d; SSR, II.A.15)

O exemplo euclidiano estava realizado. Ao pensar que as condenações dirigidas a ele, em ser um tagarela e estar preso a futilidades argumentativas, tinham sido direcionadas também a Sócrates, Euclides deve ter pensado estar no caminho certo. Sua paixão pela contenda era na verdade o que motivou Diógenes, o cínico, num jogo de palavras tipicamente megárico, a dizer que a escola (*skholé*) de Euclides não era senão uma “bília” (*kholé*)<sup>314</sup>. Contudo, o ímpeto do *lógos* em *dialetizar* a fim de refutar as pretensões de saber do interlocutor só poderia ser bem-visto por aquele que estivesse realmente interessado em fugir da própria escravidão e tornar-se prudente. Mas a maioria, fincada nas aparências, acaba por viver como se dormissem. O sono, irmão gêmeo da morte, é tema de um texto cuja menção parece dizer respeito inclusive ao tipo de escrita de Euclides.

T60. Εὐκλείδου. ἔστι δὲ ὁ μὲν ὕπνος νεώτερος καὶ μεираκιώδης δαίμων, εὐπείστος καὶ ῥάδιος ἀποφυγεῖν ὁ δὲ ἕτερος οὗτος πολὺς καὶ γέρων, ἐν τοῖς πρεσβυτέροις τῶν ἀνθρώπων μάλιστα ἐμπεφυκώς, ἄπειστος καὶ ἀπαραίτητος. τούτου δὲ τοῦ δαίμονος ἐργῶδές ἐστιν ἀπαλλαγῆναι, ὅταν ἄπαξ παρῆ ὄυτε γὰρ λόγοις προσέχει οὐδὲν [οὔτε ἀκούειν τὸ σύνολον δύναται] ἰ κωφὸς γάρ ἐστιν. οὔτ' αὖ δεικνύων αὐτῷ ἐμφανίσαις τι ἂν τυφλὸς γάρ ἐστιν.

314 DL, VI.24 (SSR, II.A.28, FS, 49).



De Euclides. O sono é um *daímon* mais novo e mais jovem, fácil de persuadir e de escapar. Mas o outro é ranzinza e velho, é totalmente conatural aos anciãos entre os homens, sendo difícil de persuadir e implacável. É problemático libertar-se deste *daímon*, quando se apresenta uma única vez, pois não presta nenhuma atenção aos discursos nem pode escutá-los no geral, porque é surdo. Por sua vez, tampouco poderia manifestar-se por gestos, porque é cego. (ESTOBEIO, III.6.63; SSR, II.A.11)

Eis um dos mais enigmáticos testemunhos sobre o pensamento de Euclides, enigmático porque não podemos esperar saber muito de um trecho deslocado assim do contexto<sup>315</sup>. A lição, em contrapartida, não parece ser duvidosa: contra o fim implacável da vida, nem mesmo o poder do *lógos* é capaz de vitória. E Euclides, sabendo disso, conhecia seus limites. Porque de fato o socrático, testemunhando como digna de valor a exortação que Sócrates lhe dirigira para que contivesse sua *hýbris* erística (T50), não pôde insistir no caminho de um Eutidemo ou de um Dionisodoro sem parecer, em sua própria prática, amar a contenda mais do que a excelência que o mestre lhe havia ensinado. Acima ou além do *lógos*, ele sabia, está o Bem que governa a todos, e para o qual é necessário voltar-se a fim de agir de modo excelente. Por esse motivo, Euclides, apesar dos megáricos, não se perdeu na erística, mas pode ser dito, com toda a força da palavra, um socrático digno de seu exemplo.

De todo modo, seu testemunho exemplar aponta para aquilo que identificamos como sendo a preocupação socrática por excelência: aquela que vincula o saber ao que há de melhor a ser feito. Em Euclides, o Bem situa-se em referência a esse saber, como princípio que unifica a realidade e que se faz objeto erótico

315 MÁRSICO (2014a, p. 55, n. 126) não deixou de pontuar a importância do fragmento, ao mesmo tempo em que lamenta o pouco que podemos saber sobre o contexto do qual foi retirado. O que vale a pena mencionar, diz ela, refere-se à dúvida levantada ao se comparar este testemunho com aquele outro sobre a recusa de usar analogias, pois trata-se aqui da analogia entre dois *gênios*, o do sono e o da morte, rotineiramente trabalhados pela tradição grega desde Homero (*Iliada*, XIV.231).



das ações humanas. Chamamos essa preocupação de uma ética, que de certa forma aponta para aquilo que Sócrates entendia como sendo o território das investigações discursivas como libertação das falsas opiniões a fim de fundamentá-las, como Aristófanes simbolizou, pelo recurso à alma como responsável por saber e agir. A exortação à unidade do Bem em Euclides se obtinha pelo esforço e pela dedicação à arte da controvérsia, dita *erística*, mas que se apresenta como *dialética*, pela finalidade ética que a orienta. Frente à retórica acusatória de Estrepsíades e de Polícrates, que fizera de Sócrates corruptor dos jovens, Euclides o tornara modelo de educação, como o fez igualmente Isócrates, embora contrapondo-se à proposta erística que o megarense entendia ser o caminho exemplar da exortação ao cuidado de si mesmo. Se a *brakhylogía* socrática era desprezada como inútil por Isócrates, Euclides foi exemplar na aplicação e na dedicação a esse caminho em direção à excelência.

Mas essa defesa da *diálexis* socrática como fundamento ético e educativo para a alma humana depende ainda de uma descrição acerca do erotismo como força de vinculação entre mestre e aluno, entre modelo e imitador, entre o Bem e a alma que o busca. A essa descrição se dedicou a atividade filosófica de Ésquines.





6

ÉSQUINES  
DE ESFETO  
OU O EROTISMO  
DA EDUCAÇÃO

Eros sacudiu meu coração, como um vento que,  
descendo a montanha, se lança sobre os carvalhos

Safo de Lesbos, fr. 50

## §20. O PRIVILÉGIO DO TRAÇO EDUCATIVO NO SOCRATISMO

Resgatemos alguns pontos importantes para a situação do ensino de Sócrates, aos olhos quer de seus acusadores, quer dos seguidores. Sob o enfoque da atividade realizada por Sócrates enquanto dinâmica de ensino, a comédia de Aristófanes havia apresentado o primeiro esboço do que poderia ser o modo de vida e os aspectos da educação desenvolvidos pelo mestre – naquilo que foi retratado como um Pensatório, uma *escola* científica para abrigar seus alunos aplicados nos mais variados estudos, e sobre a qual foram ressaltados certos traços religiosos que confundiam a casa de Sócrates com um antro de iniciação mística (§5). O *argumento* da comédia está todo ele centrado na atividade educativa socrática, e a relação perniciosa que ela transparecia em vista do tipo de aluno que a frequentava. Ambos, pai e filho, quando decididos na peça a se aventurarem no saber, simbolizam duas gerações decadentes que encontram nessas escolas os motivos para justificar as motivações injustas que trazem na alma. É por isso que a corrupção está muito mais nos alunos que no mestre: em *Nuvens*, Aristófanes parece acusar Sócrates de não estar atento às intenções injustas dos homens que lhe chegam, contribuindo para incendiar a *pólis* com seus questionamentos e suas teorias (§7). Se a escola de Sócrates é incendiada ao final, isso se deve à ausência de uma preocupação *política* em sua atividade<sup>316</sup>.

316 A questão política aqui diz respeito ao caráter de *isolamento* que as atividades da casa de Sócrates pareciam ter face ao cotidiano das decisões da *pólis*, quanto à participação no seu governo. A preocupação dos socráticos, em certa *medida*, teve a intenção de mostrar como a atividade de Sócrates era eminentemente *política* – não em sentido partidário, mas de atuação educativa. Esse é o parecer de Strauss sobre a peça *Nuvens*, com o qual estamos de acordo em nossa leitura da peça. Sobre essa opinião, ver STRAUSS (1966, p. 49).



É exatamente acerca da natureza daqueles que Sócrates abrigou em seu círculo que a acusação que o levou à morte foi tecida. Disso sabia bem Isócrates: os sicofantas que se puseram a acusá-lo de *corromper os jovens*, tal qual fizeram com Sócrates, acreditavam prestar serviço valioso à *pólis* ao denunciá-los como responsáveis por aquilo que devia, porém, ser atribuído a seus alunos ou a quem quer que os cometesse<sup>317</sup>. O argumento de Isócrates, como vimos, pode servir a todo educador: seria justo acusar um médico por haver ensinado a técnica da medicina a alguém que faria dela mal-uso depois? E ainda que houvesse um ou outro caso de maus alunos, não se deveria levar em conta igualmente os mais honrados de seus discípulos a fim de tributar-lhe as maiores honras? Por que razão o mestre deve ser condenado por ter entre os seus alunos um tipo como Crítias, mas em nada ser louvado ou ao menos reconhecido pela educação que formou um tipo como Platão?

Se confiarmos no relato de *Memoráveis* para reconstruir os argumentos dos *kategoroi*, como os de Polícrates, ficamos sabendo que o ponto capital da condenação estava em atribuir o papel de *seguidores* de Sócrates a desafetos políticos como Alcibíades e Crítias<sup>318</sup>. daquelas mais letais ameaças contra a democracia, os juízes acreditavam estar condenando em Sócrates o lastro de corrupção política de que a cidade havia sido vítima nos anos finais do século V a.c. Quando o Sócrates da *Apologia* de Platão vincula a farsa cômica de *Nuvens* ao teor da acusação impetrada em seu julgamento de 399, não está constatando em seus juízes senão aquela crença latente de que era preciso prevenir que a democracia caísse em mãos inimigas outra vez. Tomar Sócrates como educador de Alcibíades era, para aqueles juízes, atestá-lo como inimigo público – do mesmo modo que

317 Já vimos (§12) de que modo o discurso de autodefesa de Isócrates (*Antídosis*) reverbera elementos da *Apologia* de Platão. Para uma argumentação sobre essa relação enquanto centrada no exemplo de Sócrates, ver OBER (2004, p. 35ss).

318 Reconstrução realizada por CHROUST, como vimos na primeira parte deste estudo (§10).



Estrepsíades, incapaz de reconhecer a injustiça em sua própria alma, volta-se contra o Pensatório por lhe haver desencaminhado o filho. Que a *comédia* tenha se feito *tragédia* no tribunal, só mostra o apreço e a importância que a cidade conferia à tarefa dos mais velhos, de educarem os mais jovens no caminho da excelência<sup>319</sup>.

Para os continuadores de Sócrates, sua condenação não significou o fim, mas o começo do movimento literário-escolar de educação para a *areté* nele inspirado. Ainda que Sócrates tentasse se defender alegando jamais ter desejado possuir discípulos<sup>320</sup>, seus seguidores não demoraram a lhe justificar a atividade e as intenções por um fenômeno literário de proporções avassaladoras, e a pôr na própria forma de dizer, na *léxis* do discurso, a maneira de falar de Sócrates, sua *diálexis*. A insistência com que as diversas escolas surgidas na primeira metade do século IV a.c. se vinculam a Sócrates deixamos entrever a *força de atração* que a figura do filósofo condenado exercera sobre os que o frequentavam. O que chamo de força de atração, no interior da própria elaboração teórica dos socráticos, se confunde com a *sedução erótica*. Pois parece ter havido em Sócrates uma insistente permuta entre os tradicionais papéis *educativos* do amante (*erastés*) e do jovem amado (*erómenos*): no costume helênico, os homens maduros enamoravam-se dos mais jovens e procuravam conquistar-lhes a simpatia, com o intuito de que fossem vistos como preceptores aos assuntos de cidadania e política. O testemunho que Platão põe na boca do bêbado Alcibiades, ao final do seu *Banquete*, procura demonstrar de que modo a intenção de Sócrates é fazer-se, ao contrário, amado pelos mais jovens, atraindo-os com o encanto e a

319 Acerca dos papéis de *erastés* e *erómenos*, ver MARROU (1973, p. 51ss); DOVER (1989, p. 16).  
320 Cf. PLATÃO (*Apologia*, 33a). Essa é uma alegação que Sócrates jamais fez em sua autodefesa.



beleza de seu discurso<sup>321</sup>. Se levarmos em conta que a *ironia* socrática estava em parecer ignorante sem o ser, certa *ironia erótica* sugeriria que a intenção de Sócrates estava em parecer amante para encontrar-se amado ao final<sup>322</sup>.

Estamos acostumados a essa caracterização de Sócrates nas conhecidas obras de Platão, sobretudo em seu *Banquete*. Mas o tema do amor e da relação erótico-pedagógica entre homens e jovens aparece igualmente em Xenofonte<sup>323</sup>. Num desses passos, Sócrates é tomado como alguém que pratica um *regime de vida* (*διαίτη*) que o faz conter-se no corpo e na alma, evitando com isso os excessos, fossem de comida, fossem de prazer. É essa contenção, tida em *Nuvens* como a causa do “modo como te exhibes pelas ruas, de olhar altivo” (T8, v. 360), que Xenofonte descreve como aquilo que Sócrates ensina. Significa dizer que, aos dois principais testemunhos levados em consideração aqui, Sócrates invertera as relações de dependência entre o amante e seu amado para orientar o caráter educativo da relação de amor àquilo que, em seu entender, deveria ser a intenção final: a excelência da alma antes que o prazer da satisfação sexual.

321 Cf. PLATÃO (*Banquete*, 222b). Há, naturalmente, uma superposição aqui entre duas relações: diríamos hoje, uma de ordem sexual e outra de ordem pedagógica. De fato, tinha-se desde os tempos de Licurgo o cuidado em proporcionar à criança (*país*), pela tutela e convivência com um ancião (*presbýteros*) de notável valor, aquela educação que reunisse ao mesmo tempo uma formação em excelência, uma disposição política e um apreço familiar. A essa relação, DOVER fez atribuir os nomes de *erastés* ao papel do ancião e de *erómenos* ao do jovem, porque de fato a relação *educativa* passou a conformar-se em vista do *desejo*: do velho pela beleza do jovem, do jovem pelo saber e o renome do velho (1989, p. 16; 43-46). No entanto, o *erastés* não necessariamente era idoso: um jovem que já mostrasse sinais de barba no rosto saía do papel de *erómenos* para poder desempenhar o de amante. MARROU (1973) fez notar de que modo essa relação educativa, inflamada por éros, só fez aumentar o ímpeto agonístico os gregos, seu espírito combatente e de busca pela honra, homens e moços fazendo-se brilhar aos olhos uns dos outros: “a ligação amorosa é o terreno de escolha em que se depara uma generosa emulação”; “o amor grego fornecerá, à pedagogia clássica, seu campo e seu método”, p. 55; 56.

322 Para essa aproximação entre a ironia no saber e a inversão de papéis eróticos em Sócrates, ver o elogio ao filósofo feito por HADOT (2015, p.110-111). Ver também MARROU (1973, p. 57).

323 Por exemplo, sobre a crítica de Sócrates à relação habitual entre amante e amado, *Memoráveis*, I, 2, 29-30; sobre a contenção de Sócrates como um método de vida aconselhado aos seus discípulos, antes de tudo no que diz respeito aos prazeres sexuais, ver I, 3, 5-15.



Tanto a rejeição sofrida por Alcibiades, no relato do *Banquete*, quanto a altivez exemplar de Sócrates em *Memoráveis*, vêm indicar o (novo) papel do *éros* no intercuro pedagógico.

O que nos permite atribuir a Sócrates o protagonismo de uma erótica educativa está em que ela foi seguramente um dos temas centrais das discussões intertextuais entre socráticos<sup>324</sup>. O primeiro a trabalhar esse tema na teia da literatura socrática, ao que parece, foi Ésquines de Esfeto. Ésquines (que não se confunda esse socrático com o famoso Ésquines, orador rival de Demóstenes) é aquele de quem, além de Platão e Xenofonte, temos mais excertos de suas obras – obras largamente admiradas em sua época como passíveis de terem sido escritas pelo próprio Sócrates<sup>325</sup>. E de todas as circunstâncias que Ésquines atribui à atividade erótica de Sócrates, a presença de Alcibiades é recorrente. Sócrates era apaixonado pelo jovem<sup>326</sup>. Tal caráter erótico da forma de educar do mestre parece justificar, ao final, as difamações sofridas pela relação que manteve com o jovem. O que se verifica, a partir do seguinte testemunho conservado por Élio Aristides, é a intenção de Sócrates em utilizar de seu amor para educar Alcibiades:

T61. “Εγώ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα ὄν ἐτύγγανον ἐρώων Ἀλκιβιάδου οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν. καὶ γὰρ αἱ Βάκχαι ἐπειδὴν ἔνθεοι γένωνται, ὅθεν οἱ ἄλλοι ἐκ τῶν φρεάτων οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκείναι μέλι καὶ γάλα ἀρῶνται. καὶ διὰ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ’ ἂν, ὁμῶς ψῆμν ξυνῶν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι.”

324 Essa é a opinião de KAHN (1994, p. 87), a qual ele complementa com as argumentações históricas sobre a intertextualidade das obras entre os socráticos em seu (KAHN, 1990).

325 DL, II.60. É bem verdade que, como indicou KAHN, sabemos quase nada sobre a vida de Ésquines, e o pouco que DIÓGENES nos expõe em sua sucessão é consideravelmente menor que o valor que a obra do socrático parece ter obtido junto aos seus contemporâneos.

326 É assim que ele se pronuncia também em PLATÃO *Alcibiades* I, e pelo qual se faz denunciado no *Protágoras*, 309a. Em XENOFONTE, Sócrates confessa: “não posso citar um único dia em que não caísse de amor por alguém” (ἐγὼ τε γὰρ οὐκ ἔχω χρόνον εἰπεῖν ἐν ᾧ οὐκ ἐρώων τινος διατελώ. *Banquete*, 8.2).



Pelo amor que eu realmente sinto por Alcibiádes, não me ocorre nada diferente que com as bacantes, posto que elas, quando estão possessas, das fontes de onde ninguém pode retirar água, tiram mel e leite. Desse modo, ainda que não conheça nenhum saber com o qual, ao ensinar a um homem, poderia ajudá-lo, creio, no entanto, que, ao unir-me por amor, posso fazê-lo melhor. (frag.12, *Da Retórica*, I, 61-64; *SSR*, VI.A.53)

Tal *união educativa* se inspira, nas palavras referidas a Sócrates, não pela posse de um *saber* acerca do qual o mestre corresponderia aos anseios do aluno, mas numa proximidade de vida que eleva a alma de quem o tomasse por modelo. Era a maneira de Ésquines referir-se ao apelo de Euclides em viver o Bem, ao invés de dizê-lo. Não que Sócrates nada soubesse *de fato*; ele só não vê em si saber algum que pudesse ser transmissível a outro, a ponto de ajudá-lo em algo<sup>327</sup>. O que Sócrates pode fazer é *doar-se a si mesmo*, como modelo a ser imitado, para que a alma, desejosa por se tornar *melhor*, alcançasse, no amor, o caminho de sua elevação. Sócrates é, como o Éros do *Banquete* de Platão, um ser intermediário entre a ignorância e o saber (203e). Já não se trata daquele sentimento ou desejo de *pederastia*, que comumente unia homens e os mais jovens em torno dos ideais de formação, e que havia degenerado em pura busca de prazer. Dover indica de que modo os mesmos termos, que criavam toda a atmosfera dos jogos sexuais entre *erastés* e *erómenos* eram igualmente usados para dizer também relações heterossexuais<sup>328</sup>. E o resgate da figura feminina em Sócrates, permitido pela presença dos termos eróticos junto ao espectro dos sexos opostos, é significativo. A doação que Sócrates faz em vista de ser amado tem por finalidade um processo de dar à luz: *tirar mel e leite* de onde só costuma sair *água*. O amor,

327 Sobre a possibilidade de haver ironia nessa referência, ver BRANCACCI (2005b, p. 18).

328 DOVER (1989, p. 45-46).



na educação socrática, é o que permite a alma de seu aluno *conceber* pela convivência com o mestre<sup>329</sup>.

Lembramos aqui, naturalmente, da arte maiêutica da qual falamos (§6)<sup>330</sup>. Sócrates, ao se apresentar como uma *parteira* de pensamentos, indicava de que maneira a atividade por ele exercida culminava exatamente como pode vir a culminar uma relação sexual entre um homem e uma mulher. Não por acaso, o saber de que Sócrates se diz possuidor no *Banquete*, um saber sobre as coisas do amor (τὰ ἐρωτικά, 201d), fora aprendido – poder-se-ia dizer *socraticamente* vivenciado – com uma mulher<sup>331</sup>. A significativa mudança daquele enfoque típico da pederastia, enquanto relação educativa, para certo protagonismo do papel feminino é o movimento que a obra de Ésquines pretende relacionar à sua imagem de Sócrates, movimento que se aproxima, em grande medida, do contexto dionisíaco em que Platão trabalhou seu *Banquete*<sup>332</sup>.

Charles Kahn<sup>333</sup> assinala que o tema do *éros filosófico* é o objeto privilegiado da reflexão de Ésquines, tema que encontra também ressonância nos demais socráticos. Por essa indicação, Kahn ofereceu o que tomarei aqui como sendo a principal justificativa em vista da qual Ésquines fez a defesa do ensino de Sócrates contra as difamações

329 Não é casual lembrarmos a ambiguidade do termo latino que nos serve aqui de indicativo para o efeito do intercurso com Sócrates. Nas palavras de Diotima no *Banquete*, a *concepção* da alma, ao lado da do corpo, almeja a eternidade pela geração, não de filhos, mas de belos pensamentos e discursos (*Banquete*, 208b-210d).

330 “A maiêutica socrática inverte totalmente as relações entre mestre e discípulo, como bem viu Kierkegaard” HADOT (2015, p. 103).

331 AZEVEDO (2009, p. 45-46) chamou a atenção para a “linguagem do feminino” presente nessas caracterizações platônicas de Sócrates, em que se vê na figura de Diotima aquele papel de revelação que Hesíodo conferiu às Musas e que Parmênides havia indicado na deusa que o recebeu em sua ascensão. As semelhanças entre a figura de Diotima e Sócrates, quanto ao *método*, serão à frente retomadas pela persona de Aspásia no Diálogo homônimo de Ésquines. Não custa lembrar que XENOFONTE deixou-nos uma indicação preciosa, ao mostrar que Sócrates aprendeu de Aspásia a arte dos casamentos (*Memoráveis*, II.6.36), arte da qual ele se orgulha em XENOFONTE (*Banquete*, 3.10).

332 Sobre o contexto dionisíaco que favorece o saber erótico feminino, ver ACKER (2008).

333 KAHN (1996, p. 4).





que o condenaram. E não apenas Ésquines: os socráticos elaboraram *imagens* do mestre a partir de sua força de atração, de um *erotismo* segundo o qual se é conduzido a tornar-se melhor. Euclides, que havia escrito um livro sobre o amor (DL, II.108), era apaixonado pela controvérsia, uma paixão que fez transmitir aos megáricos (DL, II.107). Mesmo Antístenes, para quem o erótico se confundia com a loucura dos prazeres, caso fosse ignorante e não dotado de *autarkheia*, atribuía, em sua educação filosófica, uma importância louvável a poder gastar tempo junto a Sócrates pelo amor que lhe devotara<sup>334</sup>. O *Éros* no *Banquete* de Xenofonte é, como em Platão, a imagem do saber que fundamenta a ação de Sócrates. E se Aristipo tornou-se conhecido por conceber a virtude como a *vida agradável* na busca pelo prazer, não pôs o prazer erótico, que o movia para junto da cortesã Laís, acima do domínio próprio que se deve ter sobre o prazer, e que lhe fora uma lição do mestre<sup>335</sup>. Em todos esses casos, a via erótica se vê entendida como caminho de acesso e de atração à virtude, e não seria imprudente apontá-lo, provisoriamente, como *exercício erótico* da educação tipicamente socrática.

Será preciso, portanto, acompanhar a reflexão de Ésquines a partir dos indícios que nos restaram de sua obra, para compormos o quadro de sua caracterização do erotismo de Sócrates, a vermos de que maneira ele nos permite, à medida que pretende absolver Sócrates diante de seus detratores, entender a atividade filosófica em sua função educativa. A personalidade de Sócrates costuma *fisgar* seu interlocutor de forma a lhe provocar reações não apenas *espirituais*, mas também *físicas*: entrar em contato com ele é ver-se apaixonado por seus discursos a ponto de ser também impactado fisicamente e acabar pálido e débil, como aconteceu a Aristipo<sup>336</sup>. As imagens dessa

334 Sobre o *éros* em Antístenes, ver XENOFONTE (*Banquete*, IV.44); sobre o *éros* para Sócrates segundo o parecer de XENOFONTE (*Banquete*, VIII.24).

335 DL, II, 75. A expressão "vida agradável" é de ARISTÓTELES (*Ética a Nicômaco*, I, 5, 1095b15).

336 Cf. PLUTARCO, *Sobre a Curiosidade*, 2, p. 516c (SSR, IV.A.2).



comoção provocada por Sócrates nos ficaram mais conhecidas a partir do que Platão havia trazido: a imagem da raia elétrica no *Mênon* (80a) e do sileno no *Banquete* (215b) jogam com a mesma reação do interlocutor ao encanto do éros socrático que, por meio do *lógos*, é capaz de curar a alma (*Cármides*, 157a), seduzindo o interlocutor a falar de si mesmo (*Laques*, 187e) e, com isso, exortando-o a cuidar de si segundo o desejo de se tornar o melhor possível (*Apologia*, 36b).

Todas essas imagens acerca de Sócrates procuram pontuar o tipo de atração erótica que o filósofo personificava ao utilizar-se do *lógos*, e que Alcibiades expressou como um canto das sereias (*Banquete*, 216a-b), que o excitava como a melodia das flautas excitavam os coribantes em seus transportes dionisiacos, a ponto de fazê-lo padecer daquele estado que é o mesmo de quem foi picado pela víbora (*Banquete*, 217e). A honestidade de Alcibiades aqui, naturalmente regada pela influência do vinho, confirma-se pela condição de vergonha em que ele se coloca ao confessar ter sido rejeitado sexualmente por Sócrates. Na avaliação do homem apaixonado e rejeitado em seu amor, o sátiro dos discursos procedia propositalmente, ao fazer-se de amante para ser amado. Mas o problema estava em que, a Alcibiades, interessava mais o amor do corpo que o da alma, e vemos Sócrates defender longamente no *Banquete* de Xenofonte de que modo entendia ser impróprio ao homem livre um tal interesse como aquele<sup>337</sup>. O caso de Alcibiades se faz emblemático, ao servir de exemplo de um exílio do qual jamais se retorna – exílio que não é político, porém filosófico.

Τ62. ἀλλ' ἡ ἀληθὴς Ἀλκιβιάδου δίκη πρεσβυτέρα μακρῶ, πρεσβυτέρου νόμου καὶ πρεσβυτέρων δικαστῶν. ἦνίκα ἐξῆλθεν Λυκείου, καὶ ὑπὸ Σωκράτους κατεγινώσκετο, καὶ ὑπὸ φιλοσοφίας ἐξεκηρύττετο· τότε φεύγει Ἀλκιβιάδης, τότε ἀλίσκεται. ὦ καταδίκης πικρᾶς, καὶ ἀμειλίκτου ἀρᾶς, καὶ ἐλεεινῆς πλάνης. τοιγαροῦν Ἀθηναῖοι μὲν αὐτὸν καὶ δεηθέντες κατεδέξαντο· φιλοσοφία δέ, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀρετὴ τοῖς ἅπαξ φεύγουσιν ἄβατος μένει καὶ ἀδιάλλακτος. τοιοῦτον ἡ ἐπιστήμη, τοιοῦτον ἡ ἀμαθία.

337 Cf. XENOFONTE (*Banquete*, 8.23).



Na verdade, o castigo de Alcibiades é muito mais antigo, de uma lei mais antiga e de juizes mais antigos. Quando saiu do Liceu e foi acusado por Sócrates e desterrado pela filosofia, então permaneceu Alcibiades exilado, então permaneceu prisioneiro. Que amargo castigo, inexorável ruína, triste vagabundear. De fato, os atenienses o receberam, depois das súplicas, mas a filosofia, o conhecimento e a excelência permanecem inacessíveis e irreconciliáveis a quem uma vez tenha sido exilado. Assim é o conhecimento, assim é a ignorância. (MÁXIMO DE TIRO, *Dissertações Filosóficas*, VI.6; SSR, VI.A.42 frag.1)

Alcibiades é exilado da filosofia por se encontrar doente (νοσεί): um fogo intenso toma seu corpo e lhe transtorna a razão, arrastando-o para todo o lado como se estivesse tomado de loucura (μανία; MÁXIMO DE TIRO, *Dissertações Filosóficas*, VI.6; SSR, VI.A.42). Chegou ao ponto de haver desprezado os deuses olímpicos, considerando-se orgulhosamente superior (ÉLIO ARISTIDES, frag. 5; SSR, VI.A.46). Difícil não lembrar aqui o Fidípides educado na casa de Sócrates (§7). Por certo, as acusações de Polícrates, por exemplo, estavam assentadas sobre essa loucura de Alcibiades, como se a ela Sócrates o tivesse precipitado (§10). Em Platão, Alcibiades não pôde perdoar Sócrates pelo engano que lhe causou aquela vergonha descrita em seu elogio (*Banquete*, 222b). De certo modo, ele imputou a Sócrates uma intenção de deixá-lo atordoado, intenção que, aos olhos de Alcibiades, era censurável, tal como ele fez por mostrar. Ainda que os esforços de Sócrates tivessem sido outros, não seria tarefa fácil descolar o mestre dessa sua paixão, paralela à que ele sentia pela filosofia<sup>338</sup>.

De fato, Sócrates parece ter assumido, como vemos em Platão (*Banquete*, 201d e *Fedro*, 257a) e em Xenofonte (*Memoráveis*, II, 6, 28; *Banquete*, VIII, 24), ser entendido nas coisas do amor (τὰ ἐρωτικά).

338 Na passagem do *Górgias* de PLATÃO (481d): "Digo isso pensando que tanto eu [Sócrates] quanto tu [Cálicles] experimentamos hoje a mesma paixão. Cada um de nós tem dois amantes; eu, Alcibiades, filho de Clínias, e a filosofia, e tu, outros dois, o demo de Atenas e Demo, filho de Pirilampo."; λέγω δ' ἐννοήσας ὅτι ἐγὼ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν ταῦτόν τι πεπονθότες, ἐρώντε δύο ὄντε δύοῖν ἐκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ δύοῖν, τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπου. (tradução de Lopes)



Em Ésquines, a dinâmica educativa, segundo a qual Sócrates opera *através do amor* (διὰ τὸ ἔρωτα) para a *conversão* à filosofia daqueles que o frequentavam, apresenta a relação de ensino como necessariamente atrelada ao desejo que movimenta, por palavras e atos, a alma humana até o belo e o bem que a tornam melhor (SSR, VI.A.50)<sup>339</sup>. O Sócrates do *Fedro* parece confirmar esse juízo ao incitar Fedro a *forjar uma vida dedicada ao amor e aos discursos filosóficos* (πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται, 257b). Como Kahn alertou (1996, p. 22-23), essa dinâmica educativa *através do amor* é ambígua, porque pode tanto indicar que Sócrates educa porque ama quanto porque é amado. Em ambas as perspectivas, no entanto, está implicada uma atuação que segue por meio da relação de influência entre mestre e aluno.

Dependendo de como sua educação através do amor seja enfocada, o papel de Sócrates pode ser visto, como *Nuvens* havia indicado sem entrar no tema da erótica, também de maneira ambígua. Afinal, o exercício da filosofia em Sócrates como um exercício erótico daria razão a seus detratores, ao acusarem-no de ter corrompido jovens como Cármides e Alcibiades por fisgá-los para algo inútil, como a filosofia era considerada? Xenofonte não nos fez ver, em sua *Apologia*, que uma das principais acusações contra Sócrates, a de corromper a juventude, dizia respeito ao fato de os jovens não mais obedecerem a seus pais e sim a Sócrates, a partir do momento em que se apaixonavam por ele e se punham a frequentá-lo em tempo livre<sup>340</sup>? É razoável dizer que os socráticos, especialmente Ésquines e Platão, tentaram justificar Sócrates valendo-se dessa mesma caracterização erótica de sua influência, porque na mudança de amante para amado,

339 É bem claro que temos aqui a mesma inclinação para o *agathós* que vimos Euclides descrever em sua atividade, embora o enfoque na utilização do *lógos* seja levemente distinto: se para Euclides, os embates erísticos demonstravam a incomensurabilidade do Bem, por assim dizer (*supra*, §19), em Ésquines, os discursos de Sócrates são o instrumento pelo qual o aluno apaixonava-se pelo próprio Sócrates, como um exemplo de excelência.

340 Cf. XENOFONTE (*Apologia*, 29-31).



dirão eles, o mestre convida seu interlocutor a ver o que estava para além de sua própria presença. A disposição *física* causada por Éros tornava-se em disposição *espiritual* para a excelência – é com vistas à reflexão erótica do ensino de Sócrates que Ésquines construiu sua obra filosófica.

## §21. EDUCAÇÃO COMO SEDUÇÃO

A sedução, reflete o pensador romeno Gabriel Liiceanu, é a ação de *levar, conduzir a outra parte*, conceito esse que ganha, em um período mais recente, o sentido de *levar a um mau caminho, de corromper*. Pensar na sedução é pensar um par cujo relacionamento envolve um *sedutor*, aquele que conduz o outro a uma outra parte, e o *seduzido*, aquele que é ou que se deixa ser conduzido a uma outra parte por outro. Nesses termos, a sedução envolve sempre: (a) para que parte se é conduzido; (b) que algo em nós permite a sedução; (c) através de que se seduz. Acerca do (a) lugar para o qual se é conduzido, percebe-se ser ele ao mesmo tempo onde está quem seduz e aonde quer chegar quem se faz seduzido. Sendo assim, aquilo que (b) há em nós que permite a sedução é o desejo de alcançar algo que não possuímos, mas que é possuído por quem nos seduz. Por fim, (c) o meio pelo qual se é seduzido encontra-se no aflorar desse desejo por algo que une o sedutor e o seduzido na direção de um lugar outro, a uma outra parte, em vista da qual a relação de sedução se realiza como uma relação íntima e pessoal<sup>341</sup>.

A dinâmica socrática é, essencialmente, uma *dinâmica de sedução*. O erotismo pelo qual Sócrates conduzia seus frequentadores até a excelência passava pelo detalhe de uma relação em que o seduzido não almeja senão alcançar o espaço mesmo em que Sócrates,

341 Cf. LIICEANU (2014, p. 11-25).



o sedutor, se encontra, e para o qual atraía por meio do desejo, através de sua atividade, os mais diferentes tipos de personalidade. Quando dissemos que ele inverte a relação erótica tradicional, ele o faz com essa intenção. Na *Apologia* de Platão, Sócrates chega a se referir aos que o imitam como a motivação que gerou a opinião de que ele havia corrompido os jovens filhos dos mais ricos. Acerca deles, contudo, os acusadores não sabiam dizer como Sócrates os ensinava (23c-d). Não sabiam porque não havia um saber a ser ensinado: a dificuldade em delimitar até onde Sócrates *corrompe*, quando se deseja dizer *seduz*, está em que a sedução, assentada no *éros*, é uma paixão sob o ponto de vista do seduzido, como vimos Alcibíades expressar, e como já dissera Górgias em defesa de Helena (*Elogio de Helena*, §19).

O caso de Alcibíades é recorrente entre os socráticos, e se pode tomá-lo aqui como uma ilustração dessa dinâmica – mesmo porque é em face do seu caso que uma defesa da imagem de Sócrates parece ter sido composta<sup>342</sup>. Do pouco que nos restou do diálogo *Alcibíades* de Ésquines, ficamos sabendo que o jovem, desejoso de ocupar o lugar mais nobre (*σπουδαιοτέρω*) a que se elevara o estrategista Temístocles, após vencer o poderoso Rei Xerxes com conhecimento (*ἐπιστήμη*) e saber (*φρονεῖν*), filia-se a Sócrates a fim de que ele o torne excelente em vista de tão valoroso modelo. Sócrates, contudo, mostrará que o vencedor de Salamina não foi capaz de alcançar o favor de seu próprio povo após tão grande vitória (ÉLIO ARISTIDES, frag. 9; SSR, VI.A.50). A obra de Ésquines parece começar com a refutação de Temístocles como sendo um modelo de justiça: não é justo se comportar com os pais como Temístocles fizera com os seus. O fragmento retirado do Papiro de Oxirrincos (1608 frag.1; SSR, VI.A.48) sugere, como se fosse um trecho de algum

342 A importância da figura de Alcibíades na caracterização da educação de Sócrates motivou diversos livros escritos pelos socráticos (além de Ésquines, Euclides, Antístenes, Fédon e Platão escreveram obras cujo título traz o nome do ateniense). Ver ainda a edição de JOHNSON e TARRANT (2012), com diversos estudos sobre a erótica da filosofia socrática vinculada a Alcibíades.



*élenkhos* socrático, uma conclusão negativa sobre Temístocles: tal como é necessário ser antes um ignorante em hípica para chegar a ser um conhecedor desta arte<sup>343</sup>, em matéria de *areté* deve-se, de igual modo, estar ciente da ignorância para chegar a ser excelente.

No caso de Temístocles, não se poderia esperar de um ignorante acerca da *areté* que ele lhe servisse de modelo. Alcibiades acreditou ser Temístocles um exemplo de excelência devido à sua vitória exemplar sobre os persas. Sócrates quer mostrar-lhe, porém, que um tipo como Temístocles, ainda que grande em esperteza, ignorava a si mesmo e, com isso, a justiça de seus atos. Não pôde vencer os *designios divinos* (θείαι μοίραι. ÉLIO ARISTIDES, *Contra Platão*, I.61-64; SSR, VI.A.50) junto ao seu povo com a mesma arte do *lógos* com a qual enganou o Grande Rei. O favor divino está ao lado do homem justo, e o homem erótico, ao voltar-se para o cuidado de si (ἐπιμελεία ἑαυτῶν), é o único capaz de, ao tornar os que o frequentam homens nobres e bons (καλοῖς ἀγαθοῖς), conduzi-los a serem semelhantes aos deuses (παρὰ τῶν θεῶν ὑπάρχειν. SSR, VI.A.50). Sócrates, como sendo um modelo de imitação diferente do oferecido por Temístocles, insiste em refutar Alcibiades para torná-lo melhor. A refutação, assim, é sua demonstração de amor.

T63. οὕτω Σωκράτης Ἀλκιβιάδην ἐκόλουε, καὶ δάκρυον ἐξῆγεν ἀληθινὸν ἐξελεγχόμενου καὶ τὴν καρδίαν ἔστρεφε.

Assim Sócrates continha Alcibiades, levando-o ao verdadeiro pranto quando refutado, reorientando com isso o seu coração. (ÉLIO ARISTIDES, *Sobre os quatro*, 576; SSR, VI.A.51)

*Éros* é a força que atrai, por discursos e por ações, de corpo e de alma, o homem à justiça e ao bem, e o faz por intermédio de alguém, de um outro que se impõe como exemplo desejável; é ele, portanto, o fundamento do *lógos* direcionado à educação. Não, porém,

<sup>343</sup> καὶ πότερο[ν ἄ-] φι[ππου]ς ἢ ἵππικο[ύς; ἄ-] ναγ[καῖο]ν μοι δοκεῖ ἀμού[σους] πρότερον κ[αί] ἀφίπ[που]ς.



de qualquer *lógos*: era por refutação que Sócrates intentava reorientar (ἔστρεψε, T63)<sup>344</sup> o coração entregue aos vícios de Alcibíades, levando-o às lágrimas em súplica para que o tornasse excelente (CÍCERO, *Disputas Tusculanas*, III.32.77-78; SSR, VI.A.52). Sócrates converte-se, pois, em modelo de excelência no qual o jovem desejará ardentemente transformar-se – embora o caráter vicioso de Alcibíades prevalecesse ao final, contra seu percurso erótico sob a influência de Sócrates.

O erotismo socrático parece explicar a própria relação de Ésquines com seu mestre. Bem mais conhecido, em sua época e no período que abrange o da segunda sofística, como logógrafo de estilo exemplar, seus escritos socráticos foram tidos, com certa suspeita, ou como roubados de Sócrates ou como plagiados de alguém, tamanha a eficiência daquilo que Diógenes Laércio dirá ser *o caráter socrático modelado em seus textos* (τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι; DL, II, 61). A figura de Ésquines, cuja pobreza tornara-o alvo da troça que o fazia descender de um suposto salsicheiro de nome Carino, devia soar imprópria aos que observavam a nobreza de seus textos. Esta nobreza, tal como a de Sócrates, encontrava-se na alma. O próprio mestre não recusou isto que o jovem lhe tinha a oferecer: por não ter dinheiro algum, Ésquines doa a si mesmo, ao que Sócrates constata ser aquilo o que ele poderia lhe oferecer de melhor.

T64. Αἰσχίνου δὲ εἰπόντος, «πένης εἰμι καὶ ἄλλο μὲν οὐδὲν ἔχω, δίδωμι δὲ σοι ἑμαυτόν.» «ἄρ' οὖν,» εἶπεν, «οὐκ αἰσθάνη τὰ μέγιστα μοι διδούς;»

Quando Ésquines disse: “sou pobre e não tenho nada, entrego a mim mesmo a ti”, ele [Sócrates] replicou: “Não te dás conta de que me entregas o mais importante?” (DL, II.34; SSR, VI.A.6 I.D.1)

344 O verbo “éstrepse” nos lembra aqui a figura de Estrepsíades, personagem de Nuvens, cujo nome brinca com a intenção de *reorientar-se* através do ensino socrático. Todo este parágrafo baseia-se nos seguintes fragmentos, referentes ao texto *Alcibíades* de Ésquines (SSR, VI.A.49-54).





T65. cui Socrates: “quidni tu” inquit “magnum munus mihi dederis, nisi forte te parvo aestimas? habebō itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi.” vicit Aeschines hoc munere Alcibiadis parem divitiis animum et omnem iuvenum opulentorum munificentiam.

E Sócrates: “certamente, me ofereces um grande presente, e tu lhe atribui pouco valor? Por isso, cuidarei para que voltes melhor do que quando o recebi”. Com essa oferta, Ésquines veio a superar Alcibíades, cuja mente e todo o esplendor da juventude eram tão grandes quanto a sua riqueza (SÊNeca, *Sobre o Benefício*, I.8.1-2; SSR, VI.A.6).

O mais importante para o mestre era o próprio aluno. É por isso que ele chegou a superar Alcibíades em toda sua exuberância, por haver oferecido a Sócrates aquilo que verdadeiramente torna o homem melhor. Isso é tão verdade no caso de Ésquines que seus textos traduzem uma espécie de temática unívoca, organicamente tecida, segundo o pouco que podemos saber, acerca da relação entre mestre e aluno em vista da educação para a *areté*. Vendo aí a primeira tentativa de elaborar teoricamente a atividade de Sócrates centrada na dinâmica erótica, Kahn dedicou ao socrático uma análise detalhada dos seus dois diálogos dos quais nos vieram mais notícias<sup>345</sup>. Essa unidade temática reverbera ainda em outras de suas obras, o que permitiu a Mársico<sup>346</sup> caracterizá-la segundo três tônicas principais: (a) a constante referência a fatos e personagens históricos ligados ao modelo de *areté*; (b) a tematização da justiça na relação entre pais e filhos; por fim, (c) a teia em que se relacionam as figuras históricas e o problema de saber quem é de fato *mestre* no que diz respeito à *areté*, e como esse ensino influi na relação de autoridade entre pais e filhos. Segundo o que é possível constatar, Ésquines esteve preocupado em justificar a erótica de Sócrates contra a acusação de corromper os jovens – que, como ele mesmo, haviam se aproximado do mestre

345 Para suas análises de *Alcibiades* e de *Aspásia*, ver KAHN (1994, p. 87-106).

346 Cf. MÁRSICO (2014a, introducción, 4.2, p. 100-109).



seduzidos por sua excelência. O próprio testemunho de Ésquines, por oposição ao de Alcibíades, parece servir para justificá-la.

O sedutor conduz o seduzido até onde ele se encontra, desde que o seduzido deseje tomar posse, almeje ser levado para lá onde se encontra o sedutor. A marca do saber socrático está na consideração desse anseio do outro pela *areté*: diferente do político, como Temístocles, cuja relação com o outro está fundamentada na persuasão, na melhor forma de, com o *lógos*, valer-se dos anseios do interlocutor em benefício próprio, o erótico faz atravessar o desejo de quem se lhe chega até um encontro consigo mesmo, cujo cuidado estabelece o fundamento ascensional até a *areté*<sup>347</sup>. Ésquines é socrático porque contemplou em Sócrates esse modelo de virtude, em ações e palavras, capaz de conduzi-lo ao aperfeiçoamento de si pela convivência apaixonada. Sócrates é erótico porque apresenta um saber que não se dá como um conjunto de princípios e receitas, mas como um caminho de atração que se vale do *éros* a ele devotado para forjar no seu amante o cuidado de si que conduz à *areté* (ELIO ARISTIDES, *Contra Platão*, I.62; *SRR*, VI.A.53). Segundo o texto de Élio Aristides, Ésquines e Platão haviam discordado em um ponto acerca do ensino erótico:

T66. οὐ χρῆ, φησί, θαυμάζειν, ὡ Πλάτων, εἴ τις καὶ τέχνην μὴ κτησάμενος οἴος τ' ἐστὶν ὠφελεῖν ἀνθρώπους. «πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν καμόντων ὑγιεῖς γίνονται οἱ μὲν ἀνθρωπίνῃ <τέχνῃ>, οἱ δὲ θεία μοῖρα. ὅσοι μὲν οὖν ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ, ὑπὸ ἰατρῶν θεραπεύομενοι, ὅσοι δὲ θεία μοῖρα, ἐπιθυμία αὐτοῦς ἄγει ἐπὶ τὸ ὄνησον.

Não é necessário admirar-se, Platão – disse ele –, se alguém que não possui técnica pode ser útil aos homens, “porque muitos enfermos saram, uns por uma técnica humana, outros por designo divino; quando se curam por uma técnica humana, são cuidados pelos médicos, enquanto os que curam por designos divinos, o desejo os conduz ao que lhes é mais proveitoso. (ELIO ARISTIDES, *Contra Platão*, I.62; *SSR*, VI.A.53)

347 Estamos a lembrar aqui aquela escalada erótica, proposta por Diotima, na direção da Beleza em si, como descrita por PLATÃO em *Banquete*, 205d-212a.



Se educar é tornar excelente, é possível fazê-lo tanto por técnica quanto por desígnio divino. É por esse motivo que Temístocles não servira como modelo, por haver desprezado esse último. Ao que parece, o texto acima indicaria que Ésquines reclama em Platão a mesma falta. Sócrates era o modelo *por excelência* pois nele havia ambos. O modelo socrático de educação aqui é muito próximo ao que Isócrates propusera (§12). Ésquines parece indicar, em sua obra, de que modo a força erótica poderia servir como uma terapia da alma, como a medicina era a do corpo. Está em jogo uma sedução que orienta o tornar-se melhor através do exercício mútuo do *lógos* – quer dizer, pela *diálexis*, enquanto processo de elocução e de refutação que livra a alma do seu pretensão saber para, a partir da constatação da ignorância, conduzi-la à *areté* pela busca. Era a isso que Sócrates dedicava sua atividade, defende Ésquines. O *lógos* em *diálogo*, por almejar, com a refutação, ser sedutor e não apenas persuasivo, sofrerá as injúrias de quem não se vê *atraído* por Sócrates, de quem acaba mesmo por odiá-lo pela refutação, como no caso de Anito<sup>348</sup>. A um interlocutor que não apresente o desejo (*ἐπιθυμία*) pela excelência, o discurso de Sócrates não soa senão incômodo; no pior dos casos, petulante, subversivo. A força erótica é a condição para que o *lógos* torne possível a condução à *areté*: o ensino de Sócrates não se estabelece como elaboração teórica, mas como um *exercício de amor*.

## §22. A FILOSOFIA NA ALCOVA

O segundo texto de Ésquines mais bem servido de informações à nossa disposição é seu diálogo *Aspásia*, cujo enredo procura saber qual mestre é capaz de tornar melhores os que lhe frequentam. De

348 Ver XENOFONTE (*Apologia*, 29-31).



fato, as notícias que possuímos indicam que Sócrates não entendia a relação mestre-aluno enquanto desprovida da filiação erótica fundada no tipo de virtude que o mestre possui e que o aluno deseja: a menção feita por Máximo de Tiro propõe o papel de alcoviteiro a Sócrates, quando ele sugeria mestres diferentes adequados a cada um segundo suas aspirações ao saber<sup>349</sup>. Sócrates, que parece ter frequentado Aspásia sem acreditar que isto seria indigno por se tratar de uma cortesã (*Dissertações Filosóficas*, XXXVIII.4, frag.19; SSR, VI.A.62), não chegou a se restringir a seus ensinamentos: teve ainda como mestres Diotima para o amor, Conno para a música, Eveno para a poesia, Isômaco para a agricultura e Teodoro para a geometria (MÁXIMO DE TIRO, *Dissertações Filosóficas*, XXXVIII.4, frag.23; SSR, VI.A.66). O ponto problemático está em saber de quem Sócrates havia tomado de fato lições sobre *tá erotiká*. Como visto, se Máximo menciona Diotima baseando-se provavelmente no *Banquete* de Platão, Ésquines propõe-nos Aspásia como figura central do erotismo socrático. Pode-se suspeitar que Platão haja posto Diotima em lugar de Aspásia a fim de substituir o espaço da alcova pelo sacerdotal. E a suspeita não seria pouco sugestiva<sup>350</sup>.

O diálogo começa quando Cálías, famosa figura do cenário ateniense<sup>351</sup>, conhecido por gastar sua riqueza tomando lições de sofistas da época, vai até Sócrates perguntar-lhe quem haveria de ser o melhor mestre para seu filho, Hipônico. A resposta de Sócrates surpreende: o nome de Aspásia como mestra aponta uma situação para a qual Cálías, ao que tudo indica, manifestou-se em termos de

349 Cf. MÁXIMO DE TIRO, *Dissertações Filosóficas*, XXXVIII.4; SSR, VI.A.62. Essa imagem aparece ligada ao Sócrates parteiro do *Teeteto* de PLATÃO, mas também à cena de Sócrates a oferecer conselhos amorosos a uma cortesã, em *Memoráveis*, III.11. Antístenes também foi visto como um alcoviteiro, segundo o relato de XENOFONTE (*Banquete*, 4, 60-62). Para as aproximações entre Aspásia e Diotima que aqui serão ressaltadas, ver KAHN (1994, p. 96-103).

350 De fato, PLATÃO relata algo parecido a uma convivência de Sócrates com Aspásia em seu *Menexeno*.

351 Ver acima (§3) o papel de Cálías na recepção em Atenas dos intelectuais sofistas.



pouca satisfação. Parece haver uma ironia latente aqui, como em outros escritos de Ésquines, e que reverbera por todo o diálogo até onde se pode prevê-la. Em reação ao descontentamento de Cálias, Sócrates não tomou por impróprio ouvir algo sério de uma *hetaira*, nem alimentou qualquer suspiro indecoroso pelo fato de um homem haver de tomar lições de uma mulher (παρ' ἑταίρας γυναικὸς οὐκ ἀπηξίου σπουδαῖόν τι ἀκούειν τῆς Ἀσπασίας. LUCIANO, *Sobre a dança*, 25; SSR, VI.A.62). Ao contrário, era junto às mulheres que o saber erótico de Sócrates fora obtido, enquanto modelo de educação filosófica. Tomar como modelo da filosofia a polêmica figura feminina de Aspásia era dignificar Sócrates pelo ridículo, exatamente como a comédia fizera, segundo Laércio (DL, II.27).

Levar a sério o ridículo foi uma lição que Aristófanes ensinara muito bem. Sócrates, para justificar sua indicação ao filho de Cálias, é irônico face à disposição do próprio pai: afinal, não era Cálias quem gastava seu dinheiro com os prazeres mais dissolutos, e com estrangeiros que diziam saber ensinar a *areté*? Por que não gastar com uma cortesã cuja educação lhe seria a melhor possível, exatamente pelo que ela tinha de melhor, ou seja, a lição do amor? Não seria nada ruim frequentar os dotes de Aspásia, porque em nenhum outro lugar seu filho teria uma educação mais excelente. Sócrates parece jogar com o poder que a figura de éros sugeria em seu tempo. A descrição que fará dos tipos de papéis que as mulheres podiam desempenhar no uso da força erótica revela uma ascensão que segue do erotismo usado para o domínio do outro até a condução erótica em direção ao melhor de si, como o diálogo *Alcibíades* de Ésquines já nos indicava (T61), e como Platão sugere pela sua descrição em graus do exercício erótico de Diotima no *Banquete* (205d-212a).

Vejamos os casos levantados por Sócrates. Os do primeiro tipo encarnam situações em que o éros está todo ele direcionado para o poder sobre outros. Rodogine, uma suposta rainha persa conhecida



por sua coragem e seu caráter temível, tinha sua figura entrelaçada ao fato de relaxar no cuidado pessoal quando soube de uma batalha, deixando por terminar suas tranças até que tivesse obtido a vitória almejada. Entoando libações pela conquista, ela anseia dominar os homens em batalha e não na sedução, pois não parece *amar ser amada* (ἐρᾶν τοῦ ἐρᾶσθαι. FILOSTRATO, *Imagens*, II.5; SSR, VI.A.63) por eles. Targélia de Mileto, por sua vez, era uma cortesã jônia que se entregava aos homens mais poderosos (τοῖς δυνατωτάτοις ἀνδράσι) entre os gregos e lhes frequentava por ser mulher de beleza nobre (τό τ' εἶδος εὐπρεπῆς γενομένη), dotada de graça e de esperteza (χάριν ἔχουσα μετὰ δεινότητος. PLUTARCO, *Vida de Péricles*, 24.3-4; SSR, VI.A.64) que a favoreceram inclusive junto ao rei persa. O que se constata, pois, no primeiro como no segundo caso é uma força erótica que almeja o poder sobre o outro, quer ela se realize pela dominação temível, quer pela sedução que ludibria. A presença de ambas na obra de Ésquines, ainda que prováveis figuras ficcionais, são degraus que preparam a atuação de Aspásia em sua própria erótica<sup>352</sup>.

Os exemplos do segundo caso inserem novos elementos: relativos à formação que com o *lógos* torna o homem amado pelo povo, os casos de Péricles (de quem ela foi mulher) e Lísicles (que teria casado com Aspásia após a morte de Péricles, mas que parece ser uma figura fictícia) são exemplos do poder político de Aspásia ao exercer, pela atração erótica no seio de uma relação mais íntima, uma educação voltada para a persuasão pública:

Τ67. καὶ τὸν Λυσικλέα ῥήτορα δεινότατον κατεσκευάσατο, καθάπερ καὶ Περικλέα δημηγορεῖν παρεσκεύασεν, ὡς Λίσχίνης ὁ Σωκρατικός ἐν διαλόγῳ Ἀσπασίᾳ

E educou Lisicles como um retórico muito habilidoso, da mesma forma que havia preparado Péricles para atuar na política, como está no diálogo *Aspásia* de Ésquines, o socrático. (Escólio a Platão, *Menexeno*, 235e VI.329; SSR, VI.A.66)

352 Cf. KAHN (1994, p. 96-97).



Encontra-se éros aqui pela primeira vez envolvido no fenômeno da educação: embora similar ao primeiro caso, em que se deseja o poder sobre os outros, a força erótica movimenta seus partícipes em um esforço para desenvolver o domínio do *lógos* como algo de valor. O papel do *lógos* depõe a favor de quem lhe domina o poder. No caso dos amantes de Aspásia, porém, o erotismo impeliu homens poderosos a ouvirem sua mulher não apenas no que diz respeito a aprender a falar, mas também a tomar conselhos em assuntos políticos (“[dotada de] agudeza para as coisas políticas”; ὀξύτητος εἰς τὰ πολιτικά: LUCIANO, *Imagens*, 17, frag.17; SSR, VI.A.60). Não por acaso, Lísicles, que sucedeu a Péricles na cama de Aspásia, obtivera lugar de destaque na *pólis* com sua união a ela. A força erótica entrelaça, aqui, os usos *privado* e *público* dos discursos.

É, contudo, no último tipo de atuação erótica da mulher que sua dinâmica encontra a forma mais elevada. Aspásia está, aqui também, situada como uma referência última – mas nos parecerá bastante apropriada, para lhe descrever essa sua atuação erótica, a expressão “a female Socrates”<sup>353</sup>: não se trata de ensinar a arte de persuadir a fim de dominar o outro, mas de conduzir por amor o outro ao melhor de si, à *areté*. Por certo, o exemplo de Aspásia aproxima-se do modo pelo qual Sócrates, como vimos, imaginava melhorar Alcibiades, *através do amor*. Mas essa não é a única semelhança: o caso será ilustrado pelo diálogo entre Aspásia, Xenofonte e sua esposa, que parecem estar com dificuldades para gerir a convivência de casal, na forma da conhecida *indução* socrática, um elemento de sua *diálexis*. A fonte para reconstruirmos esse diálogo está em Cícero, que traz o trecho como exemplo da educação socrática por indução (*Sobre a invenção*, I.31.51-53; SSR, VI.A.70):

T.68 “dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius habeat aurum, quam tu habes, utrum illudne an tuum malis?”

353 A expressão é apresentada por KAHN (1994, p. 101) como sendo uma frase de Hirzel citada por Dittmar.



“illud,” inquit. “quid, si vestem et ceterum ornatum muliebrem pretii maioris habeat, quam tu habes, tuumne an illius malis?” respondit: “illius vero.” “age sis,” inquit, “quid? si virum illa meliorem habeat, quam tu habes, utrumme tuum virum malis an illius?” hic mulier erubuit. Aspasia autem sermonem cum ipso Xenophonte instituit. “quaeso,” inquit, “Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat, quam tuus est, tuumne equum malis an illius?” “illius,” inquit. “quid, si fundum meliorem habeat, quam tu habes, utrum tandem fundum habere malis?” “illum,” inquit, “meliorem scilicet.” “quid, si uxorem meliorem habeat, quam tu habes, utrum <tuamne an> illius malis?” atque hic Xenophon quoque ipse tacuit. post Aspasia: “quoniam uterque vestrum,” inquit, “id mihi solum non respondit, quod ego solum audire volueram, egomet dicam, quid uterque cogitet. nam et tu, mulier, optimum virum vis habere et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam maxime vis. quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior neque femina lectior in terris sit, profecto semper id, quod optimum putabitis esse, multo maxime requiretis [, ut et tu maritus sis quam optumae et haec quam optimo viro nupta sit].”

Diga, esposa de Xenofonte, se tua vizinha tiver ouro melhor que o que tu tens, preferirás o dela ou o teu? – O dela, contestou. – Se tiver vestidos e outros adornos femininos de mais valor que o que tens, preferirás os teus mais que os dela? – Seguramente os dela. – Pois diga então, se ela tiver um melhor marido que o que tens, preferirás o teu marido ou o dela? Então a mulher ruborizou e Aspásia começou a falar com o próprio Xenofonte. – A ti pergunto, Xenofonte: se um vizinho tem um cavalo melhor que o teu, preferirás o teu cavalo ou o dele? – O dele, contestou. – E se ele tiver um campo melhor que o teu, qual campo preferirás ter? – O que é o melhor. – E se ele tiver uma mulher melhor que a que tu tens, preferirás a tua mulher? Então Xenofonte ficou calado e logo Aspásia falou: – Dado que ambos evitam me dar a única resposta que eu esperava escutar, vou lhes dizer o que cada um pensa. Tu, mulher, queres ter o melhor marido, e tu, Xenofonte, queres ter a mulher mais admirável. Por isso, a não ser que consigam que não haja na terra nem homem melhor nem mulher mais admirável, sempre vão querer sobre todas as coisas o que pensam ser o melhor, isto é, ser o marido da melhor mulher e estar casada com o marido mais excelente.





Aspásia, de acordo com essa reconstrução feita por Sócrates no diálogo de Ésquines, procede na condução ao melhor de si daquele que por amor se vê envolvido com o desejo pelo melhor. O éros, enquanto força de atração que une o casal, é usado pela mestra para conduzi-los em vista do mais desejável. A busca pelo melhor é, pois, uma força erótica: em éros está a encarnação do desejo que aproxima o homem do seu modelo de excelência. E para Sócrates, não parece haver melhor maneira de despertar a força erótica do que pelo *lógos* em *diálogo*.

Se compreendermos essas indicações com aquelas concepções trabalhadas no diálogo *Alcibíades*, perceberemos que, às várias faces da ação erótica da mulher, Ésquines acrescentou uma última, propriamente *socrática*, que não desprezaria as demais, mas as utilizaria como uma forma de conduzir ao melhor de si. É sedutor interpretar a sucessão dos discursos sobre éros no *Banquete* como a maneira de Platão ilustrar a mesma condução erótica, dos amores vulgares à excelência. As implicações prováveis que a leitura de Ésquines suscita em vista de uma profícua reinterpretação de passagens dos Diálogos platônicos é, no entanto, um trabalho a ser feito.

Podemos, com isso, retornar à proposta que indicamos. A defesa contra a acusação de Sócrates corromper os jovens que lhe frequentavam perpassa o traço erótico da relação de ensino por ele desenvolvida. Não é possível ser conduzido à *areté* sendo incapaz de se apaixonar por ela, e por Sócrates que a encarna. O primeiro degrau de quem se põe a buscar a excelência encontra-se no amor pelo homem excelente, neste caso, em ser fisgado física e espiritualmente, em atos e palavras, pelo desejo de cuidar de si a que Sócrates seduz e para o qual mostra o caminho. Sem esta homologia de desejos não há educação – não há, portanto, filosofia.

O encontro de Ésquines com Sócrates é prova deste erotismo educativo. Jamais tendo deixado a companhia de Sócrates (DL, II.60),



não teve uma escola e ensinava aqui e ali como Sócrates fizera<sup>354</sup>. Sua personalidade, porém, foi de natureza literária: compondo discursos de uma força persuasiva (ἀπιθής <ῖς> γράψαι, DL, II.62) digna de menção, alcançou uma nobreza em seus textos que certamente traduzia a nobreza amada no *éthos* de Sócrates. Para além disso, *éros* é apenas desejo de poder sobre os outros, é anseio por tomar a vida alheia como meio de satisfação física, e não como uma realização espiritual. Essa foi a lição que Alcibíades e Anito não puderam aprender.

Em suma, a literatura socrática de Ésquines procurou esclarecer o modo pelo qual se faz infundada a condenação da educação promovida por Sócrates como corruptora da juventude, porque ignora afinal o papel erótico da exortação do filósofo à melhor vida, o que leva a definir negativamente a filosofia com base naqueles que dela estavam ausentes por natureza. O apelo dos retóricos à figura de Alcibíades, como exemplo do perigo da filosofia, é prova da ignorância acerca dos fundamentos divino e humano do saber e da atividade socrática, que buscou atrair as almas para uma vida dedicada ao que há de mais valoroso. Se o exemplo de Euclides situa o Bem como finalidade da ação moral, toda ação precisa estar orientada pela busca em saber, a fim de poder alcançar o melhor. Mesmo se para Isócrates este saber era *opinião* e não *ciência*, o esforço em vista de um modelo indica a inspiração socrática pelo desejo erótico direcionado ao Belo. A sedução que movimenta a alma em direção ao bom e belo ocorre por meio do *lógos*, e nisso tanto Aristófanes, quanto Isócrates e Euclides, estavam de acordo. A contribuição que Ésquines confere ao socratismo faz traduzir a força do encanto socrático, e filosófico sobretudo, em seu apelo ao *éros* que movimenta a alma como a justificativa moral para a investigação e o ensino realizados pelo mestre condenado. A partir de Ésquines, acusar a filosofia de corromper a alma é, por definição, desconhecer a filosofia.

354 A referência de Laércio é tomada, para GIANNANTONI (1990, vol IV, p. 289), como um testemunho de ter sido Ésquines o mais fiel dos discípulos de Sócrates.



7

ARISTIPO  
DE CIRENE  
OU O PRAZER  
DE SER QUEM SE É

Valeu a pena? Tudo vale a pena  
Se a alma não é pequena

Fernando Pessoa

## §23. SÓCRATES ATRAI OS “CÃES”: ARISTIPO E O DOMÍNIO DE SI

Diógenes Laércio, por duas vezes, menciona o fato de Sócrates ter atraído estrangeiros para Atenas devido à fama (κατὰ κλέος Σωκράτους) de seus ensinamentos<sup>355</sup>. Aristipo, cujos indícios nos mostram ter sido ele professor já durante sua convivência ao lado de Sócrates, foi um desses casos: atraído pela fama de Sócrates, teria passado pelas etapas, segundo Gigon<sup>356</sup>, que são características da relação dos que se encontravam com o mestre: formando uma espécie de *esquema típico* o jovem, (a) ao encontrar Sócrates, (b) é levado por diversos modos a abandonar sua vida pregressa para (c) se dedicar à filosofia. Mais do que etapas, porém, esses três *acontecimentos*, digamos assim, formam no fundo um todo em si mesmo – com a ressalva de que nem todos os que encontravam e se enamoravam por Sócrates abandonavam *plenamente* sua vida pregressa. Os encontros com Xenofonte (DL, II.48), com Aristipo (DL, II.65) e com Fédon (DL, II.105) são tão emblemáticos quanto o de Platão (DL, III, 5), cada um a seu modo encontrando, pelo convívio com a atividade do mestre, a descoberta de sua própria filosofia. Vindo de Cirene para Atenas, Aristipo pôde com Sócrates descobrir

355 A primeira menção, feita durante a Vida de Aristipo (DL, II.65), é a única que se observa referida a um socrático (deveríamos esperar outra menção semelhante no caso de Euclides, mas sobre isso Laércio nada diz). A segunda menção ocorre durante a Vida de Antístenes (DL, VI.10), referindo-se aos jovens vindos de Pontos com quem Antístenes teria se aliado para exilar Anito e executar Meleto.

356 Para a descrição e discussão desse *esquema* apresentado no artigo de Gigon, ver GIANNANTONI (1990, Vol. IV, p. 142).



o meio pelo qual a filosofia o tornaria tão louvável quanto as palavras que a seu respeito foram ditas em juízo<sup>357</sup>.

A mudança da vida pregressa de Aristipo após o seu encontro com Sócrates, contudo, não parece ter sido completa, no que diz respeito à sua atividade de professor. Nesse ponto, Aristipo se aproxima de Antístenes, que fizera de seus alunos *coalunos* de Sócrates, bem como de Ésquines, que lhe era o mais afeito em meio ao círculo socrático (DL, II.60). Ésquines, como vimos, cobrava por suas lições de retórica, e a maneira pela qual diversos testemunhos mostram Aristipo justificando a cobrança pelas suas lições indica o quão virulento deve ter sido o ataque dos demais socráticos, sobretudo aqueles vindos de Platão e Xenofonte, e que situam a venda do saber como característica típica de sofistas. Em *Memoráveis*, por exemplo, costuma-se identificar a referência silenciada por Xenofonte como sendo dirigida aos da laia de Aristipo:

T69. ἀλλὰ Σωκράτης γε τάναντία τούτων φανερός ἦν καὶ δημοτικός καὶ φιλόανθρωπος ὢν. ἐκεῖνος γὰρ πολλοὺς ἐπιθυμητὰς, καὶ ἀστοὺς καὶ ξένους, λαβὼν οὐδένα πώποτε μισθὸν τῆς συνουσίας ἐπράξατο, ἀλλὰ πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ ὧν τινες μικρὰ μέρη παρ' ἐκείνου προῖκα λαβόντες πολλοῦ τοῖς ἄλλοις ἐπώλουν, καὶ οὐκ ἦσαν ὡσπερ ἐκεῖνος δημοτικοί· τοῖς γὰρ μὴ ἔχουσι χρήματα διδόναι οὐκ ἤθελον διαλέγεσθαι.

Sócrates, ao contrário, mostrava-se amigo do povo e dos homens. E, embora fosse procurado por muitos, conterrâneos e estrangeiros, nunca negociou sua companhia por qualquer salário; antes, a repartia com liberalidade a todos os seus. Alguns desses vendiam, aos outros, pequenas partes daquilo que recebiam de graça, sem serem populares como ele era, pois se recusavam a dialogar com quem não tivesse com o que lhes pagar. (*Memoráveis*, I.2.60)

357 “O logógrafo, que o defendeu e venceu, perguntou-lhe: ‘que benefício obtive de Sócrates?’, ao que Aristipo respondeu: ‘o bastante para que as palavras a meu respeito em teu discurso fossem verdadeiras’; πρὸς τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ λογογράφον δίκην εἰπόντα καὶ νικήσαντα, ἔπειτα φάσκοντα πρὸς αὐτόν, “τί σε ὤνησε Σωκράτης;”, ἔφη, “τοῦτο, τοὺς λόγους, οὓς εἶπας ὑπὲρ ἐμοῦ, ἀληθεῖς εἶναι.” (DL, II. 71).



O próprio Sócrates teria recusado certos agrados enviados por Aristipo, conta Diógenes Laércio, que numa ocasião lhe devolveu uma quantia elevada justificando ter seu *daímon* lhe impedido de a receber (DL, II.65). Em outro momento, Sócrates indagava o discípulo, surpreso ao ver sua riqueza: “De onde lhe veio tanto?”, “Do lugar de onde te veio tão pouco”, responde Aristipo (“πόθεν σοι τοσαῦτα;” “ὅθεν σοι τὰ ὀλίγα.” DL, II.80). Dentre as justificativas que apresentava, Aristipo indicou que devia receber para ensinar porque os alunos, sendo bons, aprendiam muita coisa; sendo maus, davam muito trabalho<sup>358</sup>; nos dois casos, o mestre é sempre muito exigido. Não obstante, se recebia algum valor era para fazer seus alunos reconhecerem no que deviam utilizar o dinheiro (DI, II.72)<sup>359</sup>. A sutileza dessas argumentações mostra de que modo havia em Aristipo, claramente, a intenção de subverter certa postura de *indiferença* frente ao dinheiro – que parece atribuir mais valor ao filósofo na medida em que ele despreze as riquezas, ou porque indignas de si (no caso de Antístenes, veremos), ou porque as possui sem com elas se preocupar (como no caso de Platão<sup>360</sup>) –, convidando seus alunos a que aprendessem o verdadeiro trato com as coisas de valor.

Mais ainda, pode-se dizer que tais argumentos destacam o esforço de Aristipo em desvincular sua vida com a riqueza de qualquer posicionamento político, como Xenofonte sugeria (T69) ao aproximar o não recebimento de dinheiro com certo valor *democrático* e *filantrópico* pretensamente defendido por Sócrates. Devido não só à cobrança por suas lições, mas também pela sua convivência junto à corte do tirano Dionísio I de Siracusa, a caracterização que dele se costuma fazer é a

358 ὁ αὐτός [scil. Aristippus?] ἔλεγε “μεγάλους δεῖ λαμβάνειν μισθοὺς μαθητῶν τοὺς διδασκάλους, παρὰ μὲν εὐφυνῶν ὅτι πολλὰ μανθάνουσι, παρὰ δὲ τῶν ἀφυνῶν ὅτι πολὺν κόπον παρέχουσι.” JOÃO DAMASCENO, II 13.145; SSR, IV.A.6.

359 Para uma reflexão acerca dos testemunhos de pagamento de lições como ressonância daquela indicação de Aristipo como sofista, ver GIANNANTONI (1990, Vol. IV, p. 143-5).

360 Cf. indicações sobre a riqueza herdada por Platão, no capítulo de Nails em BENSON (1993, p. 14-20).



de um Aristipo tomado por um “cão da corte” (ou *cão real*, βασιλικὸν κύνα. DL, II.66), na tentativa de vinculá-lo à vida dissoluta e decadente aventada pela tirania<sup>361</sup>. Daí a veicular a noção de um hedonismo vicioso como atributo da filosofia de Aristipo, não era preciso muito<sup>362</sup>. As indicações encontradas em Laércio, todavia, nos mostram o contrário de uma postura subserviente ao poder. A fim de adentrarmos os ditos e feitos de Aristipo com o intuito de compreendê-lo em sua realização filosófica, faz-se preciso ter em mente os objetivos que pretendiam alcançar aqueles que narraram os pontos mais importantes da vida do cirenaico, em especial no caso de Diógenes Laércio, que nos apresenta um conjunto mais amplo de notícias.

Jaeger fizera referência, em um ensaio seminal<sup>363</sup>, ao tipo de apresentação da vida dos filósofos que diz respeito não ao elemento doxográfico (por certo proveniente do *modus operandi* da escola peripatética já com Teofrasto), mas a um esforço de justificar a estranheza da figura do filósofo a partir de anedotas ou apotegmas que expressariam o ideal filosófico da *vida teórica*. Sobretudo para nós, modernos, parece problemática qualquer possibilidade de sabermos até que ponto tais anedotas, quase sempre triviais, poderiam interessar para uma compreensão da razão de ser da filosofia de Aristipo. Não podemos esquecer, porém, que, desde os estudos de Pierre Hadot, tornou-se perceptível o fato de que não há nos filósofos antigos a noção de uma proposta filosófica limitada a teses e doutrinas, porque estas faziam parte do gênero de vida a que o filósofo se dedicou, e que era o núcleo da sua atividade educadora. Mesmo em Hegel, que chegava a opor *modo de vida* e *filosofia* ao se referir ao cinismo, vemos que de Aristipo o que permanece de valor é o conjunto anedotário que

361 Numa troça sugestiva, porque nos chega dos lábios do mais conhecido cão filosófico, Diógenes, o cínico. Os dois cães parecem mesmo ter tido outras afinidades, como veremos nesta seção.

362 É o que Xenofonte fará, em um importante passo de *Memoráveis*, que veremos na próxima seção.

363 *Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida*, acrescido como apêndice à tradução e edição em espanhol da obra sobre Aristóteles de JAEGER (1946, p. 467ss).



ilustra de que forma os princípios de sua doutrina foram vivenciados como formação do seu pensamento (HEGEL, 1955, p. 120).

No procedimento adotado pelas *biografias* de Laércio, o elemento anedótico acompanha o doxográfico como duas faces de uma mesma moeda. O caso do filósofo cirenaico destaca-se entre os demais socráticos, contudo, porque encontramos em sua Vida um tratamento mais amplo dado às anedotas, ao passo que a doxografia diz respeito ao conjunto dos Cirenaicos e não propriamente a Aristipo – além de uma menção única e isolada de haver o socrático defendido que “o fim é o movimento suave que resulta em sensação” (Τέλος δ’ ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην. DL, II.85). Diógenes Laércio, com isso, parece indicar que a filosofia de Aristipo estaria realizada por sua vida ou, nas palavras de Hegel, *em seu caráter*<sup>364</sup>. No entender de Wolfgang Mann (1996), isso ocorre porque a vida de Aristipo em Laércio é não apenas um protótipo da vida filosófica, mas o modelo de como ela deve ser vivida, no entender de Laércio<sup>365</sup>. O próprio Diógenes indica sua intenção em uma espécie de introdução programática, logo após a seção dedicada aos dados acerca do nascimento de Aristipo e imediatamente antes do conjunto anedotário que seguirá.

Τ70. Ἦν δὲ ἰκανὸς ἀρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἀρμόδιως ὑποκρίνασθαι διὸ καὶ παρὰ Διονυσίῳ τῶν ἄλλων εὐδοκίμει μᾶλλον, αἰεὶ τὸ προσπεσὸν εὖ διατιθέμενος, ἀπέλαυε μὲν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων ὅθεν καὶ Διογένης βασιλικῶν κῦνα ἔλεγεν αὐτόν. ὁ δὲ Τίμων παρέφαγεν ὡς θρυπτόμενος, οὕτωςί πως εἰπῶν ὀϊά τ’ Ἀριστίππου τρυφερῆ φύσις ἀμφαφώντος ψεύδη.

364 É bastante similar ao caso de Aristipo o catálogo, em Laércio, da Vida de Diógenes o cínico, a que MÁRSICO se referiu em sua obra (2014a, p. 173, n. 250) ao indicar em nota o estudo de Narcy, que postula uma fonte única para as duas Vidas construídas por Laércio, tendo em vista as anedotas repetidas que foram atribuídas a um e a outro. Dentre os socráticos, contudo, o caso de Aristipo se destaca, pelo tipo de construção centrada sobretudo nas anedotas que denunciam sua *agogé*. Ver também GOUIRAND (2005, p. 79).

365 Cf. MANN (1996, p. 99-105).





[Aristipo] podia adaptar-se com desenvoltura a lugares, momentos e pessoas, e desempenhava adequadamente seu papel em todas as circunstâncias. Por isso era mais apreciado por Dionísio que os outros, pois sempre se adaptava bem ao que lhe sobrevinha. Ele fruía o prazer pelas coisas presentes, e não se penalizava a fim de fruir coisas que não estavam presentes. Por essa razão, Diógenes chamou-o 'cão da corte'. Tímon o criticava mordazmente por sua devassidão dizendo assim: 'Eis a natureza luxuriosa de Aristipo, que distingue pela sensibilidade a coisa falsa'. (DL, II.66)

Segundo esta indicação, recai sobre Aristipo uma capacidade de adaptação, de agir adequadamente (ἀρμοδίως) diante das situações diversas (e adversas), numa adaptação que encontrava valor à medida que Aristipo tornava as situações favoráveis ao prazer que podiam oferecer para si no momento em que as fruía. Poderíamos dizer, assim, que Aristipo orientava-se pelo prazer (ἡδονή) como um tipo de *critério* pelo qual as situações se lhe faziam favoráveis. O termo κριτήρια aparece sobretudo quando as fontes pretendem discutir a epistemologia dos Cirenaicos (em Sexto Empírico), e veremos de que forma se poderia imputar a Aristipo algumas dessas teses epistemológicas. Antes, faz-se preciso avaliar o anedotário reunido por Laércio, pois ele nos permite verificar de que modo as ações do filósofo refletem o que eu gostaria de indicar como sendo o núcleo de sua filosofia – a ἐγκράτεια, conceito tipicamente socrático para o domínio das paixões no agir, concebida por Aristipo, segundo Laércio, como um *manter-se inabalável às circunstâncias*, o que lhe conferia então certa *liberdade* para poder lidar com pessoas e com situações de modo a se realizar tendo em vista não a privação, mas o deleite. Por certo, para a postura ética na filosofia, *enkráteia* e *eleuthería* eram noções que constantemente apareciam e se mantinham coimplícadas à figura do



sábio em geral<sup>366</sup>, e que no caso de Aristipo estão determinadas pela perspectiva da *hedoné*.

Deveríamos imaginar que essa sua capacidade ou habilidade lhe fora obtida por meio da educação junto a Sócrates, como ele mesmo afirmou (DL, II.80)<sup>367</sup>. A confiança que Aristipo demonstrava ao lidar com pessoas e com circunstâncias diversas ressoa a disposição do mestre para o exercício da filosofia *no diálogo*, ressonância encontrada no testemunho de outros socráticos, e que lhe era tão exemplar a ponto de nenhuma morte ser mais desejável, diz o cirenaico, que a forma pela qual o mestre havia morrido<sup>368</sup>. É de se imaginar que a atração de Aristipo por Sócrates o levasse à imitação daquilo que só é possível aprender por atração erótica pelo modelo, e não por palavras<sup>369</sup>. Podemos dizer, desse modo, que o material reunido por Laércio (II.66-83) corresponde ao que ele testemunha por ser a vida filosófica que a tradição vinculou a Aristipo – e isso é fundamental para

366 Cf. HADOT (2004, p. 313-318). Vale notar a aproximação que Hadot indica entre tais conceitos-chave da ética do sábio e o modo de ser da filosofia iniciada por Sócrates, além de valer-se de Horácio (Odes, III, 3.1-8) para modelar a figura do sábio como uma espécie de *núcleo de liberdade indomável* (p. 317), aquele que se mantém firme em suas resoluções.

367 MANN (1996, p. 111-12) tentou estabelecer ao menos três pontos de contato entre Sócrates e Aristipo, no que se justificaria ter este aprendido sua *enkráteia* com aquele: (i) segundo o modo pelo qual Sócrates se esforçou por realizar-se como um filósofo “whose life was meant to be a radical challenge”; (ii) segundo a tese que Sócrates parece ter defendido (o exemplo do *Protágoras* de Platão, 345e) acerca da *akrasía*, fundamentada sobre a impossibilidade de se agir contrário ao que se entende por ser o bem, e este se apresentar ligado ao prazer; (iii) segundo a perspectiva de que as ações de Sócrates lhe serviam como modelo para uma falta de medo de certos poderosos e da morte. Se tais pontos podem ou não aproximar Aristipo de Sócrates, a mim é já suficiente verificar de que modo as anedotas sobre a Vida do cirenaico apresentam o que, em seio socrático, chamou-se de domínio de si, *enkráteia*. Ver TSOUNA (1998, p. 141).

368 DL, II.76. A passagem é sugestiva tendo em vista a pretensa ausência de Aristipo durante os momentos finais de Sócrates (relatada no *Fédon*; cf. acima §13) pois descreve o caso de alguém que perguntou a Aristipo o modo como Sócrates havia morrido, ao que o socrático lhe asseverou: “*tal como eu desejaria*” (“ὡς ἂν ἐγὼ εὐξαίμην.”). Sobre essa possível calúnia no *Fédon*, ver adiante sobre seu caso com Laís (p. 214).

369 Vimos de que forma o tipo de educação provocado por Sócrates viu-se centrada na questão erótica, durante nosso estudo sobre Ésquines (§21), e como Aristipo esteve pessoalmente comprometido com a imitação de Sócrates (§15). Essa era a mesma *educação pelo exemplo* que Isócrates propôs (§11), sem dar ênfase ao traço erótico que em Sócrates se destacava.



entendermos aquilo que diz respeito mais propriamente ao socrático no conjunto das doutrinas atribuídas aos Cirenaicos. A exposição de Laércio explicita de que modo a vida de Aristipo pôs em prática as concepções apresentadas na sua nota introdutória e programática. Afinal, o esquema da apresentação parece construído para oferecer um panorama das situações nas quais Aristipo melhor representava sua postura filosófica.

É em sua presença na corte de Dionísio que vemos alocadas muitas das cenas nas quais Aristipo, ao representar sua *enkráteia*, angariou as principais críticas dirigidas contra ele, dentre as quais uma denúncia de haver trocado Sócrates pelo luxo palaciano, ao que o filósofo rebateu num jogo de palavras intraduzível: “Ora, fui até Sócrates para me educar, e até Dionísio, para me divertir” (“ἀλλὰ πρὸς Σωκράτην μὲν,” εἶπεν, “ἤλθον παιδείας ἔνεκεν, πρὸς δὲ Διονύσιον παιδιᾶς”. DL, II.80). Essa disposição de espírito para a diversão, que se vincula ao seu interesse pelo prazer, era tão notória que o próprio Dionísio, certa vez, pegou-se surpreendido: ao permitir-lhe escolher uma dentre três cortesãs, Aristipo saiu com as três, justificando não haver sido Páris muito feliz quando teve de escolher apenas uma. Laércio, no entanto, completa a notícia dizendo ter Aristipo dispensado as três logo à saída, pontuando que “ele chegava a extremos no escolher e no desprezar” (οὕτως ἦν καὶ ἐλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι πολὺς. DL, II.67). Os extremos, porém, não nos indicam aqui senão a liberdade pela qual ele podia seguir de um a outro. O “cão da corte” sabia dosar regalos e migalhas com a desenvoltura de um Diógenes, o cão por excelência – aquele mesmo que Platão, segundo Laércio, dissera não passar de um “Sócrates enlouquecido” e que assemelhava sua maneira de viver à de Hércules, “que preferia a liberdade a tudo o mais” (μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων, DL, VI.71). Talvez tenha sido o faro de Platão que o levou a reconhecer em ninguém, exceto em Aristipo, a capacidade de se valer ora de túnicas, ora de farrapos (DL, II.67), indicando um tipo



de compreensão filosófica da *liberdade* distinta da que preconizava o cínico, porque não se privava do luxo e da luxúria.

A convivência de Aristipo na corte do tirano de Siracusa parece corroborar essa compreensão. Em princípios do século IV a.c., alguns dos socráticos recém-exilados após a morte de Sócrates estiveram presentes na Sicília, não se sabe ao certo se devido a algum convite da parte do tirano ou por motivação dos próprios socráticos. Conhecemos o lado platônico da história pelo relato de *Carta VII*, mas vale a pena observar de que modo Platão teve que dividir as atenções de Dionísio com socráticos como Ésquines e Aristipo à época de sua primeira viagem à Sicília. Pelo que ficamos sabendo, Platão concebia que só era possível às cidades curarem-se de suas perversões se os que verdadeiramente filosofam chegassem ao exercício do poder político, ou que aqueles que o exercem passassem a filosofar (*Carta VII*, 326a-b). Esta, que é uma tese central para sua *República*, parece ter orientado a participação de Platão na corte do tirano (também em suas outras duas viagens já no reinado de Dionísio II, ainda que motivadas por outras circunstâncias). O perigo de atuar junto à tirania vinha atrelado à visão negativa que ele nutria sobre os costumes dissolutos e a dita *vida feliz* (βίος εὐδαιμών) ali louvada, e a tradição parece ter querido reforçar esse risco ao mencionar que Platão teria sido preso e vendido como escravo ao mostrar que de nada valia o poder tirânico sem a excelência<sup>370</sup>. Feliz lhe fora, tão-somente, ter conhecido Díon, o discípulo e amante que fez Platão retornar outras duas vezes a Siracusa e com o qual manteve uma proximidade por longos trinta anos.

Só mesmo aos olhos de Aristipo a *vida feliz* daquele lugar parecia atrativa. A presença de Platão à corte faz repercutir testemunhos que apontam sua divergência com os dois outros socráticos. Conta-se que Ésquines, devido à necessidade (presume-se que seja econômica),

370 DL, III.19. Levantou-se dúvidas sobre esse acontecimento, que em *Carta VII* sequer é mencionado. Para uma análise sobre o caso e as outras duas viagens de Platão, ver RIGINOS (1976, p.70-85).



chegou à corte do tirano “a quem dedicou alguns diálogos e de quem recebeu presentes” (δόντα δέ τινας τῶν διαλόγων δῶρα λαβεῖν, DL, II.61). Na ocasião, Ésquines fora rejeitado por Platão, sendo acolhido por Aristipo, de quem é apresentado como muito próximo, apesar das notícias de desentendimentos entre eles: num dos casos, ao que parece iniciado por Ésquines, Aristipo toma a iniciativa do brinde para reatar os laços da amizade e Ésquines, sendo mais novo, reconhece a ação de Aristipo como melhor: “tens razão, és um homem muito melhor do que eu, pois eu fui o iniciador da querela e tu tomaste a iniciativa da amizade” (“εὐλόγως εἶπας, ἐπεὶ πολλῶ μου βελτίων ὑπάρχεις· ἐγὼ μὲν γὰρ ἔχθρας, σὺ δὲ φιλίας ἄρχεις”, DL, II. 83). Os relatos da Carta Socrática XXIII (arrolada no conjunto das cartas escritas para retratar cenas do grupo dos discípulos diretos de Sócrates) mostra, ainda, certa intervenção de Ésquines frente ao jogo de disse-me-disse a que se submetiam Platão e Aristipo, com o intuito de agradarem o tirano, reclamando-lhes o ridículo da conduta diante dos que os reputavam por sensatos (SSR, IV.A.22). Afora o fato de a cena ter sido ou não verdadeira, fica-se no mínimo com a notícia de que parte do imaginário alimentado sobre o grupo socrático séculos depois ainda considerava a atmosfera de disputa em torno das atenções e dos favores de Dionísio, notícia significativa para se entender os desdobramentos do socratismo<sup>371</sup>.

Não obstante, os testemunhos muitas vezes destacam que, para Aristipo, todas as situações eram momentos para exercer o controle de si, obtido através de um *situar-se a meio-termo entre extremos*. Foi com uma educação desse tipo que fez de sua filha Arete uma filósofa de valor (para além do próprio nome), “exercitando-a para desprezar o que é excessivo” (συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι. DL, II.72). Perante Dionísio, numa corte dada a excessos de toda ordem, Aristipo pôde melhor provar seu valor – em ambos os sentidos de

371 Sobre isso, ver MÁRSICO (2014a, FS 391, p. 152) e (2012, p. 177-79).



*provar*. Instado pelo tirano a que discorresse sobre sua filosofia, ele ponderou: “ridículo seria se tu aprendesses de mim a arte do falar e quisesses me ensinar quando devo dizer” (“γελοῖον εἰ τὸ λέγειν μὲν παρ’ ἐμοῦ μανθάνεις, τὸ δὲ πότε δεῖ λέγειν σύ με διδάσκεις”. DL, II.73). Isso aproxima Aristipo e Ésquines como mestres da arte do discurso, e os diferencia dos interesses educacionais de Platão. Naturalmente, não se esperaria de Dionísio que permanecesse impassível a tais provocações: ainda que demonstrasse simpatia e condescendência com Aristipo, chegou a cuspir-lhe a face (DL, II.67), a trocá-lo de lugar à mesa durante um jantar (DI, II. 73), e mesmo a tomá-lo por escravo, já que ali insistia em negociar com um tirano (DL, II.82). Em todas essas investidas, como se o tirano desejasse mesmo pô-lo à prova, a ênfase da postura de Aristipo recai em seu domínio de si: “melhor que o dinheiro pereça por causa de Aristipo do que Aristipo por causa do dinheiro” (ἄμεινον ταῦτα [τὸ χρυσίον] δι’ Ἀρίστιππον ἢ διὰ ταῦτα Ἀρίστιππον ἀπολέσθαι. DL, II.77). Desse modo, pôde muito bem responder ao tirano contra a tentativa de caracterizá-lo como um escravo, citando Sófocles: “Não se sai escravo, se chega livre” (οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλη. DL, II.82, SÓFOCLES fr. 789). É próprio ao cão saber escolher seu dono, e nem Platão negaria que há no cão certa natureza filosófica (*República*, 376a-b).

As notícias que nos testificam a relação entre Aristipo e Laís servem, também, como exemplo para avaliarmos até onde as indicações introdutórias de Laércio podem auxiliar a identificação de princípios em meio às anedotas sobre Aristipo. Laís, ficamos sabendo, era a mais famosa cortesã (ἑταῖρα) de Corinto, da qual o filósofo fizera-se apaixonado, com ela convivendo durante anos sob as injúrias constantes de seus detratores. Na verdade, Aristipo parece ter dedicado algum apreço pela convivência com cortesãs. Laércio apresenta-nos duas situações ilustrativas: na primeira delas, um jovem do grupo que o seguia corou ao vê-lo entrar na casa de uma cortesã, ao que Aristipo lhe disse “difícil não é entrar, mas não conseguir sair”



(οὐ τὸ εἰσελθεῖν χαλεπὸν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξελθεῖν. DL, II.69). Na outra situação, a uma cortesã que lhe dissera estar grávida, ele rebateu dizendo não poder estar mais certa quanto a isso do que estivesse se, ao correr em um campo de junco, dissesse qual junco lhe feriu os pés. Esta referência de Laércio prossegue mostrando que, a alguém que o censurara por rejeitar um filho, Aristipo não fez maior caso, dizendo-lhe que também o escarro e o piolho provêm de nós, mas os jogamos fora por serem inúteis (ἀλλ' ἀχρεῖα ὄντα ὡς πορρωτάτω ρίπτοῦμεν. DL, II.81).

O teor das alegações, suspeitamos, mostra que o prazer almejado por Aristipo reunia, contra si, a acusação de *instrumentalizar*, digamos assim, suas relações pessoais. Com isso, podemos entender o que ele desejava expressar ao dizer que o fim (*télos*) é a sensação de prazer (DL, II.85): se fruir o prazer é a finalidade do que se faz, não há de importar os *meios* utilizados para alcançá-lo. Com Laís não parece diferente. Ainda que Aristipo estivesse enamorado, não tardou em censurá-la, quando ela disse não o amar, através de um gracejo que revela a distância que ele imaginava possuir frente à paixão: também o vinho e o peixe não me amam, mas deles me valho com prazer (τὸν οἶνον οἶεται καὶ τὸν ἰχθῦν μὴ φιλεῖν αὐτόν, ἀλλ' ἡδέως ἐκατέρῳ χρήται. PLUTARCO, *Sobre o amor*, 4.750d-e; SSR<sup>372</sup>).

Dada a defesa de uma vida sem contenções por parte do filósofo cirenaico, seu esforço em manter-se livre em meio à paixão faz ressaltar a capacidade de não se deixar perder pelas circunstâncias, mas também de não perder a oportunidade do prazer. Para manter-se a si mesmo sem se perder Aristipo não pode estar identificado com Laís, mesmo que a amasse, pois o fim de suas ações era o prazer que ao seu lado ele poderia obter. Hadot já havia indicado de que maneira a figura do

372 A meu ver, parece existir uma afinidade irresistível entre *domínio de si e indiferença* – indiferença que a estética de Bernardo Soares, um dos pseudônimos de Fernando Pessoa, sintetizou de modo, eu diria, profundamente cirenaico: “Saber, com um imediato instinto, abstrair de cada objecto ou acontecimento o que ele pode ter de sonhável, deixando morto no Mundo Exterior tudo quanto ele tem de real — eis o que o sábio deve procurar realizar em si próprio” (PESSOA, 1982, p. 358).



sábio estava composta pela autossuficiência, pela imperturbabilidade e pelo domínio de si, que lhe permitia permanecer o mesmo em sua alma, apesar das circunstâncias<sup>373</sup>. Para os Cirenaicos de modo geral, ainda veremos, o ideal de felicidade situava-se exatamente no ideal do sábio – aquele que, não podendo viver a totalidade da vida em prazer, vivia prazerosamente a maior parte do tempo (DL, II.91).

Tendo em vista o prazer que as situações podiam lhe oferecer, a oportunidade de fruí-las no presente, como indicou Laércio na nota introdutória, favorecia a que não lhe importassem o futuro, nem o passado. Aristipo chegou a disputar a atenção de Laís com outros de seu tempo, inclusive com Diógenes, o cínico, que segundo Ateneu era o interlocutor desta cena e que nos mostra de que modo Aristipo entendia servir-se de Laís para o seu prazer:

T71. πρὸς τὸν αἰτιώμενον ὅτι ἑταίρα συνοικεῖ “ἄρά γε,” εἰπεῖν [scil. Aristippum], “μή τι διενέγκαι <ἄν> οἰκίαν λαβεῖν, ἐν ἧ πολλοὶ ποτε ὄκησαν ἢ μηδεῖς;” εἰπόντος δὲ οὐ· “τί δὲ πλεῦσαι ἐν νηϊ ἢ μυριοὶ ποτὲ ἐνέπλευσαν ἢ μηδεῖς;” “οὐδαμῶς.” “οὐδ’ ἄρα γυναικί,” ἔφη, “συνεῖναι ἢ πολλοὶ κέχρηται ἢ μηδεῖς.”

A quem o acusara porque vivia com uma cortesã, disse Aristipo: “acaso haveria diferença entre estar numa casa em que antes viveram muitos e uma em que não viveu ninguém?” O outro lhe disse que não, e ele respondeu: “E haveria diferença entre navegar num navio no qual antes navegaram muitos e no qual não navegou ninguém? Desse modo, não há diferença entre conviver com uma mulher a que muitos frequentaram e com uma que ninguém frequentou” (DL, II.74).

Segundo o próprio Ateneu, Aristipo passava dois meses por ano em Egina com Laís (ATENEU, XIII, 588e-f; SSR, IV.A.92) – não por acaso, a cidade na qual Platão diz no *Fédon* estar Aristipo de viagem, sugerindo claramente que ele havia preferido deitar-se com

373 Cf. HADOT (2004, p. 314-15).





Laís a despedir-se do mestre<sup>374</sup>. Fato é que a maneira pela qual o filósofo de Cirene atuava em vista de realizar seu autodomínio estava antes em enfrentar as (e não em fugir das) situações de perigo para a alma: ainda que estivesse apaixonado, fazia questão de mostrar que era ele quem possuía Laís sem ser por ela possuído. O passo completo é elucidativo: “posso [Laís], mas não sou possuído; abster-nos dos prazeres não é o melhor, porém dominá-los e não sermos prejudicados por eles” (ἔχω ἀλλ’ οὐκ ἔχομαι ἔπει τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι. DL, II.75).

Em Estobeu, esse domínio dos prazeres se clarifica por meio de uma analogia precisa: “domina o prazer não aquele que o evita, mas aquele que o utiliza sem ser por ele arrastado. Do mesmo modo, domina o barco e o cavalo não aquele que não os utiliza, mas aquele que os leva aonde quer” (κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ’ ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκφερόμενος δέ ὡσπερ καὶ νεὸς καὶ ἵππου οὐχ ὁ μὴ χρώμενος, ἀλλ’ ὁ μετὰ γων ὅποι βούλεται. ESTOBEU, III.17.17; SSR, IV.A.98). Não se pode evitar encontrar aqui como que condensada a educação (παιδεία) aristipiana, que forja sua *enkráteia* em meio à diversão (παιδιᾶ), já que não há domínio longe do que precisa ser dominado. A liberdade permite que o filósofo se realize exatamente quando posto diante das situações que favorecem o prazer. Isso nos lembra da oportunidade em que Sócrates, quando questionado por alguém sobre como suportava sua mulher Xantipa, havia oferecido em resposta uma analogia similar, pois domar a mulher violenta como os cavaleiros domam seus cavalos fogosos é poder “facilmente dominar os demais” (ῥαδίως τῶν ἄλλων περιγίνοντα. DL, II.37).

374 PLATÃO (*Fédon*, 59b-c); DL, II.65. As razões da suspeita aparecem mais à frente em DL, III.36, ao mostrar que Platão havia dito estar Aristipo bem próximo de Atenas no dia da morte de Sócrates, mesmo assim preferindo deixar-se ficar em Egina, ao que tudo indica com Laís, a cortesã com a qual vivia. Ver acima (§13).



## §24. A EPISTEMOLOGIA DOS PRAZERES

Precisamos agora entender de que maneira o domínio das paixões se realiza na liberdade de poder valer-se do prazer desejado, em vista do qual Aristipo sempre se adaptava bem ao que lhe sobrevinha. O prazer buscado pelo cirenaico é mencionado em vista de *coisas presentes*, e a crítica satírica do céptico Tímon (T70) sugeria-nos não apenas a aplicação mais apropriada do prazer desejado por Aristipo como de ordem sexual<sup>375</sup>, mas também indica que havia, por parte de Aristipo, certa vinculação entre o prazer desejado e a busca por saber distinguir ao menos o prazer falso do verdadeiro – referência que aproxima sua ética de sua epistemologia. Se o conjunto dessas indicações estiver correto, algo das muitas teses apresentadas na doxografia dos Cirenaicos pode ser assumido não só como tendo inspiração em Aristipo, mas sendo provavelmente de sua autoria.

A título de oferecer um conjunto de trabalhos recentes dispostos a reavaliar as contribuições de Aristipo e dos Cirenaicos como genuinamente filosóficas, em face da recusa ou do descaso em compreendê-las desse modo, tal como se viu em boa parte dos estudos sobre essa tradição, sugiro nos guiarmos pelos recentes estudos de Tsouna (1998) acerca das doutrinas epistemológicas desenvolvidas pelos Cirenaicos; pelo de Lampe (2015), que pretende ser um necessário complemento ético ao enfoque epistemológico de Tsouna; e de Zilioli (2015) acerca dos temas principais desenvolvidos pela escola de Aristipo. Os artigos de autores como Irwin (1991) e Mann (1996), e os comentários de Giannantoni (1990) servirão como interlocutores para nossa compreensão não das doutrinas cirenaicas, mas do que nos interessa propriamente: a filosofia de Aristipo como uma realização socrática.

375 Relacionado ao luxurioso pelo termo *τρυφερή*, e que traz uma noção de suavidade e de esperteza que se poderia aproximar do nosso termo *malemolência*.



Parece que a postura de autodomínio do filósofo cirenaico decorre tão-somente de seu modo de agir (της ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου. DL, II.86). Para Laércio, nesta ἀγωγή se percebe o núcleo comum das teses e doutrinas defendidas pela escola cirenaica – o que nos indica que em Aristipo não se encontraria uma *sistematicidade* da doutrina sobre o prazer, mas uma inspiração exemplar que seria depois aprofundada pelos Cirenaicos. É claro que essa tradição aprofundou posturas e teses de maneiras diversas a partir do núcleo comum relacionado ao prazer como uma finalidade ética, mas o ponto importante está exatamente, como destacou Tsouna (1998, p. 3; 53), na finalidade *ética*, e não em um interesse *epistemológico* precípua. É por isso que os testemunhos insistem em destacar, como fez Sexto Empírico, que os Cirenaicos só aceitavam a parte ética da filosofia, desprezando como inúteis a física e a lógica (*Contra os Professores*, VII.15; SSR, IV.A.168). Nas palavras de Lampe:

Este 'projeto ético' é uma vida organizada em torno das ações guiadas pela verdade acerca do prazer e da dor. A epistemologia cirenaica está focada, por isso, em demonstrar essa verdade e em distingui-la daquele acesso epistêmico inferior que temos para todas as outras fontes de orientação em ações e precauções. De fato, nenhuma das divisões maduras da filosofia dos Cirenaicos corresponde ao que chamamos epistemologia. (2015, p. 26)

Do ponto de vista ético, portanto, evitar as situações era desconhecer o modo de ser adequado ao tipo de domínio que torna a alma excelente, do mesmo modo que um sapateiro não poderia se dizer excelente se evitasse a construção de sapatos. Mais ainda, fica claro que para Aristipo a vida humana se encontra condicionada pelas circunstâncias, estando os prazeres e as dores para além dos instintos bestiais a serem evitados e reprimidos<sup>376</sup>, porque o território

376 Por exemplo, como opinaram Cícero (*Sobre os fins*, II.13.39-41; SSR, IV.A.185) e Lactânio (*Instituição Divina*, III.8.6-10; SSR, IV.A.193), este chegando a propor a remoção do nome de Aristipo de entre os filósofos e da comunidade humana, por ele haver se comparado ao gado (SSR, IV.A.195).



apropriado para que seja possível desenvolver a excelência humana. A ênfase nos prazeres recai exatamente sob a preferência humana que busca o melhor ao agir, um bem que se traduz no prazer como critério para o que pode realmente significar a vida boa e feliz. Não por acaso, Aristipo busca os prazeres no tempo presente, no qual a sua boa disposição (εὐθυμίας) pode se realizar, já que não vale a pena sofrer pelo que passou ou ansiar pelo que virá (ATENEU, XII.544a-b; SSR, IV.A.174). Isto nos sugere que Aristipo entendia o mundo como fluxo de oportunidades para fruir o prazer e evitar a dor. Saber lidar com as circunstâncias adaptando-se bem a elas era condição para uma vida feliz, prazerosa pela maior parte do tempo.

No entanto, são os Cirenaicos quem desenvolverão com mais propriedade a noção de uma vida feliz baseada na busca do prazer e na rejeição da dor. Antes de adentrarmos no que seria o corpo doutrinário partilhado em comum pela escola cirenaica, voltemos à sentença que Laércio diz ser a tese defendida por Aristipo, sinalizada após o conjunto das obras aristipianas e antes da doxografia da tradição cirenaica: Τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην (DL, II.85). Eusébio, que Lampe considera uma fonte confiável (2015, p. 30), havia dito sobre Aristipo que ele nunca tratara abertamente acerca de *tó télos* (conceito que se tornou mais regular em exposições éticas após a morte de Aristipo), o que não impossibilitava que se inferisse de suas posições que a base da felicidade repousa tanto quanto possível nos prazeres (δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κεῖσθαι. ARISTOCLES, *Sobre a Filosofia*, frag. 3; SSR, IV.A.173). Para ser possível compreender essa *finalidade*, é preciso entender o *movimento calmo* que está na base da noção de prazer dos Cirenaicos.

Do conjunto de doutrinas (DL, II.86-103) atribuídas ao grupo de seguidores de Aristipo, a tese primordial defende que o movimento calmo é identificado ao prazer do mesmo modo que o movimento rude à dor (τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν). A dor



e o prazer são estados de alma (*δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν*), e tais *afecções* (*πάθη*) sofridas pela alma são efeitos do movimento (ou *moção*) correspondente sofrido pelo corpo. O prazer, portanto, resulta em sensação (*αἴσθησις*) por meio do que Cícero chamou um *toque interno* na alma (*tactu intumo*; *Contra os Acadêmicos*, II.46.142; *SSR*, IV.A.209) e que se refere ao modo como o *sujeito*, ou a *alma* em sentido socrático, recebe as afecções sofridas por alguma coisa externa ao corpo. Os dois movimentos, rude e calmo, sendo próprios ao corpo, constituem a parte *fisiológica* da doutrina<sup>377</sup>.

A sequência de interação entre corpo e alma corresponde, naturalmente, a um tipo de vínculo causal, razão pela qual todos os seres dotados de alma aspiram ao prazer e fogem à dor. Se a dor, por exemplo, é o estado da alma causado por uma moção do corpo que é rude e brusca, a sensação pode ser definida como um estado de *comoção* da alma, um reflexo do movimento causado junto ao corpo e que surte seus efeitos sobre a alma. O corpo sem alma é incapaz de sensação, porque lhe falta esse território onde o corpo se estabelece como intermediário entre o mundo interno e o mundo externo<sup>378</sup>. Não há, por isso, uma disjunção entre corpo e alma, mas entre ser vivo e matéria, ou ser inanimado. É necessário ao corpo de um ser vivo que ele reflita suas afecções sobre a alma, porque a alma é incapaz de se desvincular do corpo para tornar-se impassível. Os movimentos e os estados da alma não são *exclusivamente* da alma, porque a alma nada sente sem um corpo. As paixões, portanto, são *psicossomáticas*, se quisermos usar um termo hoje em moda. Sendo prazer e dor movimentos da alma, ou reflexos dos movimentos vindos do corpo, *por*

377 Assim os chamam TSOUNA (1998, p. 9) e LAMPE (2015, p. 36).

378 Diferentemente dos epicuristas, os Cirenaicos acreditavam que entre o prazer e a dor existia um estado intermediário, e como a alma era capaz de perceber os movimentos suave e brusco, ela podia também dar-se conta da ausência de movimento externo que, portanto, nem era prazeroso nem doloroso. Como indicou TSOUNA (1998, p. 12), tal entendimento deixa em aberto se haveria alterações das quais não nos daríamos conta, porém se entre tais alterações há prazeres, eles não chegam a conduzir nossas ações.



*intermédio do corpo, não existe nem prazer nem dor sem movimento – como, por exemplo, costumavam dizer os epicuristas sobre o prazer ser ausência de dor (chamado *prazer estático*, τὴν καταστηματικὴν ἡδονήν. DL, II.87)<sup>379</sup>.*

Por decorrer de uma afecção, não há prazer e dor vinculados ao tempo passado ou futuro; a memória e a expectativa não produzem dor nem prazer, mas outra coisa<sup>380</sup>. Dor e prazer estão sempre *presentes*, enquanto durar o movimento que causa na alma as sensações, que agora mesmo atuam e afetam o vivente. Significa dizer, igualmente, que dor e prazer são sempre *verdadeiros* enquanto ocorrem, porque decorrem de afecções sentidas pelo corpo em dado momento. Pode haver o concurso de outras faculdades da alma na ampliação da dor ou do prazer, mas enquanto sensação são sempre derivados de um acontecimento real. É possível se enganar quanto ao que causa, em dado momento, a dor ou o prazer – mas jamais a dor e o prazer são uma sensação enganosa, porque eles são a própria sensação.

Τ72. φασὶν οὖν οἱ Κυρηναῖκοι κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατόν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως <καὶ> ἀνεξελέγκτως ὅτι δὲ τὸ ἐμποητικὸν τοῦ πάθους λευκὸν ἔστιν ἢ γλυκὺ ἔστιν, οὐχ οἶόν τ' ἀποφαίνεσθαι.

Então, os Cirenaicos dizem que as afecções são critérios e só elas são apreensíveis e infalíveis. Ao contrário, nenhuma das coisas que produziram as afecções é apreensível ou infalível. Por isso dizem que ‘nos embranquecermos’ e ‘nos adocicarmos’ é possível falar de modo infalível, verdadeiro, seguro e incontroverso. Porém, falar que o objeto que causou a afecção é ‘branco’ ou ‘doce’, isso não é possível demonstrar. (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os professores*, VII.190-200; SSR, IV.A.213)

379 Esta é a diferença central entre o hedonismo dos Cirenaicos e de Epicuro, como os testemunhos não cansam de relatar. Para uma avaliação dessa diferença, ver TSOUNA (1998, p. 115-137).

380 Para uma interessante análise desse parecer chamado de ‘presentismo’: LAMPE (2015, p. 64-73).



É nesse ponto que a discussão epistemológica sobre a doutrina cirenaica ganha fôlego. Ela decorre da afirmação de que aquilo que nós realmente apreendemos são nossas afecções (Τὰ τε πάθη καταληπτά) – jamais tendo eles se dedicado a investigar a natureza, por a tomarem como manifestamente inapreensível (τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἔμφαινομένην ἀκαταληψίαν. DL, II.92). A sensação (*aísthesis*) que resulta, por exemplo, como prazer do movimento calmo do corpo é, destaca Tsouna, o modo de ser da própria *percepção*: o termo denota certa consciência referida a um conhecimento sensível que é em si distinto do movimento que o desencadeou (1998, p. 31). São estas percepções das afecções que Sexto Empírico indicou, na passagem acima, como sendo os critérios buscados pelos Cirenaicos, a régua pela qual é possível mensurar o que pode ou não ser apreendido como infalivelmente verdadeiro.

O passo acima traz, ainda, outra indicação: o esforço da tradição cirenaica em modelar o *lógos* a fim de tornar possível expressar a verdade infalível das paixões. Trata-se de dizer, com um destacado apelo ao médio-passivo do verbo grego<sup>381</sup>, que sobre uma comida que nos causa prazer, pelo movimento suave do paladar, nada é possível declarar com certeza, mas apenas que nós fomos adocicados, ou que algo nos adocicou: assim, em vez de afirmar que “x é doce” deveríamos dizer “fui adocicado por x” – sentença que encontra sua verdade no fato de que *sei com certeza isso*, e se poderia acrescentar: apenas *eu sei* isso com certeza. A *elocução* é parte importante da atividade socrática do exercício de saber e de agir, já o vimos, e para os Cirenaicos sua veracidade corresponde, de modo infalível, às sensações. O fato de as paixões dizerem respeito às qualidades da coisa percebida e não à predicação do que ela é realmente, sem dúvidas, aproxima Aristipo e Antístenes (adiante §28), enquanto os distancia de Platão.

381 MÁRSICO (2014a, vol.1, p. 214, n.374) indicou em nota de que modo o uso do médio-passivo aventado pelos Cirenaicos traz em primeiro plano o sujeito do conhecimento como o próprio objeto cognoscível, de tal modo que se poderia conceber um entendimento do lema délfico-socrático “*conhece-te a ti mesmo*” em uma nova perspectiva, como sugeriu TSOUNA (1998, p. 139).



É verdade que na obra platônica há apenas uma menção a Aristipo, ao mostrá-lo no *Fédon* ausente às horas derradeiras de Sócrates. Não raro, procurou-se a razão desta ausência-calúnia no motivo central do Diálogo, que teria posto Sócrates em defesa de um ascetismo fortemente oposto ao tipo de apreço que Aristipo alimentava sobre os prazeres físicos. Ausentar Aristipo da conversa final com Sócrates, em que a filosofia se justifica como *exercício para a morte*, seria eliminar a presença de seu opositor mais confiante<sup>382</sup>. Essa postura contenciosa, que as fontes constantemente noticiam no interior do grupo socrático, vem sendo, inclusive, ressaltada por algumas interpretações dos textos de Platão, preocupadas não com menções nominais a Aristipo, mas com possíveis teses do socrático e da escola cirenaica que serviriam de motivo para certas discussões nos Diálogos. O exemplo do *Teeteto* é ilustrativo para Zilioli. Ao contrário de Tsouna (1998, p. 124-37), por exemplo, que entende não haver identificação possível entre as teses cirenaicas e aquelas discutidas no Diálogo, Zilioli (2014, p.50-4) procurou mostrar de que forma o *Teeteto*, ao trazer em exame ideias só tributáveis à escola cirenaica, tinha Aristipo como referência não nomeada.

A passagem em disputa diz respeito às “doutrinas secretas” (τὰ μυστήρια, 156a) a que Sócrates faz menção em *Teeteto*. Naturalmente, não é de nosso interesse discutir aqui o Diálogo e o exame que propõe, embora a suspeita de tratar-se ali de doutrinas de Aristipo nos mova a de alguma forma tentar entender por qual razão o tipo de tese acerca da percepção referida no *Teeteto*, e que é dita derivada de Protágoras, se mostraria afim às teses pelas quais a tradição dos Cirenaicos era conhecida. Vejamos, então. Não era de se esperar que os Cirenaicos fossem ali mencionados, defende Zilioli (2014, p. 51), tendo em vista que a cena dramática de boa parte dos Diálogos de Platão transcorre no século anterior ao do autor: sobre

382 Cf. MÁRSICO (2010, p. 66-67).





eles, Sócrates teve de dizer tratarem-se de “pensadores muito sutis” (πολύ κομψότεροι. *Teeteto*, 156a), que teriam ouvido doutrinas até então secretas, e que seriam agora reveladas, doutrinas que aceitam todos os que assumem aquilo que Protágoras afirmava (*Teeteto*, 154b). Parece sugestivo que Teodoro, filosoficamente afim às doutrinas protagóricas no Diálogo, seja natural de Cirene, sugestão que para Zilioli é significativa de uma influência teórica de Protágoras sobre a cidade de Aristipo<sup>383</sup>. O próprio Zilioli parece não ter dúvidas ao dizer que o caráter aporético do *Teeteto* deve-se à intenção de Platão de não apresentar suas próprias soluções para a questão epistêmica, mas de pôr em exame e em confrontação as teses que eram defendidas em seu tempo (2014, p. 54). Se isso é verdade, temos boas razões para suspeitar que os *pensadores sutis* sejam da tradição cirenaica.

Há outro testemunho resgatado por Zilioli<sup>384</sup> para fundamentar sua tese. Em *Metafísica*, Aristóteles refere-se a Aristipo como parte de uma tradição de críticos da matemática, na esteira do eminente sofista de Abdera.

T73. ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινὲς οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζεν αὐτάς [scil. mathematicas]. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον ἐν τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.

É por estas razões que alguns sofistas, como Aristipo, desprezavam as matemáticas: de fato, enquanto nas outras artes e até nas artes manuais, como as do marceneiro ou do sapateiro, tudo é motivado pelas razões do melhor e do pior, as matemáticas não desenvolvem nenhuma consideração acerca das coisas boas ou más. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 996a32-b1 – tradução de Reale/Perine)

383 Cf. ZILIOI (2014, p. 28). Essa afinidade e influência são tomadas como seguras por REALE em sua edição da *Metafísica* (2014, vol.3, p. 117, n. 4), ratificando o testemunho de Aristóteles, citado em seguida (T73), como provavelmente referido ao subjetivismo gnosiológico de Aristipo.

384 Cf. ARISTÓTELES (*Metafísica*, III, 997b32-998a5). Para GIANNANTONI (1958, p. 18-38), não há evidência que sustente qualquer vinculação de Aristipo a Protágoras, ao contrário do que defende ZILIOI (2014, p. 29-30).



Alguns scholars aduziram como provável que o socrático tenha trabalhado sobre temas ligados à matemática, embora as obras que são mencionadas sobre isso careçam de uma maior evidência<sup>385</sup>. Aristóteles, que é fonte importante por estar mais próximo ao tempo em que essas discussões ocorreram (ainda que isso não sirva para atestar a fidedignidade de suas referências), parece, antes, aproximar Aristipo em grande medida de Sócrates e sua incansável investigação acerca do bem e do melhor. Poderia ser essa investigação também tributável a Protágoras? Segundo Zilioli, é possível remeter ao sofista a doutrina exposta no *Teeteto* sobre o que seria o melhor e o pior pensamento. Mas melhor e pior aqui não são exatamente o mesmo que coisas boas e más referidas acima por Aristóteles. É preciso dizer que a doutrina destacada por Zilioli a partir do *Teeteto* se distancia do testemunho aristotélico, claramente direcionado para considerar a causa final como elemento valorizado em Aristipo e inexistente nas matemáticas. A semelhança de termos não pode conferir sustentação como uma evidência de filiação teórica, do tipo pretendida por Zilioli.

Todavia, dizer que não há identificação possível entre as teses cirenaicas e aquelas discutidas no *Teeteto* é comprometer-se demais com o que não é possível saber ao certo, além de perdermos de vista a interessante possibilidade de encontrar Platão a dialogar com seus antigos companheiros socráticos<sup>386</sup>. O que parece estar em jogo, no *Teeteto*, é um relativismo que decorre das doutrinas de Protágoras e que acaba por rejeitar, em consequência, o que se poderia chamar de uma

385 Sobre os escritos de Aristipo, ver GIANNANTONI (1990, Vol. IV, p. 155ss).

386 O *Teeteto* se destaca, nesse caso, porque além das possíveis referências a teses de Aristipo e de Antístenes, como sugere ZILIOLI, o próprio Diálogo se apresenta como um exercício de escrita de Euclides megárico, trazendo ainda a imagem inédita em Platão de Sócrates parteiro e alcoviteiro, atividades eróticas que ressoam as caracterizações feitas por Ésquines. Se assumimos essa imagem do parteiro ao lado do fato de não ter Platão apresentado nenhuma referência à sua própria solução para o problema do conhecimento, ou seja, sua formulação sobre as Ideias, poderíamos sugerir que em *Teeteto* Platão não apenas põe a exame as mais importantes doutrinas sobre o conhecer, mas o faz revisitando o socratismo de maneira indelével.



"identidade do eu no tempo"<sup>387</sup>. É por esse motivo que, para Tsouna, as teses apresentadas no *Teeteto* distinguem-se do tipo de *subjetivismo* da tradição cirenaica, exatamente porque o que se evidencia nesta tradição não é uma rejeição da extensão do eu no tempo, caso em que a subjetividade se deixaria afetar pelo relativismo do momento, mas de um prazer que derive da memória e da expectativa. A ausência de prazer por meio da memória não implica na inexistência da memória como condição de prolongamento do eu no tempo<sup>388</sup>. Em suma, a presença da tese epistêmica acerca das percepções e de um interesse por reelaborar a elocução, tal como se vê relacionado no Diálogo, mesmo que não sirva como evidência suficiente para atribuí-la sem dúvidas a Aristipo, nada impediria que Platão, ao virtualizar ou abstrair o âmbito ético da doutrina que almeja refutar, estivesse propondo refutá-la no âmbito de uma questão epistemológica<sup>389</sup>.

## §25. NÃO HÁ FELICIDADE SEM PRAZER

Ter *enkráteia* era ter uma disposição de alma tal que permitia a Aristipo transitar em quaisquer circunstâncias ou governos, em qualquer situação ou ambiente, fosse na corte ou em praça pública, com a certeza de que estava de posse de si mesmo. Quanto a isso, estavam de acordo também Antístenes e Xenofonte em suas indicações éticas, ainda que o modo pelo qual propunham o domínio de si viesse por meio

387 Isso foi o que IRWIN (1991, p. 69) defendeu, para mostrar que Aristipo era um antieudaimonista.

388 Cf. TSOUNA (1998, p.133). Para uma discussão mais completa acerca dessa distinção entre o relativismo protagórico e o subjetivismo cirenaico, ver p. 124-137.

389 Não se pode dizer que no *Teeteto* como um todo a questão ética esteja virtualizada, porque ela aparece em um dos pontos principais do Diálogo, a chamada digressão (ver ALENCAR, 2018); encontra-se virtualizada, tão-somente, durante esse passo em que se pretende identificar os Cirenaicos.



não da fruição dos prazeres, mas pela contenção<sup>390</sup>. A epistemologia desenvolvida pelos Cirenaicos fazia por dar um fundamento subjetivo a essa disposição, além de mostrar por que razão Aristipo descurava da memória e da expectativa. Dominar as paixões era não se deixar ser possuído por nada, porque nada possui em si o prazer que se faz desejável, a não ser a si mesmo. Ter prazer não diz mais sobre as coisas do que sobre a realização da alma em comover-se com o mundo sem se deixar levar por ele. Ter *enkráteia*, portanto, é procurar sempre agir da melhor forma, ainda que diante de situações ou de pessoas adversas.

Xenofonte, no entanto, parece preocupado em mostrar de que modo o filósofo de Cirene mantinha-se longe de dominar-se. Vimos (§16) a cena que o historiador guerreiro retratou, em *Memoráveis* (III.8), um Aristipo ansioso por levar o mestre à contradição através da própria *diálexis*. Na ocasião, a inexperiência ou inabilidade do discípulo acabou por fazê-lo capitular. Entretanto, em outra cena (*Memoráveis*, II.1.1-17) que analisaremos agora, Xenofonte denuncia Aristipo por se mostrar extremamente lascivo (*ἀκολαστοτέρως*) exatamente naqueles assuntos sobre os quais Sócrates parecia melhor exortar os seus ao domínio de si (*ἐδόκει δέ μοι καὶ τοιαῦτα λέγων [Socrates] προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν*. II.1.1). Os assuntos elencados por Xenofonte, todos de ordem corporal (fome, sede, frio, calor, sono, luxúria e dor), nos situam diante da tentativa de refutar aquilo que o autor entende como o hedonismo avançado pelas ações e pela filosofia de Aristipo<sup>391</sup>.

390 DL, VI.2. DORION (2007) mostrou de que modo o conceito de *enkráteia* aparece primeiramente no círculo socrático, similar, como vimos, ao que ocorre com o conceito de *philosophía*, tendo antes refletido sobre de que modo Xenofonte o toma como um dos conceitos centrais da sua formulação ética (2006b, p. 97). Ver também adiante, §27.

391 GIANNANTONI (1990, IV, p. 153-4) menciona a falta de solidez e de realismo nos argumentos do Sócrates dessa seção em Xenofonte, denunciando que a intenção do autor devia estar em produzir uma espécie de exercício de refutação de teses hedonistas, teses que ele vinculou a Aristipo. Veremos, porém, que parece não se tratar aqui necessariamente de uma refutação a Aristipo.



Se foi esta mesmo a sua tentativa, ela soa, de certo modo, frustrada<sup>392</sup>. Durante toda a argumentação com Sócrates, não se percebe nada em Aristipo que o esclareça refutado, além de sequer encontrarmos a *diálexis* típica do mestre, numa cena em que a máscara de moralista não corresponde à postura geralmente assumida para exortar alguém. Sócrates aqui dificilmente venceria o Aristipo que o afrontara naquela outra ocasião<sup>393</sup>. Isso sugere algumas coisas, e quero crer que a mais importante diga respeito ao conceito da *ἐγκράτεια* que perpassa toda a situação desde a introdução. A questão poderia ser provisoriamente formulada da seguinte maneira: Xenofonte, um defensor do domínio de si como fundamento da virtude ensinada por Sócrates, não pôde aceitar que Aristipo fosse capaz de governar a si mesmo, tendo em vista ser o cirenaico dado aos prazeres corporais. A uma ética *luxuriosa* de Aristipo, Xenofonte pretendeu opor uma ética da *continência*, principalmente quando Sócrates avança questões sobre prazeres e dores.

T74. Τί δέ ἔφη, τὸ ἀφροδισίων ἐγκρατῆ εἶναι, ὥστε μὴ διὰ ταῦτα κωλύεσθαι πράττειν, εἴ τι δέοι; Καὶ τοῦτο, ἔφη, τῷ αὐτῷ. Τί δέ, τὸ μὴ φεύγειν τοὺς πόνους, ἀλλ' ἔθελοντὴν ὑπομένειν ποτέρῳ ἂν προσθῆίμεν; Καὶ τοῦτο, ἔφη, τῷ ἄρχειν παιδευομένῳ.

— E a controlar as paixões para que, por causa delas, não seja impedido de agir, se assim for necessário? — Pois esse mesmo, também. — E a qual dos dois devemos encorajar para, voluntariamente, suportar as adversidades em vez de fugir à dor. — Mais uma vez, ao que estiver a ser educado para governar. (*Memoráveis*, II.1.3 – Tradução de Pinheiro)

392 STRAUSS (1972, p. 38-39) indica haver aqui a intenção de exortar não Aristipo, mas os ouvintes. É também desse parecer DORION (2017, p. 16), para quem os discursos de Sócrates em Xenofonte parecem apresentar que “o principal beneficiário de um diálogo com Sócrates não é necessariamente seu interlocutor imediato”.

393 Há uma referência do próprio XENOFONTE que sugere a distinção entre a postura refutatória, como a que vimos em dois momentos no capítulo 4 (§15), e a condução até a virtude por meio de uma “daily conversation” (*Memoráveis*, I.4.1). Se, para DORION (2017), o historiador não acreditava na refutação como capaz de guiar o interlocutor à virtude, não haveria, contudo, razão para recusar a esta cena o seu caráter exortativo, mesmo que a intenção, ao final, estivesse em exortar os ouvintes do diálogo e não Aristipo necessariamente, como DORION sinalizou a partir da introdução da cena em Xenofonte (2017, p. 15-17).



A disputa sobre a quem cabe a melhor educação, se a quem anseia governar ou a ser governado, produz uma vinculação entre vida pública e vida particular que soava incômoda aos ouvidos de Aristipo: era insensato desejar se incluir entre os governantes (μοι δοκεῖ ἄφρονος, *Memoráveis*, II.1.8) – para ele, melhor era o caminho intermediário (μέση ὁδός), favorável à realização da liberdade, “o melhor meio de se conduzir à felicidade” (ἐλευθερίας, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει. II.1.11). A crise da posição de Aristipo é indicada por Sócrates no fato de que é impossível ao homem viver *apoliticamente*, quer dizer, sem desempenhar o papel ou de governante ou de governado (II.1.12), de modo que a *pólis* é a garantia de que as injustiças serão penalizadas: viver livremente como estrangeiro (ξένος) é estar sujeito à vontade do mais forte, sem a proteção dada aos nascidos e criados no seio pátrio. A postura livre e apátrida de Aristipo, que traz latente certo espírito cosmopolita que o aproxima outra vez de Diógenes, o cínico<sup>394</sup>, impede-o de se deixar persuadir de ser desejável a privação em favor dos demais (II.1.17), porque em seu entender não soa sensato privar-se voluntariamente daquilo de que se tem vontade.

O famoso discurso de Pródico sobre a educação de Hércules (*Memoráveis*, II.1.21-34) serve como símbolo para a oposição entre a ética luxuriosa e a ética continente. O excerto, que segue duas outras referências (uma solene, outra jocosa), conta o caso de Hércules que, atingindo os anos em que os mais jovens anseiam por escolher um destino na vida, recebeu a visita de duas jovens, a Felicidade (ou *Vício*, *Κακία*, como a chamam seus detratores) e a Virtude. Além das vestes e das feições físicas, diferenciam-se as duas, principalmente, pela sua proposta em obter os bens, ou de maneira fácil ou dificultosa. À Felicidade, depois de apresentar os regalos celebrados por ela como dignos, opõe-se a Virtude: por um lado, denuncia de que modo o caminho da facilidade perverte o próprio desejo de prazer, na medida

394 Ver sobre isso GIANNANTONI (1990, IV, p. 150-53); MÁRSICO (1994a, p. 163, n. 230).



em que pretende se satisfazer antes mesmo de o desejo se manifestar; por outro lado, situa a verdadeira felicidade no partilhar com os demais não apenas as recompensas, mas também os esforços para obtê-las (*Memoráveis*, II.1.29-34). Da maneira como está disposto em Xenofonte, o caso de Hércules facilmente situa as falas de Aristipo ao lado da bela Felicidade, ao passo que a exortação inicial e final que o Sócrates da cena lhe dirige adequa-se aos louvores da Virtude<sup>395</sup>. Se tomarmos em contraste o capítulo que antecede imediatamente esse encontro com Aristipo (*Memoráveis*, I.7), o Sócrates ali louvado indica que seu devido lugar era ao lado da Virtude. O historiador faz de Aristipo, com isso, um defensor da vida dissoluta e luxuriosa na fruição de prazeres físicos, encerrado em um hedonismo exacerbado e autodestrutivo.

A questão está em saber: o retrato de Xenofonte condiz com o que vimos sobre Aristipo através de outros testemunhos? É suficientemente claro que Aristipo escolhera o caminho da dissolução e não o da virtude? Pode a virtude ser obtida apenas por meio da privação? Segundo a indicação de Strauss (1972, p. 39), vale destacar como *socrático* todo esforço de se buscar o *caminho do meio* – que na sua imagem em *Nuvens* não aparece nem comprometido com o *Lógos Forte* nem com o *Lógos Fraco*, razão talvez de sua ausência para o ensino de Fidípides. Ou ao contrário, acrescento ainda, um caminho do meio que poderia ser entendido, segundo a clássica imagem de Platão, tal como a de uma natureza nem sapiente nem ignorante, mas intermediária, uma natureza filosófica em sentido *daimônico*. A referência ao *dáimon* na cena imediatamente anterior à de Aristipo (*Memoráveis* I.7) e o próprio discurso de Pródico (que relembra os dois *Lógoi* de *Nuvens*) mostram que Xenofonte percebia seu mestre identificado à busca por

<sup>395</sup> É a essa leitura típica do testemunho de Xenofonte que fazem referência os estudos sobre Aristipo, a começar pelo próprio GIANNANTONI (1990, IV, p. 153-54). Não deixa de ser irônico ter Diógenes, seguidor de Antístenes, assemelhado sua maneira de viver à de Hércules, como vimos. A imagem do cão como podendo ser atribuída facilmente tanto a Aristipo quanto a Diógenes, e em alguma medida a Antístenes, parece derivar exatamente dessa liberdade apolítica e cosmopolita. Afinal, "nossa pátria é o mundo" (Εἶναι τε πατρίδα τὸν κόσμον. DL, II.99).



um meio-termo em face de ações que conduzem a extremos. Se o autor de *Memoráveis* procurou ressaltar a virtude como mais afeita à continência socrática, é algo que deve ser entendido como fruto da motivação própria de Xenofonte, que o aproximava mais de Antístenes que de Aristipo.

Não seria preciso propor, então, um meio-termo entre os dois extremos do dilema de Hércules? Não haveria na encenação de Xenofonte algo que nos fizesse ver, afinal, que estava ele consciente da estratégia socrática, tal como vimos que de fato estava durante a recriação das cenas analisadas antes (§15)? A fim de salvar a habilidade artística de Xenofonte, é possível dizer que sua obra articula um certo hedonismo que não se dirige necessariamente à persona do filósofo de Cirene, mas a de seus ouvintes e leitores. Além do fato de Xenofonte explicitamente indicar em Aristipo uma preferência pelo meio-termo como liberdade de decisão, as respostas que forem propostas serão meramente conjecturais. Alguns detalhes podem nos sugerir uma leitura desta cena como não sendo propriamente dedicada à refutação do hedonismo presente em Aristipo, mas de Aristipo, quer dizer, de certo hedonismo que poderia ser deduzido a partir de suas doutrinas, algo próximo ao que Platão teria feito no *Teeteto*. Esse enfoque jogaria luz não sobre o socrático, mas sobre sua influência.

O primeiro detalhe importante está no que Dorion (2017, p. 5-6) indicou como sendo uma *desconfiança* de Xenofonte com relação ao *élenkhos*, a partir da qual se deve entender as pouquíssimas encenações que ele faz de Sócrates em refutação. Ao contrário de indicar que a fundação da filosofia socrática está baseada na refutação, como está em Platão e Euclides, além das alusões feitas por Aristófanes, Xenofonte faz coro com Isócrates, mostrando seu mestre mais afeito ao discurso de tipo exortativo como meio de conduzir à virtude. Esse segundo ponto é importante: não estava em questão saber se Sócrates podia ou não refutar Aristipo nesta cena em particular, mas saber se





seus ouvintes e os leitores da cena poderiam se deixar persuadir por esse tipo de *nouthétikos lógos*, como os chamava Xenofonte<sup>396</sup>.

A razão para o Sócrates da cena não tentar refutar Aristipo mas exortá-lo parece, então, dever-se (1) ao fato de Xenofonte dirigir-se aos leitores e não a Aristipo, e (2) a esse alegado “disavowal of elenkhus” por parte do historiador. Considerando, porém, que é Aristipo que nos interessa aqui, as duas indicações de Dorion pouco esclarecem sobre o socrático. Sob a perspectiva que aqui nos importa, essa escolha de Xenofonte em não se valer da refutação pode sugerir: que (a) Aristipo não possuía um corpo doutrinário que pudesse ser examinado pela refutação – e nesse ponto vale destacar que Aristipo cessa de responder no momento em que Sócrates procura apresentar o que podemos chamar de *consequências temporais* da liberdade apolítica, o que pode ser indício de não haver em Aristipo uma tese clara acerca do seu *presentismo*; ou que (b) Aristipo estava imune ao *élenkhos*, tendo em vista sua grande aplicação à elocução do mestre, como vimos na passagem de *Memoráveis* (III.8); ou, por fim, que (c), embora Aristipo não deixasse claro os princípios de sua atividade ou que nem ele próprio os tivesse claro, Xenofonte não era capaz de fazer, como fazia Platão<sup>397</sup>, a vinculação necessária entre teses e ações, a fim de levar seu personagem Sócrates a pôr o interlocutor em exame diante de suas crenças e opiniões mais íntimas.

Qualquer que tenha sido a intenção de Xenofonte, a filosofia de Aristipo nos aparece, quero crer, em face sobretudo de sua realização pela liberdade, como possibilidade de escolher o mais prazeroso em qualquer circunstância. O que soa controverso, seja dito, é que

396 Foi DORION (2017, p. 18-30) quem chamou a atenção para a presença constante desse tipo de discurso em XENOFONTE, valendo-se do termo que o próprio historiador registrou na passagem seguinte: “quando alguém esquece os discursos exortativos, esquece também as influências pelas quais a alma aspira à moderação”. ὅταν δὲ τῶν νοουθετικῶν λόγων ἐπιλάθῃται τις, ἐπιέλῃσται καὶ ὧν ἡ ψυχὴ πάσχουσα τῆς σωφοσύνης ἐπεθύμει (XENOFONTE, *Memoráveis*, I.2.20).

397 Como, por exemplo, PLATÃO indicou em *Laques*, 188c.



o meio-termo que Aristipo ensinava para sua filha não é exatamente uma ação, mas uma não-ação, uma ausência de movimento, porque o intermediário entre prazer e dor é ele mesmo ausente de movimento. A liberdade, desse modo, situa-se não como uma finalidade, mas como a condição necessária para se alcançar a realização de si através do prazer<sup>398</sup>. Aquele subjetivismo que os Cirenaicos desenvolveram dispõe o filósofo para obter domínio sobre as paixões, como um governante de si, e não de cidades. A felicidade, se realizável<sup>399</sup>, é obtida pela realização de cada prazer nas circunstâncias em que ocorrem (ἀρκεί δὲ κἂν κατὰ μίαν τις προσπίπτουσιν ἡδέως ἐπανάγη. DL, II.).

É natural que esse subjetivismo encontrasse seus rivais, antigos e modernos<sup>400</sup>. A maior parte dos esforços recentes, na esteira do artigo de Irwin (1991), foi a de definir o tipo de proposta ética dos Cirenaicos, e a de Aristipo como seu líder, enquanto ingênua e infantil, e fundamentalmente *antieudaimônica*. Para tanto, a compreensão dos Cirenaicos depende da perspectiva platônica e aristotélica, segundo a qual a *eudaimonía* se projeta como “o fim último da ação humana racional” (IRWIN, 1991, p. 55). Pela leitura de Irwin, a ética antieudaimônica de Aristipo e dos Cirenaicos desenvolve-se claramente a partir de argumentos como esses:

T75. δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρωχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναι τε τὴν μερικὴν ἡδονήν δι' αὐτὴν αἰρετήν' τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὐτὴν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.

398 Uma concepção de liberdade que se aproxima da noção de *ataraxía*, articulada ao ideal do sábio, como já vimos pela indicação de HADOT (2004, p. 314-15).

399 Alguns dos seguidores de Hegesias parecem ter defendido que a felicidade é impossível, segundo Laércio (τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι. DL, II.94).

400 Se não escapou aos estudiosos o modo como os companheiros de Aristipo voltaram-se contra sua proposta, como vimos em Xenofonte e em Platão, as releituras acerca da ética cirenaica ganharam fôlego renovado atualmente, na avaliação de Lampe, a partir do artigo seminal de IRWIN (1991).



Eles sustentam que há uma diferença entre *télos* e *eudaimonía*. Pois *télos* é o prazer isolado, enquanto *eudaimonía* é o sistema de todos os prazeres isolados, no qual se incluem também os passados e futuros. O prazer isolado é desejável por si mesmo, ao passo que a *eudaimonía* é desejável não devido a si, mas devido aos prazeres isolados. (DL, II.87-88)

Dado nosso interesse aqui em averiguar o fundamento da postura defendida por Aristipo como uma *enkráteia* de tipo socrático, a questão da felicidade costurada pelos testemunhos parece central para se entender sua intenção ética. Mas só parece. A leitura de Irwin – que procura mostrar de que modo o antieudaimonismo de Aristipo encontra-se vinculado ao seu hedonismo através de uma concepção sobre a unidade da pessoa no tempo (1991, p. 57), como dissemos antes – antepõe o contraste da ética aristotélica, que situa a identificação entre o bem supremo e a felicidade como objetivo comum aos homens (como em *Ética a Nicômaco*, I, 1094a 18-28), apenas se distinguindo segundo o modo pelo qual cada um entende o que seja o bem (I, 1095a 15-20). Entretanto, essa terminologia não é perfeitamente adequada aos Cirenaicos, ou a Aristipo, antes de tudo. Para podermos observá-la melhor, deixamos os dois termos, *télos* e *eudaimonía*, em sua forma original na passagem acima, a fim de destacar a diferença entre eles.

De início, lembremos que Eusébio (cf. *SSR*, IV.A.173) não reconhecia o termo *télos* como conceito próprio à doutrina cirenaica, o que nos põe a questão de saber o que desejavam dizer com a frase *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν* (T75). Sugiro que a diferença proposta esteja em um duplo fator, que poderíamos chamar de epistêmico-temporal. Quer dizer, *télos*, que geralmente se entende como o *fim* ou o *bem supremo*, pode estar na verdade situado no âmbito das ações atomizadas no tempo: não sendo possível ter ideia de como serão as coisas e não podendo obter qualquer prazer ao agir em vista de situações passadas, o *hic et nunc* torna-se a causa imediata de cada ação, em vista da qual se anseia realizá-la da melhor



forma possível. O que significa dizer, neste caso, que em cada ação a finalidade é o prazer, relacionado ao movimento calmo do corpo, evitando a dor e o seu movimento brusco. Acredito que esta seja uma leitura plausível tendo em vista tanto as concepções epistêmicas acerca da sensação, quanto a noção que Lampe chamou de *presentismo* em Aristipo (2015, p. 64) e que diz respeito ao esforço por evitar sofrer com o que não está ao alcance da ação a ser tomada. A temporalidade humana fundamenta-se no instante, e só em vista de cada ação a ser realizada *em dado momento do tempo* pode-se pensar no *télos* que a defina como sendo o melhor possível.

Isso nos traz ao segundo ponto, acerca da noção de *eudaimonía*. O fator pelo qual, para Irwin, Aristipo rejeita a *eudaimonía* assenta-se na derivação em sua epistemologia de uma dúvida acerca da *identidade pessoal estendida no tempo*, já que as principais críticas dirigidas por Sócrates contra o hedonismo em geral sustentam que é a identidade pessoal estendida no tempo a base das preocupações com a vida em sua completude, portanto com a felicidade (1991, p. 57-60). Desse modo, “o pano de fundo platônico [melhor dito, do Sócrates de Platão] deve tornar mais fácil ver porque os Cirenaicos rejeitaram o eudaimonismo”, porque rejeitaram todo esforço em projetar ao passado e ao futuro a perspectiva da unidade existencial humana. Irwin, para tanto, destaca quatro teses que situam a rejeição da *eudaimonía* em Aristipo (1991, p. 61):

1. Ele descreve a felicidade como uma coleção incluindo prazeres passados e futuros.
2. Ele pensa que esta acumulação de prazeres é desagradável porque envolve uma boa quantidade de dor (DI, II.90).
3. Ele não reconhece os prazeres da memória e da antecipação.
4. Ele pensa que os prazeres do corpo são superiores aos prazeres da alma (DL, II.90).



É natural que, sob o pano de fundo platônico ou aristotélico, a mera reunião dessas teses ilustre uma postura ingênua dotada de “crenças vazias”, na expressão de Irwin. A questão, na verdade, foi tornar Aristipo preocupado com uma doutrina epistêmica, para então mostrar que a forma pela qual os cirenaicos rejeitam a *eudaimonía* não se sustenta com alguma dignidade filosófica. Fato é que a preocupação de Aristipo, a quem se volta principalmente o artigo de Irwin desde o título, não dá mostras de ser epistêmica mas ética: já fizemos referência ao conjunto anedótico que assenta o valor e o impacto de Aristipo, tal como o de Sócrates, *em seu caráter e em sua personalidade*<sup>401</sup>. As doutrinas de teor epistêmico serviam aos Cirenaicos, indicou Lampe a partir de Tsouna, mais para esculpir seus argumentos éticos do que para fundamentá-los (2015, p. 95), já que, como diziam, buscar o prazer e rejeitar a dor é o comportamento natural dos seres animados (καὶ τὴν μὲν εὐδοκητὴν πᾶσι ζώοις, τὸν δ' ἀποκρουστικόν. DL, II.87). Para Irwin, a preocupação epistêmica levou-os a defender a impermanência das coisas, porque apenas as sensações momentâneas são verdadeiras, o que provoca, segundo os argumentos do *Teeteto*, a rejeição da totalidade da pessoa e, assim, da felicidade como fim último – pois que a *eudaimonía* depende da perspectiva das consequências das ações.

Outra vez a identificação entre os Cirenaicos e a doutrina exposta no *Teeteto* prevalece, em prejuízo de se compreender adequadamente Aristipo. A meu ver, não há por parte de Aristipo qualquer rejeição da *eudaimonía*, porém um entendimento do lugar que lhe cabe numa vida humana. *Télos* não se identifica com *eudaimonía* porque eles não são idênticos no tempo: a *eudaimonía*, por dizer respeito a um todo e não aos momentos, tem de derivar destes o seu valor. Não é possível desejar *eudaimonía* como se deseja um prazer isolado e momentâneo, mas isso não impede de se aceitar que o todo se constitua por uma reunião *sistemática* de suas partes (εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν

401 Para usarmos outra vez a expressão de HEGEL (1955, p. 120).



ἡδονῶν σύστημα. DL, II.87) – portanto, uma determinada combinação de prazeres isolados que afluem para tornar a vida louvável. Uma vida louvável é, não em si, mas por suas consequências, desejável: e não é preciso muito esforço para constatar que o que é desejável não se define como algo a ser rejeitado.

A vida louvável, ou a felicidade, parece se identificar com o ideal do sábio: visto que o sábio de fato existe (εἶναι τὸν σοφόν. DL, II.93), nem todos os sábios vivem prazerosamente, do mesmo modo que nem todos os estultos vivem penosamente, mas na maioria dos casos é assim que acontece (Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν, μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον. DL, II.91). Em outras palavras, o tipo de vida desejável, por ser a que acumula a maior quantidade de prazeres isolados, aproxima-se da vida do sábio, que vive prazerosamente a maior parte do tempo. O problema poderia ser, então, que eles rejeitem a felicidade como o fim último, ao dizer que o *télos* são os prazeres. Mas já vimos que o *télos* não pode ser uma reunião sistêmica de todos os prazeres isolados, exatamente porque o ideal do sábio não é desejável como o é uma noite ao lado de Laís. Por estar em um nível temporal distinto, e sem a presença física e imediata das sensações de dor e prazer, a *eudaimonía* só pode ser desejável enquanto sistemática dos prazeres momentâneos acumulados até agora e que ainda serão acumulados. São níveis distintos de evidência para o que realmente importa.

A preocupação de Aristipo, mais do que meramente epistêmica, estava em sua condição de sábio – ao menos como um ideal a ser realizado, no espelho de si que Sócrates refletia como o exercício de educação que confere condição de se portar bem em qualquer circunstância<sup>402</sup>. Estar preparado para o futuro e superar o que passou é o lema da condução ética de Aristipo: a *enkráteia*, como fundamento

402 “Quando precisava de sabedoria, fui até Sócrates”; DL, II.78: ὁπότε μὲν σοφίας ἐδεόμην, ἦκον παρὰ Σωκράτην.



da liberdade que torna possível o ideal do sábio, é o que orienta sua sistemática dos prazeres em torno de uma vida vivida prazerosamente. Se o corpo se afirma como superior à alma, na tese 4 elencada por Irwin, o superior decorre da intensidade do prazer originado, pois, como vimos (§24), é no corpo que o movimento da alma tem origem. Isso não torna a felicidade desagradável, como sugere a tese 2 de Irwin: ter que passar por certas dores é desagradável apenas se elas não produzem no todo a felicidade pelos prazeres acumulados (ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸ ἄθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν μὴ ποιοῦντα. DL, II.90). Antes de uma rejeição ou negação da *eudaimonía*, Aristipo parece recusar tudo aquilo que não pode ser vivenciado prazerosamente a partir da vida que se realiza em cada momento.

Quer sejam as coisas percebidas, quer sejam as ações a serem tomadas, tudo o que há precisa da unidade do sujeito que é a expressão mais indelével da sistemática que organiza e direciona para o melhor a busca pelo saber dos que evitam a estultice e anseiam pela sabedoria. Indagado sobre o que a filosofia lhe havia proporcionado, a resposta de Aristipo noticia o ponto central que a vida do sábio deve revelar: “o poder de corajosamente conviver com todos” (τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὀμιλεῖν. DL, II.68). É por isso que a vantagem que os filósofos levam sobre os demais está em que, “se todas as leis fossem eliminadas, viveríamos do mesmo modo” (ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεθα. DL, II.69). Se não se vê, na atividade aristipiana, um modo de vida orientado pela *enkráteia* e pela *eudaimonía*, talvez não se esteja vendo Aristipo adequadamente.

Ver adequadamente Aristipo é poder, melhor ainda, compreender a tarefa de Sócrates. O modo de vida aristipiano, muitas vezes criticado e denunciado por alguns dos socráticos, traz em sua dinâmica aquele mesmo esforço e cuidado com a alma que vimos apresentar-se como o centro integrador da atividade socrática. Isso porque a unidade da *areté* – criticada por Isócrates e defendida



por Euclides – é o que Aristipo expressa como exemplo a partir de si mesmo e do ideal do sábio. Não se trata de dizer ou definir o que seja o Bem, a unidade ou a excelência, e sim de encarnar a ação filosófica a cada instante, em cada circunstância, na medida do possível orientado pelo prazer como a finalidade mais imediata daquele desejo erótico que move a alma na direção do melhor. Se para Aristipo trata-se de encarnar a filosofia, não é possível desprezar o corpo em função da alma – ao contrário, o prazer que o corpo almeja é o traço mais elementar daquele erotismo aprendido com Sócrates, e por isso não se deve evitá-lo, mas vivê-lo. Unidade da *areté* é, portanto, unidade do sujeito em seu corpo e em sua alma.

Poderia causar estranheza, no entanto, a importância menor que o *lógos* parece ter frente às ações e ao modo de vida no ensino de Aristipo. Afinal, a dedicação escolar de Isócrates e os esforços de elaboração discursiva dos socráticos pareciam indicar que havia, pela atividade de Sócrates, certo destaque ao papel do *lógos* como fundamento para o cuidado com a alma. Entre o extenso número de títulos de livros e de diálogos escritos pelo filósofo de Cirene e a suspeita de que ele não tenha escrito nada (cf. DL, II.84), encontramos sua contribuição filosófica, acima de tudo, como exercício pela conquista e realização da liberdade de ação, exercício que não se confunde com o palavreado solto ou com os saberes de todo tipo, mas com um domínio de si que lhe permite buscar o melhor em cada situação. Esse é todo o saber que importa; isto é o que diferencia a filosofia da erudição<sup>403</sup>. Como em Isócrates, o apelo educativo em Aristipo também é prático antes de ser teórico. Diferentemente de Antístenes, contudo, o apelo prático não se faz em vista do esforço de privação de certos prazeres,

403 “Costumava dizer que aqueles que possuíam educação erudita e desprezavam a filosofia assemelhavam-se aos pretendentes de Penélope, pois estes conquistaram Melanto, Polidora e as demais sevícais, e tantas outras mais, porém não puderam desposar a dona da casa”. (τοὺς τῶν ἐγκυκλίων παιδευμάτων μετασχόντας, φιλοσοφίας δὲ ἀπολειφθέντας ὁμοίους ἔλεγεν εἶναι τοῖς τῆς Πηνελόπης μνηστήρσι· καὶ γὰρ ἐκείνους Μελανθῶ μὲν καὶ Πολυδώραν καὶ τὰς ἄλλας θεραπαίνας ἔχειν, πάντα δὲ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν δέσποιναν δύνασθαι γῆμαι. DL, II.79).





mas de sua realização como única maneira de encarnar, *aqui e agora*, o ideal da sabedoria na unidade do indivíduo. O Bem deve ser *vivido*, já demonstrara Euclides. Tendo Ésquines nos mostrado, ainda, que a educação socrática só se justifica pelo direcionamento erótico da alma ao que é bom, o socratismo em Aristipo se traduz pela encarnação do Bem no prazer que faz *mover* a alma através do corpo – e por isso só pode se realizar pelas ações e pela vontade. O discurso para Aristipo tem uma função exortativa que lhe é inescapável<sup>404</sup>: não há outro modo de orientar o *lógos* senão em vista das ações excelentes. Porque são estas, afinal, que constituem o filósofo.



404 Segundo a notícia a que nos referimos acima (nota 299): SSR, IV.A.148, FS, 556, [DEMETRIO, Sobre a elocução, 296]: "Os homens deixam aos seus filhos dinheiro, mas não conhecimento, que confere o necessário a quem o possui. Diz-se que esta era a forma da argumentação aristipiana" (οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσιν τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖς ἀπολειφθεῖσι· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος τοῦ λόγου Ἀριστίππειον λέγεται).



8

ANTÍSTENES  
DE ATENAS  
OU A CORAGEM  
DA VERDADE

Que significa então o ideal ascético para um filósofo?  
Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo  
sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das  
condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele  
não nega com isso a existência, e isso talvez ao ponto  
de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat  
mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!...*

Friedrich Nietzsche

## §26. SER IMPURO É UM ELOGIO: IMAGENS DE ANTÍSTENES

Desde logo, a persona de Antístenes nos causa uma admiração sem reservas, sobretudo em vista da insistência com que parece escapar a toda forma de categorizar sua personalidade e sua atividade. Ao que tudo indica, era costume vez ou outra voltarem contra ele a sua origem ilegítima (*nóthos*) – quer dizer, o fato de não ser um cidadão legitimamente ateniense, já que a mãe era estrangeira, provavelmente da trácia, e um decreto da época de Péricles (451 a.c.) havia limitado a cidadania apenas aos filhos de pai e mãe atenienses<sup>405</sup>. Essa sua condição *limitrofe* – ou *intermediária*, ambígua – na qual se situava o filósofo nos parece irresistível como indicação simbólica de sua atividade filosófica, também ela comprometida com a mistura de elementos costumeiramente tomados como separados,

405 Sobre o que se acusava Antístenes quanto à sua origem, ver os testemunhos (SSR, V.A.1-2) relacionados com a notícia de LAÉRCIO (DL, VI.1): “Antístenes, filho de Antístenes, era ateniense. Dizia-se que não era legítimo de nascimento. A quem o ridicularizava por isso, dizia: ‘também a mãe dos deuses é da Frígia’, pois parece que sua mãe era da Trácia” (Ἀντισθένης Ἀντισθένου Ἀθηναῖος. ἐλέγετο δὲ οὐκ εἶναι ἰθαγενῆς ὅθεν καὶ πρὸς τὸν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν, «καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν Φρυγία ἐστίν.» ἐδόκει γὰρ εἶναι Θράττης μητρός.). Há uma anedota que menciona o fato de ter Antístenes ensinado nos arredores do ginásio de Cinosarges, lugar frequentado pelos que se poderia dizer não serem perfeitamente atenienses; algumas das classificações acerca dos cínicos derivam dessa referência (DL, VI.13). Para as questões que se pode levantar contra a intenção de atribuir a Antístenes o lugar de primeiro cínico, ver BRANHAM & GOULET-CAZÉ (2000, p. 532-34).



como veremos. Por exemplo, era a partir de uma genealogia dos pais que Platão havia descrito a natureza de Éros no *Banquete*, como se ela fosse condicionada pela sua origem (204b). Há, sem dúvidas, uma proximidade entre Éros e Sócrates no *Banquete*, mas é possível encontrar também semelhanças com o próprio Antístenes, para além do caso de sua cidadania – quanto à sua pobreza, por um lado, e sua sagacidade e destreza mentais, por outro. Era de sua origem ilegítima que, para Sócrates, derivava a nobreza de sua natureza, revelada durante a batalha de Tanagra, em 428 a.c. (SSR, V.A.3)<sup>406</sup>. Seu sangue impuro, por assim dizer, estava como que na origem de sua bravura, da mesma forma que a condição ambígua de Éros o tornara louvável pela fala de Sócrates em Platão.

Se o Éros-filósofo do *Banquete* se distinguia pela sua pobreza e astúcia, em Antístenes, ficamos a saber, sua pobreza decorria de uma insistente atitude de privação: teria vendido seus bens após encontrar Sócrates, recusando-se a cobrar por suas lições (SSR, V.A.12), e mesmo Sócrates o havia censurado certa vez pelo que suspeitava ser um orgulho em parecer pobre<sup>407</sup>, acentuando uma aparência que era, no entender do mestre, desnecessária. Não por acaso, Platão põe Apolodoro surpreendido ao ver Sócrates bem vestido para o encontro à casa de Agatão, numa elegância poucas vezes vista (*Banquete*, 174a). A Apolodoro, parecera-lhe surpreendente que Sócrates

406 Naturalmente, havia aqui uma típica crítica ao caráter afeminado do ateniense médico, que ressoa em outro testemunho sobre Antístenes (SSR, V.A.7): “Antístenes, que era ático, quando chegou a Esparta vindo de Atenas, disse ter saído de um ambiente de mulheres para um ambiente de homens” (Ἀντισθένην Ἀττικόν γε ὄντα παραγεγόμενον Ἀθήνηθεν εἰς Λακεδαιμόνα ἐκ τῆς γυναικωνίτιδος λέγειν εἰς τὴν ἀνδρωνίτιν ἐπιέναι.). Vale destacar, ainda, o valor da vinculação entre a bravura dialética como prenúncio da bravura no campo de batalha, tal como foi indicada sobre Teeteto no Dialogo homônimo de Platão – que em Antístenes, ao que parece, vinculou-se pela bravura no campo de batalha como prenúncio da dialética, segundo a perspectiva que iremos adotar aqui.

407 Por exemplo: “como Antístenes havia dobrado a parte mais rasgada do seu manto, Sócrates lhe disse: ‘veja através do seu manto sua vaidade!’” (στρέψαντος δὲ Ἀντισθένης τὸ διεργαγὸς τοῦ τρίβωνος εἰς τοῦμφανές, «ὄρω σου,» ἔφη [scil. Socrates], “διὰ τοῦ τρίβωνος τὴν κενοδοξίαν.” DL, II.36). A notícia de uma outra intervenção desse tipo para a mesma cena parece jogar com uma intenção crítica de Sócrates contra um certo desejo de fama em Antístenes (“ὄρω σου διὰ τοῦ τρίβωνος τὴν φιλοδοξίαν.” DL, VI.8).



pudesse em certas ocasiões se vestir com nobreza, porque a imagem que fazia do mestre vinha determinada pelo seu traço externo. Mas Antístenes, ainda que revelasse uma personalidade semelhante à de Apolodoro<sup>408</sup>, não se resumia a imitar o mestre por adereços. A decisão em sustentar a pobreza derivava do traço *ascético* de sua própria concepção filosófica: “a excelência é suficiente para assegurar a felicidade” (αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν. DL, VI.11). Por essa razão, preferia enlouquecer a entregar-se ao prazer (“μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν”. DL, VI.3), e Aristipo, por esse motivo, troçava do que seria uma insistência de Antístenes em parecer rude (ἐπέσκωπτε δ’ Ἀντισθένην αἰεὶ διὰ τὴν στρυφνότητα. MÁXIMO DE TIRO, *Dissertações Filosóficas*, I.9; SSR, IV.A.19).

Sua sagacidade mental, em contrapartida, em nada se faz aparente. Mostrava-se bastante espirituoso em suas colocações e a sutileza de seus raciocínios não raro deixava o ouvinte encantado, permitindo a Antístenes, por meio de um discurso agradável, conquistar qualquer audiência (DL, VI.14)<sup>409</sup>. Sua força discursiva era tamanha que para Diógenes, o cínico, Antístenes pareceu o único em Atenas realmente capaz de ajudar os homens, por ser o único a argumentar com verdade (ἡγούμενος μόνους εἶναι ἀληθεῖς καὶ μάλιστα δυναμένους ἀνθρωπον ὠφελῆσαι. DION CRISÓSTOMO, *Orações*, VIII; SSR, V.B.584). Pelo parecer registrado em Diógenes, o Laércio, essa capacidade revelava-se inclusive por meio de seus escritos (DL, VI.14).

408 Referimo-nos aqui aos paralelos que indicam tanto Apolodoro quanto Antístenes como dotados de gênio difícil (“pelos deuses, Antístenes, só não me bata! Pois suportou seu feitiço violento e o suportarei amigavelmente...”; πρὸς τῶν θεῶν, ὦ Ἀντίσθενης, μόνον μὴ συγκόψης με: τὴν δ’ ἄλλην χαλεπότητα ἐγὼ σου καὶ φέρω καὶ οἶσω φιλικῶς. XENOFONTE, *Banquete*, 8.6) e de predisposição ao fanatismo socrático (cf. MÁRSICO, 2014a, *Introducción*, 2.1). A aproximação com Apolodoro, em que pese a diferença que não se pode negar entre eles em termos de um autodomínio no caso de Antístenes, encontra outra justificativa: se confiarmos no testemunho de Xenofonte, ambos Antístenes e Apolodoro eram os dois mais chegados a Sócrates, jamais o tendo abandonado (*Memórias*, III, 11.17).

409 MEIJER (2017, p. 21) faz lembrar que a tradição muitas vezes assentiu pela autenticidade de muitos fragmentos exatamente em vista dessa sua sagacidade e também de certa rudeza no trato e no discurso.



Muitos de seus raciocínios, contudo, deviam soar pouco agradáveis aos desafetos: sabia provocar, por exemplo, os que lhe diziam ilegítimo por nascimento, ao mostrar que também os deuses nasceram de mãe trácia (DL, VI.1); e aos que se orgulhavam por serem filhos legítimos da terra, rebateu-os ironicamente: “dizia-lhes, depreciando-os, que em nada eram de linhagem melhor que a dos caracóis e a dos gafanhotos” (ἐκφαυλίζων ἔλεγε μηδὲν εἶναι κοχλιῶν καὶ ἀπτελέβων εὐγενεστέρους. DL, VI.1; SSR, V.A.8). Nem sempre, porém, seus desafetos eram rebatidos com argumentos: temos notícias de que Antístenes ridicularizava-os valendo-se de apelidos que jogavam, ironicamente, com referências burlescas, como quando ele rotulava Isócrates de *Isographês* (plagiador) e Platão de *Sathón* (referência ao pênis de um menino)<sup>410</sup>. A figura de Antístenes, incapaz de ser rotulada por uma única imagem, jogava com os rótulos em ofensa a seus adversários.

Destes ataques, os mais interessantes se encontram em meio ao grupo socrático, contra Platão sobretudo<sup>411</sup>. Os testemunhos denunciam a rivalidade entre eles, que não se circunscrevia apenas ao campo intelectual. Ele denunciava Platão como orgulhoso (τετυφωμένον), e ao visitá-lo certa vez quando esteve doente, olhou para seu vômito e troçou da cena ao dizer ver ali a sua bílis, mas não seu orgulho (DL, VI.7). Troça que poderia certamente ser atribuída ao próprio Antístenes (igualmente orgulhoso), pois ao saber que dele falava mal Platão, esbravejou: “é próprio de um rei agir bem e ter má

410 Vale notar que o significado do termo empregado por Antístenes, embora pareça ressaltar um teor negativo inevitável, recebeu interpretações diversas. Para DECLEVA-CAIZZI (1966, p. 99), pela referência ao termo *σάθων* que aparece em Teleclides significando algo como *ὑποκόρισμα παιδίων ἄρρέων*, a troça feita contra Platão teria, desse modo, o sentido de um ‘diminutivo do membro de um garoto’. GIANNANTONI (1990, IV, p. 328), ao contrário, indica como sentido de *Σάθων* ‘minchione’, *simplório* ou *idiota* em italiano, uma palavra que também traz conotação sexual.

411 A importância desse embate mereceu, em MÁRSICO (2014a) uma seção especial para alocar tais testemunhos, deslocando-os da seção mais geral de anedotas, como está em GIANNANTONI (1990), e vinculando-os às notícias sobre o Diálogo *Sáthon*, que teria sido feito contra Platão, ridicularizando-o com o sentido obsceno (ATENEU, V, 220d-e; SSR, V.A.147) que sugere o termo ‘*sáthe*’ (‘pênis’).



fama” (“βασιλικόν καλῶς ποιῶντα κακῶς ἀκούειν.” DL, VI.3)<sup>412</sup>. Esse jogo de invectivas na crítica mútua aparece claramente numa afronta sobre o uso do discurso: de um lado, Antístenes é dito ter censurado Platão, ao ouvi-lo estender-se em demasia no seu discurso: “não é quem fala a medida para quem escuta, mas quem escuta a medida para quem fala” (“οὐκ ὁ λέγων μέτρον ἐστὶ τοῦ ἀκούοντος, ἀλλ’ ὁ ἀκούων τοῦ λέγοντος.”); por outro lado, a mesma fonte atesta que foi Platão quem censurou Antístenes quando este, ao se estender no discurso, recebeu de Platão a ordem para se calar: “a melhor medida do discurso não é aquele que fala, mas quem escuta” (“λόγου μέτρον ἄριστόν ἐστιν οὐχ ὁ λέγων, ἀλλ’ ὁ ἀκούων.”)<sup>413</sup>. Antes de tentar saber qual das notícias é verdadeira, ou se ambas, o fato de elas existirem indica-nos já uma proximidade *por oposição* entre esses dois grandes socráticos. Aproximação que se conflui em temas e interesses, apesar das diferentes soluções.

Digo desses dois, sobretudo, porque eles parecem ter sido, dentre os socráticos, os que tiveram maior amplitude de temas e de interesses. O que ficamos sabendo sobre Antístenes abarca uma obra



412 A figura do rei aparece, nos testemunhos sobre Ciro, como uma representação da excelência buscada e louvada por Antístenes, modelo para sua tese de que “o esforço é bom” (ὁ πόνος ἀγαθόν. DL, VI.2). Vale notar que os textos sobre Ciro e sobre a Odisseia parecem vir confirmados pela tradição como antistênicos (FOCIO, *Biblioteca*, cod.158; SSR, VI.A.50), ainda que não se chega a ter ideia se as referências a três obras distintas se distinguem quanto à temática tratada; ver MÁRSICO (2014a, Vol.2, p. 59, n. 165).

413 Ambos os testemunhos fazem parte da obra GNOMOLOGIIUM VATICANUM, recolhidas em 743.13 e 743.437 (SSR, VA.30). Não seria impróprio sugerir que essa duplicidade de testemunhos acerca de uma preocupação de ambos com o discurso e seu momento esteja aqui reverberando aquilo que desde Górgias, mas principalmente com Isócrates, veio a se configurar como a experiência do instante oportuno (*kairós*), como vimos antes (§11).

cujo conjunto impressiona<sup>414</sup>. Naturalmente, Platão sabia estar ali um dos mais abrangentes intelectuais da época, talvez o mais decisivo discípulo de Sócrates em termos de obra filosófica, podendo ser comparado a Isócrates, no que diz respeito ao seu posicionamento teórico e à sua prática educativa e literária, apesar das críticas que o mestre escola nutria contra os socráticos. A amplitude dos interesses filosóficos de Antístenes situa-o como uma referência intelectual de peso, contra a qual quem almejasse ocupar espaço no cenário cultural e educativo do século IV a.c. precisaria se voltar<sup>415</sup>. A insistência com que historiadores e doxógrafos postulam uma vinculação entre estoicos e Antístenes, passando pelo cínico Diógenes, favorece a que se veja nele uma ascendência privilegiada<sup>416</sup>, em que pese o tempo junto a Sócrates, quando então Platão e Xenofonte eram apenas crianças. Mais ainda: tendo por prováveis para seu nascimento os anos de 446-4 a.c., Antístenes estava em plena juventude quando Górgias visitou Atenas durante a embaixada de 427 a.c., não sendo impossível ter se

414 Segundo a indicação feita por BRANCACCI (2013, p. 29-30), os interesses dos socráticos mais importantes parecem girar em torno de assuntos específicos, como a dialética ontológica para Euclides, a erótica ético-literária em Ésquines e a disposição ética em Aristipo, enquanto em Antístenes é possível ter uma ideia de suas contribuições envolvendo escritos de gênero e de conteúdo retórico, preocupações éticas e políticas, algo sobre lógica e dialética, além de escritos sobre física (*phýsis*), sobre as artes (*mousiké*), sobre números e sua importância, também sobre crítica poética (homérica). O catálogo de suas obras, pelo testemunho de Diógenes Laércio, impressiona não apenas pela abrangência dos temas, mas pela quantidade não encontrada em nenhum outro dos socráticos. PATZER (1970) já argumentou sobre a importância desse catálogo para a reconstrução do pensamento de Antístenes. Acerca do peso que a obra de Antístenes tem para a quantificação do gênero dos *Lógoi Sokratikói*, ver ROSSETTI (2016, p. 23ss).

415 É o que Platão teria feito em seus primeiros Diálogos, segundo a interpretação de KAHN (1996, p. 121-24), ao mencionar a provável referência contra Antístenes como escopo de interpretação do *Ion* e do *Hípias Menor*. DUDLEY (1937, p. 14) pretendeu demonstrar, ao contrário, que nada podia ser encontrado de original em Antístenes, apenas um amálgama eclético de teses sofísticas e socráticas. Para as objeções de ordem metodológica, histórica e filosófica a esse parecer, ver TSOUNA (1994, p. 376-377). Vale destacar, ainda, que também Isócrates havia se voltado contra ele e os socráticos em geral, durante a inauguração de sua escola em Atenas, no discurso *Contra os Sofistas* de 392 a.c. sobre o qual falamos (§11).

416 O que não garante, por efeito, que Antístenes tenha verdadeiramente sido mestre de Diógenes. Sobre as possíveis vinculações de Antístenes à tradição do cinismo, ver GIANNANTONI (1990, IV, nota 39); também BRANHAM & GOULET-CAZÉ (2000, p. 532-34). Não será possível enfatizar aqui a figura de Diógenes e a relação que poderia ter junto a Antístenes.





dedicado vivamente ao estudo da arte do autor do *Tratado do Não-Ser*<sup>417</sup>. Pode-se imaginar, ainda, que ele assistiu à peça *Nuvens* na encenação de 423 a.c., e que já tivesse conhecido Sócrates antes de vê-lo subir aos palcos. Sendo, no entanto, improvável não o ter conhecido depois de *Nuvens*, a data de 423 pode nos servir para estipular os anos a partir dos quais Antístenes esteve ao lado do mestre, jamais o tendo abandonado até a morte<sup>418</sup>.

Se tomarmos como adequada, conforme relatam os testemunhos, essa dupla ascendência intelectual de Antístenes, espécie de meio-termo entre Górgias e Sócrates, torna-se bastante sugestivo reconhecer que aquela imagem de ilegitimidade de seu nascimento e o paralelo possível que indicamos entre sua personalidade e a condição do Éros-filósofo podem não ser os únicos traços a incentivar uma percepção de sua proposta filosófica como de caráter híbrido. Os discursos de *Ajax* e de *Odisseu* escritos por Antístenes, sobre os quais ainda falaremos, denunciam o estilo de Górgias mostrado pelos discursos sobre *Palamedes* e *Helena*, mas cujo conteúdo trabalham “um distintivo número de ideias socráticas”<sup>419</sup>. Alguns relatos indicam que Antístenes era versado em oratória e filosofia (SUDA, *Antístenes*; SSR, V.A.11), de tal modo que poderia ensiná-las ambas, a depender da necessidade

417 Embora GIANNANTONI (1990, IV, p. 204 e 276) tenha levantado dúvidas quanto à possibilidade de haver Antístenes tido lições diretas de Górgias, não excluímos, como fez MÁRSICO (2014a, vol. 2, p. 8-9), uma ascendência que poderia ter sido teórica, como no caso da influência do pensamento eleata sobre Euclides (da qual falamos no §18). Para MÁRSICO (2005, p. 75), antes, a influência sofística decisiva no caso de Antístenes era a de Pródico. Sobre a noção de impureza aqui utilizada, temos em mente também o diálogo *Eutidemo* de PLATÃO, em que se faz uma análise dessa relação de pureza e impureza quanto às atividades do retórico e do filósofo, em um passo já analisado no §12 sobre Isócrates; e o *Eutidemo*, ao lado de outros Diálogos, é testemunho da disposição de PLATÃO em tensionar as relações com os demais socráticos, Antístenes incluso. Cf. PRICE (2015, p. 9, n.7).

418 Cf. XENOFONTE, *Memoráveis*, III, 11.17. No *Antisthenes* (1970) de PATZER, segundo o relato de GIANNANTONI (1990, Vol. IV, p. 210), há a indicação da cena dramática do *Banquete* de Xenofonte como sendo 422 a.c., cena em que Sócrates e Antístenes mostravam bastante proximidade à época, o que acrescenta mais um indício à especulação feita aqui.)

419 KAHN (1996, p. 122). Na frase de TSOUNA (1994, p. 377), “ele [Antístenes] está interessado na fundação filosófica de teses sofísticas e parece apreciar a genuína investigação filosófica por seus próprios méritos”.



do aluno (ESTOBEU, II.31, 76; SSR, V.A.173). Na verdade, testemunhar a distinção entre retórica e filosofia é estar no interior de uma dicotomia platônica: semelhante ao que se constatou no caso de Isócrates (§12), a proposta de Platão estava em demonstrar de que modo retórica e filosofia se dissociavam, discursiva e existencialmente<sup>420</sup>. É sob essa dicotomia que aquela aproximação que sugerimos acima, entre Antístenes e o Éros-filósofo, joga com a condição de *impureza* de sua atividade. Como dissera Diotima a Sócrates, apenas os deuses são puros, e um ser como Éros, um δαίμων, fica sempre a meio caminho entre deuses e homens, já que sem eles não haveria diálogo entre os dois tipos de entidades (*Banquete*, 202e-203a). O homem, tal como o amor, é impuro porque mistura elementos de ordem imortal e mortal, a razão divina e a animalidade natural. Também é impuro o filósofo, pois não se faz nem sábio nem ignorante. Platonicamente falando, Antístenes é ainda mais impuro porque esteve sempre a meio caminho entre a filosofia com Sócrates e a sofística com Górgias.

Se em Platão, porém, essa imagem vai apenas sugerida, em Xenofonte encontramos uma caracterização mais direta de Antístenes, que o aproxima não dos sofistas, e sim de Sócrates. Em seu *Banquete* (feliz coincidência com a obra de Platão, a que nos referimos), Antístenes aparece ao lado de Sócrates como um dos convidados à casa de Cálias, a fim de comemorarem a vitória recente do jovem Autólico, o amado de Cálias. Especialmente porque não encontramos Antístenes como personagem das situações de *Memoráveis* de Xenofonte, há em seu *Banquete* a oportunidade de compreendermos a personalidade de Antístenes em face da caracterização intermediária que indicamos acima. O que se pode constatar é uma insistência em apresentá-lo como orgulhoso de sua pobreza, contraposta à defesa de uma riqueza de maior valor, a riqueza de alma (τῆ ἐμῆ ψυχῆ πλούτου).

420 Acima de tudo, a partir do embate entre Sócrates e Cálicles, em PLATÃO (*Górgias*, 481c). O caso de Isócrates é emblemático pela forma com que inverte as noções de *filosofia* e *sofística*, aproximando esta daquilo que os socráticos assumiam como filosofia, e aquela disto que o próprio Isócrates realizara, enquanto *educação no discurso* (retórica).



*Banquete*, 4.43). Na cena em que os convivas são chamados por Cálidas a defenderem o que a cada um se dá como motivo de orgulho, ficamos com a resposta de Antístenes.

T76. τί γὰρ σύ, εἶπεν, ἐπὶ τίνι μέγα φρονεῖς, ὦ Ἀντίσθενης; ἐπὶ πλούτῳ, ἔφη. ὁ μὲν δὴ Ἑρμογένης ἀνήρετο εἰ πολὺ εἶη αὐτῷ ἀργύριον. ὁ δὲ ἀπάνωσε μηδὲ ὀβολόν.

– E tu, de que te orgulhas, Antístenes? – De minha riqueza, disse. Então Hermógenes indagou-lhe se possuía muito dinheiro, ao que ele garantiu que não tinha nem um óbulo. (XENOFONTE, *Banquete*, 3.8)

Depois que os motivos foram apresentados, é a vez de pô-los em questão, com o intuito de argumentar em defesa daquele valor pelo qual se orgulham. Chegado o momento de falar, Antístenes apresenta seu discurso em louvor disso que seria a riqueza de alma: a razão pela qual ricos economicamente são, na verdade, pobres de espírito se dá, antes de tudo, pelo tipo de doença que os faz desejarem sempre mais, e o desejo insaciável gera a injustiça que torna o indivíduo escravo de si mesmo.

T77. τούτους μὲν οὖν ἔγωγε καὶ πάνυ οἰκτίρω τῆς ἄγαν χαλεπῆς νόσου. ὅμοια γὰρ μοι δοκοῦσι πάσχειν ὥσπερ εἴ τις πολλὰ ἔχει καὶ πολλὰ ἐσθίων μηδέποτε ἐμπίμπλαιτο. ἐγὼ δὲ οὕτω μὲν πολλὰ ἔχω ὡς μόλις αὐτὰ καὶ [ἐγὼ ἂν] αὐτὸς εὐρίσκω.

Pois bem, muito me compeço deste tipo de pessoa em razão de doença tão difícil: parecem semelhantes a alguém que dispõe de muito e que, por mais que coma, nunca se satisfaz. De minha parte, tenho tantos bens que sequer eu consigo encontrá-los! (XENOFONTE, *Banquete*, 4.37)

Quando logo na sequência ouvimos Antístenes falar sobre a forma pela qual a postura filosófica por ele adotada relaciona-se com o prazer, faz-se importante lembrar aqui o que já dissemos sobre Aristipo no capítulo anterior, sobretudo porque ambos são vistos como rivais em primazia, ao terem originado posturas filosóficas diametralmente



opostas, como a que se vê entre estoicos e epicuristas<sup>421</sup>. No caso de Aristipo, sua proposta estava centrada na reflexão e no exercício do que socraticamente se conhecia como *ἐγκράτεια*: certo domínio de si que decorre de uma liberdade frente às paixões, e que ao invés de se privar das circunstâncias, via nelas a possibilidade de realização do prazer como caminho para a felicidade. O que, no entanto, ouvimos Antístenes defender como uma *areté*, na voz de Xenofonte, apresenta-se direcionada para um tipo de postura que, antes de evitar ou eliminar o prazer, pauta-se pela realização do que seria o prazer mais verdadeiro, ou aquilo que promove verdadeiramente o prazer.

Τ78. καὶ πάντα τοῖνυν ταῦτα οὕτως ἡδέα μοι δοκεῖ εἶναι ὡς μᾶλλον μὲν ἠδεσθαι ποιῶν ἕκαστα αὐτῶν οὐκ ἂν εὐξαίμην, ἦττον δέ· οὕτω μοι δοκεῖ ἔνια αὐτῶν ἡδίω εἶναι τοῦ συμφέροντος. (...) καὶ πολὺ πλέον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμίων χρώμαι, ὥσπερ καὶ νῦν τῷδε τῷ Θασίῳ οἴνω ἐντυχῶν οὐ διψῶν πίνω αὐτόν.

E todos esses prazeres me parecem tão agradáveis que não desejaria obter mais prazer ao realizar cada um, e sim menos; alguns até me parecem mais doces do que convém. (...) Muito maior é meu prazer quando espero precisar para procurá-lo do que quando consumo algo caro, tal como agora tenho aqui esse vinho de Tassos, mas o bebo sem ter sede. (XENOFONTE, *Banquete*, 4.39;41)

Ao que parece, temos aqui o ponto preciso em que se poderiam separar de fato a proposta antistênica e aquela defendida por Aristipo: para Antístenes, os prazeres que se podem obter são mais agradáveis à medida que não se deseja obter mais prazer com eles. O sentido de sua afirmação se deixa apreender ao final da citação: o prazer aumenta quando se busca realizá-lo pela falta, e não pelo excesso. No jogo entre prazer e dor, a escola cirenaica havia entendido uma espécie de meio-termo, um estado intermediário em que não se está nem acometido pela dor nem pelo prazer. Mas esse estado não se fazia

421 Cf. ZELLER (1877, p. 284; 337).



por si só desejável, em vista de se obter a felicidade: pela proposta cirenaica, o que se faz desejável é o prazer antes de tudo. Antístenes defende, na voz de Xenofonte, que a condição do prazer desejável está, a princípio, na ausência de prazer. Diante dessa assimilação, é possível entendermos por que se procurou destacar o dito de Antístenes sobre preferir a loucura a sentir prazer (“μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθεΐην”. DL, VI.3): sendo dor e prazer movimentos da alma produzidos a partir, por assim dizer, *de fora*, a felicidade só pode ser alcançada pela ausência de perturbação, o que significaria possuir um estado impassível que se confunde com a excelência<sup>422</sup>. O que não se explica, em último caso, como uma recusa do prazer: a direção dada pela virtude acrescenta, simplesmente, que o prazer almejado deve ser aquele que vem depois e não antes do esforço (ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ’ οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων. ESTOBEU. III 29, 65; SSR, VI.126), de forma a evitar que um prazer breve e momentâneo provoque um mal maior em decorrência do desejo imoderado<sup>423</sup>.

Quando Xenofonte trouxe a imagem dos dois caminhos de educação oferecidos a Hércules em *Memoráveis*, como vimos, sua intenção estava em exortar os ouvintes da conversa a não se deixarem persuadir pela busca hedonista que ele vinculava a Aristipo. Na oportunidade, o caminho da Virtude vinha atrelado ao esforço e ao exercício, ações fundamentais para se obter a excelência. A noção de esforço (πόνος) vincula-se, por certo, ao tipo de educação proposta por

422 Isso por si só nos mostra em que medida a posição de Antístenes se aproxima da de Epicuro, que aceita a ausência de perturbação na alma como um fim (καὶ οἷον ἀσκλησίαν, ἦν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναί φησι. DL, II.87), o que confere um caráter no mínimo tendencioso ao vincular Antístenes a uma postura de recusa dos prazeres e de um estoicismo anacrônico.

423 “(...) κακὰς ἀμοιβὰς ἐκτίνοντα τῆς προγεγεννημένης ἀπληστίας ἔνεκα μικρὰς καὶ ὀλιγοχρονίου ἡδονῆς.” ESTOBEU, III.18.26 (SSR, VA.124). É possível que essa menção ao traço momentâneo do prazer (ὀλιγοχρονίου ἡδονῆς) tenha por intenção refutar as propostas hedonistas, por exemplo, dos Cirenaicos; sobre esse traço do qual falamos, ver também O’KEEFE (2002). O que vale destacar aqui é a presença da noção de esforço (πόνος), sobre a qual BRANCACCI (1987, p. 439-443) fez considerações importantes acerca da maneira pela qual ele aparece em Diógenes e na tradição cínica.



Antístenes: é preciso se *esforçar* (pois “o esforço é bom”, ὁ πόνος ἀγαθόν. DL, VI.2) para sentir prazer verdadeiramente. Entregar-se ao sabor das dores e dos prazeres é perder o domínio de si pela determinação do que se encontra externo à alma. O domínio das paixões, nesse caso, não se faz com um mergulho nos prazeres, mas com a busca de um estado de imperturbabilidade (τὸ ἀπαθές. DL, VI.2) que leva ao exercício da própria satisfação. Esse traço de esforço por meio da abstenção, que será mimetizado pelos cínicos a partir de Diógenes, ressalta o que Hegel chamava de *aspecto negativo* da liberdade almejada por essa tradição – distinto daquele valor, digamos, *positivo* que a tradição cirenaica encontrou em Aristipo. Em ambos os casos, contudo, o que está em jogo vai indicado pelo anseio em realizar a excelência humana, que percebemos vir como que determinada pelo grau de liberdade que o indivíduo tem em vista do bem de sua alma. O que se entendia por liberdade ressalta algum desprendimento do que se faz necessário, seja reduzindo-o ao mínimo, como Antístenes, seja direcionando-o ao prazeroso, como em Aristipo. E para ser possível libertar a alma, Sócrates já havia indicado, o caminho estava no exercício do *lógos*.

É aqui que podemos encontrar o núcleo do que teria sido a educação segundo a proposta de Antístenes. Pelo que se depreende do catálogo de suas obras, como indicou Brancacci<sup>424</sup>, a questão da educação vincula-se à do discurso, mais precisamente, a uma análise dos termos da linguagem: o que se apresenta no tomo VII do catálogo de suas obras em Laércio traz, pela indicação temática, a relação entre investigação sobre os termos e educação (Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων), e que provavelmente esteve fundamentada numa citação que Epicteto faz sobre a proposta (“Não o havia dito Antístenes? Quem é que escreveu que ‘a investigação dos nomes é o princípio da educação?’”; Ἀντισθένης δ’ οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραφὼς ὅτι “ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις;” *Dissertações*,

424 Cf. BRANCACCI (2005a, p. 30-32).



I.17.10-12; SSR, V.160) Se o passo de Epicteto traz na sequência a sugestão do testemunho sobre Antístenes articulando-o ao ensino de Sócrates e à menção de ter Xenofonte escrito algo sobre esse tipo de investigação<sup>425</sup>, não podemos esquecer a figura eminente do sofista Pródico, de quem Sócrates muitas vezes foi dito discípulo e do qual poderia ter Antístenes obtido sua proposta de τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις. A lembrança do sofista aqui ressoa aquela menção que se fez na comédia de Aristófanes, quando Sócrates deixara explícita sua preocupação educativa com o uso dos nomes na linguagem, ao levar Estrepsiádes a exercitar-se no λόγος antes de poder dar à luz alguma ideia sua<sup>426</sup>. Eram as próprias Nuvens, afinal, que haviam apresentado Sócrates ao lado de Pródico, como seus servos mais dignos. Ao que tudo indica, já em *Nuvens* encontramos a figura de Sócrates vinculada a certo modelo de educação (§6) que toma o discurso em face de uma educação da alma. Aos olhos de Antístenes, a educação da alma se traduz, veremos, no exercício do λόγος a que o homem deve se dedicar, em conjunto com a ginástica para o corpo, a fim de se tornar valoroso (Ἀντισθένους· δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύσει. ESTOBEU, II 31, 68; SSR, V.163). Apenas desse modo a prudência (φρόνησις) pode ser forjada como uma fortaleza de “raciocínios inexperugnáveis” (ἀναλώτοις λογισμοῖς. DL, VI.13).

425 Σωκράτης δ' οὐ λέγει; καὶ περὶ τίνος γράφει Ξενοφῶν ὅτι ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον (EPICTETO, *Dissertações*, I.17.10-12; SSR, V.160). O trecho da edição dos testemunhos socráticos menciona aqui um interessante passo em XENOFONTE (*Memoráveis*. IV, 6.1), em que Sócrates é dito ter investigado o que as coisas são (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων) como um saber indispensável para educar no diálogo (διαλεκτικωτέρως). Ao que tudo indica, veremos, a maneira pela qual Xenofonte apresenta aqui sua demonstração da arte socrática está afinada com o modo de investigação do próprio Antístenes, em sua doutrina acerca do λόγος como definição do que a coisa é.

426 Em *Nuvens*, os passos em que Sócrates provoca o velho endividado a esse tipo de reflexão acerca de termos (v. 650ss) encontra-se logo após Estrepsiádes responder outra vez que só deseja estar de posse do λόγος injusto, e imediatamente antes da cena em que o velho será provocado a refletir consigo mesmo para descobrir em si sua própria ideia. A proximidade entre o método retórico de avaliação de termos e o aprofundamento em si para fazer nascer o conhecimento remete-nos à maiêutica do *Teeteto*; cf. ALENCAR (2018).



Faz-se preciso acompanhar os indícios de que dispomos a fim de reconstituir a proposta antistênica de exercício no *lógos*, como caminho para levar à alma o saber que torna o homem ἀγαθός – caminho que se mostra, acima de tudo, *socrático*. Isso porque a bravura de Antístenes em seu filosofar reproduz aquela firmeza de Sócrates (Σωκρατικῆς ἰσχύος, DI, VI.11), que ele considerava suficiente para a felicidade. E não seria por outro motivo que, ao terminar a defesa de sua riqueza de alma na voz do Xenofonte do *Banquete*, o socrático fez elogiar o mestre que ali o ouvia: “o exemplo aqui é Sócrates, a quem devo a minha riqueza” (Σωκράτης τε γὰρ οὗτος παρ’ οὗ ἐγὼ τοῦτον ἐκτησάμην. XENOFONTE, *Banquete*, 4.43).

## §27. A POLÊMICA ANTIPLATÔNICA E A PROPOSTA ANTISTÊNICA

É de certa forma bem aceito que a filosofia realizada por Antístenes traz a influência não só dos estudos e propostas sofísticas, comuns ao contexto intelectual da época, mas também a contribuição decisiva do que para Sócrates era a própria descrição do filosofar: a investigação em comum do *lógos* (διαλέγομαι) com o intuito de libertar a alma da ignorância acerca das coisas, ignorância que perturba e impede de se obter a riqueza que verdadeiramente se anseia possuir<sup>427</sup>. É preciso, portanto, tomar esse núcleo proposto por Antístenes a partir da influência decisiva da educação socrática – pois Sócrates foi quem, afinal, teria direcionado seus esforços para a busca da excelência através de um exercício do *lógos*. Outra vez, é Xenofonte quem nos relata aqui o exercício socrático com a costumeira preocupação de ressaltar seu procedimento em vista do interesse ético e educativo.

<sup>427</sup> Essa é, por assim dizer, a definição de filosofia que PLATÃO põe na boca de Sócrates em *Apologia*, 28e. Segundo BRANCACCI (2005b, p. 7), não há dúvidas de que Antístenes tenha sido um socrático, pela ausência de testemunhos que invalidem a proximidade entre eles.





T79. ὅτι μὲν οὖν ἀπλῶς τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο Σωκράτης πρὸς τοὺς ὀμιλοῦντας αὐτῷ, δοκεῖ μοι δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων εἶναι: ὅτι δὲ καὶ αὐτάρκεις ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελείτο, νῦν τοῦτο λέξω. πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ: ὧν δὲ προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κάγαθῷ εἰδέναι, ὅ τι μὲν αὐτὸς εἰδείη, πάντων προθυμότερα ἐδίδασκεν: ὅτου δὲ αὐτὸς ἀπειρότερος εἴη, πρὸς τοὺς ἐπισταμένους ἤγεν αὐτούς. ἐδίδασκε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἐκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον.

Parece-me claro, de tudo quanto referi, que Sócrates apenas apresentava a sua opinião aos que com ele conviviam. E vou contar também como se preocupava de que fossem capazes de se bastar a si próprios nas atividades a que estavam obrigados. Porque, de todos os homens que eu conheci, ninguém como ele se preocupava tanto em saber quais eram os conhecimentos que tinham aqueles que conviviam com ele. No que diz respeito às matérias que faziam do homem um homem bem formado, ensinava com mais interesse as que ele próprio sabia; no que não dominava bem, encaminhava-os para outros que soubessem. E fazia-os ver como um homem bem formado devia estar habilitado em qualquer matéria. (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 7.1 – Tradução de Pinheiro)

Inseridos, portanto, no ambiente socrático de análise do *lógos* enquanto caminho para se livrar da ignorância e alcançar a excelência, Platão e Xenofonte apresentam posições opostas quanto ao filósofo antistênico. O jogo de perspectivas que fizemos com a imagem platônica do *Banquete*, como um auxílio para nossa compreensão de Antístenes, teve por intuito fazer ver o encaminhamento daquele embate que ambos parecem ter travado no campo intelectual, cuja polêmica maior parece ter girado em torno à resposta de Platão ao problema do ensinamento sofístico quanto às relações entre discurso,



verdade e excelência: a sua proposta das Formas suprassensíveis<sup>428</sup>. Os testemunhos arrolados por Simplício em seus comentários à obra *Categorias* de Aristóteles indicam que Antístenes voltou-se contra essa proposta platônica, com o argumento de que o que existe são os entes qualificados, e não as qualidades tomadas como entidades. “Vejo o cavalo, Platão, mas não vejo a cavalidade” (“ὁ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὀρώ, ἰππότητα δὲ οὐχ ὀρώ”) seria o modo pelo qual esse argumento se expressaria, conservando o teor de sua crítica às Formas. A isso, Platão teria rebatido, ainda segundo o mesmo testemunho de SIMPLÍCIO: “porque tens isso com que se vê o cavalo, a vista, porém aquilo com que se contempla a cavalidade nunca o teves” (“ὅτι ἔχεις μὲν ὃ ἵππος ὀράται τόδε τὸ ὄμμα, ὃ δὲ ἰππότης θεωρεῖται, οὐδέπω κέκτησαι.” *Sobre as Categorias de Aristóteles*, 208.30-32; SSR, V.A.149). Isso faz de Antístenes, com a expressão que Cordero forjou a partir de Brancacci, o primeiro e mais eminente *antiplatônico*<sup>429</sup>.

Posto assim, contudo, o antiplatonismo de Antístenes soa demasiado pueril, por não se atentar para a dimensão intelectual da realidade suprassensível – exatamente aquilo que Platão pretende indicar, segundo a notícia de Simplício. Brancacci (2005a, p. 154-157) esclarece, seguindo as sugestões de Field, que a maneira pela qual o testemunho de Simplício evoca a tese de Antístenes não parece corresponder ao texto de nenhuma obra do socrático, menos ainda de algum trecho de *Lógoi Sokratikói*, antes revelando um estilo semelhante

428 É comum que se situe os primeiros indícios da posição propriamente platônica a partir do *Górgias* (por exemplo, KAHN (1996, p. 41; 125), ao desenhar uma visão da realidade que vincula a ética socrática do *Crítion* com a proposta ético-política de *República*, então formulada a partir de sua concepção acerca das Formas eternas e suprassensíveis. Cf. KAHN (1996, p. 329ss). Para uma análise abrangente sobre o problema da teoria das Formas, ver ROSS (1951). O que não deveríamos esquecer é o modo pelo qual tanto Platão quanto Antístenes situaram suas contribuições sob a referência comum da posição de Sócrates acerca do que as coisas são – em último caso, a posição que ofereceu um esforço *ontológico* para superar os deslocamentos *lógicos* da sofística; sobre a questão socrática como esforço ontológico, ver MARTENS (2013); também MÁRSICO (2014b, p. 227).

429 Cf. CORDERO (2001, p. 325). O próprio Cordero faz em nota a ressalva, irônica segundo ele, de haver no próprio Platão certas marcas desse antiplatonismo de estilo antistênico, como em *Parmênides* (130b-136d) e no *Sofista* (246b-249c).



ao de outras anedotas sobre Diógenes, o cínico – ou sobre Aristipo, acrescento – e que, no fim das contas, deixa em aberto a possibilidade de que tenha sido realmente esse o ponto central da tese antiplatônica defendida por Antístenes. Na análise de Field, o que vai dito sobre Antístenes por Simplício

parece, de fato, muito mais característico de um senso comum pueril acerca de um ponto de vista deste último [Diógenes, o cínico], e é bastante provável que a história contada fosse antes de tudo referida àquele que era considerado, segundo a tradição, como seu professor. De todo modo, mesmo que haja alguma verdade na história, ela deve ser interpretada à luz do restante das nossas evidências sobre Antístenes. E isso sugere que não era, como Simplício indicou, sobre a questão da realidade dos universais que se centrava a contenda entre ele e Platão, mas antes sobre a natureza das coisas que existem (FIELD, 1948, p. 168).

A questão está, portanto, em podermos ou não medir a extensão da controvérsia entre os dois socráticos<sup>430</sup> (que de certo modo insere outros nessa *tensão dialógica*, como o caso de Euclides) a partir dos testemunhos. Em outra referência de Simplício, que vem complementar a anterior, indica-se de que modo Antístenes reconhecia a existência dos entes sensíveis porque, afinal, ninguém poderia negá-los de fato. As qualidades platônicas, por outro lado, criavam uma espécie de *existência derivada*, imaterial e simples, cuja natureza não-sensível só poderia ser conhecida através do uso puro

430 Afinal, como ressalta CORDERO (2001, p. 324), a filosofia se apresenta como diálogo, e é pelo diálogo que se deve olhar os textos da época, pois “a verdade pode surgir de uma troca de *logoi*, mesmo que essa troca seja muitas vezes tempestuosa”. Por estar, no artigo, interessado exatamente no embate entre Platão e Antístenes, a indicação de Cordero nos é aqui valiosa.



da razão<sup>431</sup>. A oposição indicada entre o ente qualificado (*poion*) e a qualidade (*poiótes*) platônica impõe-se pela negação antistênica de que a partir dos entes se possa derivar a existência de coisas simples e incorpóreas. A abstração racional é fruto do *lógos*, e o *lógos* não pode senão mostrar a natureza do que existe. Os termos que denotam qualidades – ou aqueles que indicam *gêneros* e *espécies*, de acordo com outros dois testemunhos ligados à anedota citada acima, e dispostos em Simplicio – mostram, em último caso, *representações* que se produzem na alma ao falarmos das coisas (ὁ τοίνυν Ἀντισθένης ἔλεγε τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι; AMÓNIO, *Sobre a Isagoge de Porfirio*, 40.6-10; SSR, V.A.149).

Enquanto fruto da criação de Platão, *poiótes* aparece a única vez exatamente no *Teeteto* (182, a4-b1), em vista da análise da tese mobilista dos heraclíticos. Segundo Brancacci, a forma do argumento, como ele ocorre no Diálogo, situa a *qualidade* como um tipo de entidade imóvel, necessariamente subjacente à mudança das coisas defendida por Heráclito. Não se trata de ser incapaz de usar a razão (como soaria pueril pelo tipo de crítica que se entende ter Antístenes voltado contra Platão), mas de situar a distinção entre a natureza do que existe e a natureza da razão. A maneira da oposição antistênica ao estatuto ontológico que teria sido atribuído a elas por Platão, ao denunciá-las como produto de representação mental (*ψιλὰς ἐννοίας*), indica uma contribuição filosófica importante de Antístenes para o

431 “O qualificado é mais conhecido e próximo a nós; alguns negam precisamente a qualidade porque ela não subsiste plenamente, ao passo que ninguém nega o qualificado. Assim, Antístenes aceita que vê o cavalo, porém não a cavalidade: o primeiro se vê com os olhos, ao passo que a segunda se capta com a razão; um é primeiro na ordem das causas, ao passo que a outra segue como resultado; um é corpo e composto, ao passo que a outra é simples e não corpórea” (γνωριμώτερον δὲ καὶ προσεχέστερον ἡμῖν τῆς ποιότητος τὸ ποιόν, εἴπερ τὴν μὲν ποιότητα καὶ ἀναίρουσί τινες ὡς μηδὲ ὑφεισώσαν ὅλως, τὸ δὲ ποιὸν οὐδεὶς ἀναιρεῖ, καὶ τὸν μὲν ἵππον ὄραν ὁμολογεῖ ὁ Ἀντισθένης, τὴν δὲ ἰππότητα μὴ ὄραν, καὶ τὸ μὲν ἐν ὀφθαλμοῖς ὁράται, ἢ δὲ λογισμῷ καταλαμβάνεται, καὶ τὸ μὲν ἐν αἰτίου τάξει προηγείται, τὸ δὲ ὡς ἀποτέλεσμα ἔπεται, καὶ τὸ μὲν ἐστὶ σῶμα καὶ σύνθετον, τὸ δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀσώματον. SIMPLICIO, *Sobre as Categorias de Aristóteles*, 211.15-21; SSR, V.A.149).



campo dos estudos acerca da linguagem, e da teoria da mente a ela vinculada. Nas palavras de Brancacci,

Assim como estes últimos [casos de nomes como bode-cervo] não designam, segundo o comentador [Simplício], um puro inexistente, na medida em que reivindicam uma forma de realidade própria, seja como nomes (*onómata*) seja como conceitos (*noémata*), as Ideias platônicas constituem para Antístenes entidades privadas de realidade objetiva, porém suscetíveis de representação mental, e existindo unicamente como produtos do pensamento (BRANCACCI, 2005a, p. 161 [206]).

Somos, com isso, lançados para o âmbito do *lógos* de modo inescapável. É esse, no fim das contas, o escopo da atuação educativa de Antístenes, e o lugar em que sua polêmica contra Platão se faz justificar. A notícia de que ele teria sido o primeiro a oferecer uma definição do que seja o *lógos* já nos sugere seu esforço em refletir acerca do discurso como caminho de educação. A definição “o *lógos* é o que mostra o que algo era ou é” (λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. DL, VI.3) ressalta a confiança de Antístenes na racionalidade do discurso, atraindo em conjunto duas teses que Aristóteles assume como antistênicas – aquela que menciona a impossibilidade de contradizer e a de dizer o falso (*Metafísica*, V 1024b32-4, citada à frente)<sup>432</sup>. Além disso, Aristóteles menciona em outro passo aquilo que seria familiar aos ditos seguidores de Antístenes (οἱ Ἀντισθένειοι): a defesa de que não é possível definir a essência. Vejamos essa primeira tese.

T80. ὥστε ἡ ἀπορία ἦν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουσαν ἔχει τινὰ καιρὸν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι (τὸν γὰρ ὄρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἔστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μὲν ἔστιν οὐ, ὅτι δ' οἶον καττίτερος ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἢς ἐνδέχεται εἶναι ὄρον καὶ λόγον, οἶον τῆς συνθέτου,

432 As teses implicadas na posição de Antístenes possuem a referência nominal de Aristóteles, no passo da *Metafísica* sobre o qual falaremos à frente, e que em ISÓCRATES aparecem enroladas como traços da disposição *paradoxal* de certos socráticos, como vimos (§11) em seu *Elogio de Helena*. Sobre a confiança no *lógos* e as implicações mútuas das três teses antistênicas, ver DINUCCI (1999, p. 110-114); BRANCACCI (2005a, p. 173ss).



ἐάν τε αισθητὴ ἐάν τε νοητὴ ἤ. ἐξ ὧν δ' αὐτῆ πρώτων, οὐκέτι, εἴπερ τι κατὰ τινὸς σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὀριστικὸς καὶ δεῖ τὸ μὲν ὡσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφήν.

Assim a dificuldade levantada pelos seguidores de Antístenes e outros pensadores *incultos* tem certa pertinência. Eles sustentam que não é possível definir a essência, por ser a definição constituída por *um longo enunciado*, mas só é possível ensinar a qualidade da coisa; assim, por exemplo, não é possível definir o que é prata, mas pode-se dizer que é semelhante ao chumbo. De modo que existe uma substância da qual é possível uma definição e um *enunciado*, e essa substância é composta (seja sensível ou inteligível); mas, dos elementos primeiros dos quais é composta não é possível uma definição, dado que o *enunciado* definidor implica sempre a referência a outra coisa (da qual o primeiro termo deve servir de matéria e o segundo de forma). (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, 1043b23-32 – Tradução de Reale/Perine, com modificações destacadas)

Segundo a indicação aristotélica, a impossibilidade da definição diz respeito ao que os seguidores de Antístenes teriam chamado de enunciado longo (λόγος μακρός), e que se refere à composição do discurso cuja referência acaba por ser outra coisa distinta da coisa definida<sup>433</sup>. Essa conclusão de dizer *outro* no momento em que se está a definir algo aparece para Aristóteles como pertinente nos *Ἀντισθενεῖοι*, porque ele mesmo havia dito pouco antes (*Metafísica*, VII, 1041b10) que os compostos não existem sem os simples que os compõem, e que são em último caso os compostos que podem ser definidos<sup>434</sup>. Ao que parece, Antístenes assume que não é possível definir o simples, e como as coisas particulares são *compostos* ou *agregados* de coisas simples, de qualidades que indicam o modo de ser de cada uma, o

433 O que está em questão é o mesmo problema levantado por Euclides, com relação ao recurso das *analogias* como uma impropriedade acerca das coisas (ver §19). Ver ainda REALE (2014, vol.3, p. 438).

434 O comentário de REALE (2014, vol.3, p. 437) sobre a passagem destaca, para além do fato de negar um suposto teor de ironia na referência de pertinência feita por Aristóteles, que o ponto em questão apresentado pelos antistênicos encontra-se na aceção do composto lógico como uma *soma de elementos materiais*, o que de fato impossibilitaria a definição.



λόγος μακρός, ao agregar qualidades indefiníveis quanto ao que elas são, acaba tão-somente por mostrar nas coisas o seu modo de ser, por ensinar como elas podem ser compreendidas a partir dos elementos simples. Mostrar, porém, não é definir: a separação em gêneros, que conforma a definição, não encontra em Antístenes qualquer atribuição para além de serem qualidades das coisas particulares<sup>435</sup>. Se dissermos “Sócrates é homem-sábio”, ‘homem’ e ‘sábio’ não correspondem a essências ou a gêneros imutáveis, mas a qualidades que compõem o modo de ser de Sócrates<sup>436</sup>.

A crítica aristotélica procura mostrar, ainda, em que medida é possível dizer sobre algo por meio do que é outro, como acerca do 8 pode-se dizer, além do termo ‘oito’, que também é ‘o resultado da soma entre seis e dois’, por exemplo (*Metafísica*, V 1024b34-1025a1). Para Antístenes, essa segunda composição não se refere ao que a coisa é, mas às qualidades presentes na coisa que, em última análise, *mostram* sua maneira de ser a partir de representações mentais. A única referência essencial ao 8 se restringiria ao termo ‘oito’ que o denomina, mas isso está longe de poder defini-lo. Ainda que pertinente, a dificuldade dos Ἀντισθένειοι expõe a ausência, em última análise, de nuances lógicas sobre as quais quem melhor se debruçou foi o próprio Aristóteles, como as noções de gênero e de forma<sup>437</sup> – razão pela qual sua crítica aos seguidores de Antístenes dizendo-os *incultos* pode se

435 Sobre a definição em Antístenes, ver DINUCCI (1999, p. 112).

436 Segundo DINUCCI (1999, p. 117), a ciência para Aristóteles, fundada sempre no conhecimento acerca de um gênero determinado, era em Antístenes meramente *descritiva*: o máximo que podemos fazer é mostrar como as coisas se nos mostram, porque as coisas elas mesmas são indefiníveis. Sobre a proximidade dessa descrição das coisas com a proposta fenomenológica de Husserl, ver MARTENS (2013, p. 179ss).

437 Aristotelicamente falando, o composto não é uma mera soma de seus elementos, mas implica alguma outra coisa, como a substância se compõe de forma e matéria (sobre a questão da substância, ver CASTRO, 2008).



traduzir, como em tantos outros casos, simplesmente pela denúncia de não terem sido eles suficientemente aristotélicos<sup>438</sup>.

O enunciado longo e composto, ao pretender definir algo, refere-se na verdade a outras coisas distintas daquela definida. Por não ser possível a definição, o uso devido do *lógos* precisa estar adequado ao δηλών ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι. Mostrar as coisas em seu modo de ser é mostrar as qualidades que a razão representa para si a partir das coisas, e que o *lógos* torna manifesto. Esse é o máximo a que podemos chegar para dizer sobre algo<sup>439</sup>. A indicação da resposta antistênica parece depender dessa consideração, pois a razão não lida com coisas, mas com representações das coisas, portanto com realidades mentais que conformam o *lógos* e sua funcionalidade. Se “o fundamento da realidade das coisas é sua expressão discursiva”, como indicou Cordero em referência a Antístenes (2001, p. 327), é porque o discurso manifesta em si mesmo aquilo que podemos conhecer sobre os entes; encontra-se no *lógos* a razão de ser do saber humano<sup>440</sup>.

Se de fato Antístenes propôs tal compreensão sobre os entes e o discurso, sua posição se coloca em ofensiva também ao que Platão

438 Sobre o modo das interpretações que Aristóteles faz daqueles pensamentos que ele está a criticar, ver os argumentos de TAYLOR (1907). De todo modo, há que se perceber que o julgamento do neoplatônico PROCLUS em seus escólios ao *Crátilo* de Platão (37, Pasquali; SSR, V.A.155), ao citar o argumento de Antístenes acerca da impossibilidade de dizer o falso, deixa sem refutação a tese que faz corresponder *lógos* e real, o que indica ter sido uma tese própria ao seio socrático, no acordo entre Platão e Antístenes. Numa proposta antiplatônica, a novidade da lógica aristotélica está precisamente circunscrita a essa tese: como equivalente ao dizer, não estaria mais um ente (*legein ti*), mas seu significar (*semainein ti*), segundo a interpretação de CASSIN (2005, p. 39-43).

439 Nos comentários ao testemunho de Aristóteles, DECLEVA-CAZZI (1966, p. 103) indica que não é propriamente o *lógos*, e sim o ónoma que se refere ao que a coisa é; BRANCACCI (2005a) e MÁRSICO (2005), porém, percebem em Antístenes que o ónoma é intercambiável com *lógos*, quer dizer, o único *lógos* adequado às coisas é aquele que se vale do nome da coisa; ver também RANKIN (2015, p. 145ss) e IGLESIAS (2010, p. 239-242).

440 BRANCACCI (1987, p. 8-10; 2005a, p. 87-93) chamou a atenção não só para a possibilidade de Antístenes ter se debruçado sobre a dicotomia *dóxa-epistémē* (segundo o título de uma de suas obras, Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης. DL, VI.17), como também indicou de que forma as críticas de Isócrates parecem pressupor um dos primeiros diálogos socráticos de Antístenes, *Sobre a verdade* (Ἀληθεία. DL, VI.1), em que esses temas teriam sido tratados a fim de destacar o caráter próprio do conhecimento humano.





defendera, ou segundo o que ele supôs ter sido a tese de Platão. As fórmulas tipicamente platônicas para dizer o que alguma coisa é, elencadas por Cordero (2001, p. 334), são um resumo do estatuto ontológico acerca das Formas pretendido durante as primeiras formulações dos Diálogos: *aquilo que é por si e para si, o X em si mesmo, o X em si, a ousia de X, aquilo que realmente é X* – onde X indica quase sempre um adjetivo, mas que Antístenes poderia, sugere Cordero, ter generalizado em sua crítica para o âmbito dos entes, como acontece na intervenção de Parmênides (no Diálogo homônimo) conhecida como *Terceiro Homem*<sup>441</sup>. Para além do sabor da polêmica, entretanto, a ironia da denúncia referida a Antístenes sobre a ilusão da *cavaliidade* só tem efeito se Platão assumisse como doutrina, e não como hipótese (no sentido de um princípio de investigação), que a Forma dos entes era tal como a das *qualidades*. Segundo a avaliação de Cordero (2001, p. 341-3), no entanto, o tipo de revisionismo crítico que seria a tônica do *Parmênides*, e o exercício dialético do *Teeteto*, tendem a pôr em questão, também em *Sofista*, as Formas como hipótese explicativa acerca da realidade – como se, frente à polêmica com o rival socrático, Platão desse mostras de haver assimilado a crítica antistênica de certo modo como pertinente<sup>442</sup>.

A força da atribuição a Platão de um núcleo doutrinário sobre Formas imateriais deriva, em grande medida, daquilo que sobre

441 PLATÃO (*Parmênides*, 132a-b). O referido argumento é considerado uma objeção à teoria das Formas platônicas (cf. VLASTOS, 1954), e a familiaridade entre os argumentos apresentados por Antístenes e aquele que Parmênides apresenta no Diálogo sugere o socrático como um crítico de Platão antes de Aristóteles (além daquela ofensiva levantada por Euclides e os megáricos, sobre a qual falamos [§18]; ver ainda GARDELLA, 2016, p. 70). Vale dizer, por fim, que a leitura de NATORP (2012, p. 45ss) invalida a tentativa de *entificar* as Formas platônicas, porque afinal seria impróprio considerar os entes e o seu princípio de explicação como dotados da mesma realidade ontológica.

442 Se a indicação da nota anterior estiver certa, as críticas de Aristóteles à posição platônica devem derivar da crítica de Antístenes. Talvez em vista disso tenha ROSS afirmado que “deve-se admitir que ele [o Estagirita] estava disposto a adotar interpretações de Platão, ou porque elas se ajustavam às suas próprias pré-concepções, ou porque elas lhe davam uma oportunidade de crítica” (ROSS, 1951). O artigo de CORDERO nos faz ver, quanto a isso, que o ritmo da filosofia platônica não se faz a partir de um pensamento acabado, mas como “*une recherche permanente*” (2001, p. 342).



ela nos diz Aristóteles – e que é, também, um dos mais pertinentes testemunhos para nossas notícias sobre o que teria sido a doutrina de Antístenes. No embate entre os dois socráticos, parecemos inevitavelmente condicionados a ser espectadores peripatéticos. A questão, me parece, está em considerarmos que Aristóteles possui sua posição, e se ela não se põe necessariamente ao lado da de Antístenes, ela se impõe como distintamente antiplatônica. O que se mostra interessante, antes de podermos avaliar seu testemunho sobre a posição antistênica, é a maneira pela qual o Estagirita apresenta seu antiplatonismo como nutrido pela raiz do socratismo que ele pretende delimitar e, afinal, realizar.

T81. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρώτων Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὔτως ὑπέλαβεν: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκείνῳ ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν.

Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e das quais não se pode ter conhecimento, manteve posteriormente essas convicções. Por sua vez, Sócrates se ocupava de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitianos, que as definições se referissem a outras realidades e não às realidades sensíveis. (*Metafísica*, I, 987 a 32-b 6 – Tradução de Reale/Perine)

Pelo testemunho de Aristóteles, é possível perceber de que modo há uma filosofia de Sócrates acerca do *lógos* que ele, Aristóteles, ratifica contra Platão, e ao fazê-lo, aproxima-se de Antístenes. A passagem de *Metafísica* é conhecida, e indica de que maneira Sócrates, que havia



estudado o *lógos* com finalidades éticas, não procedera como os platônicos, separando as qualidades das coisas, mas se preocupou com definições no âmbito das questões acerca dos conceitos éticos<sup>443</sup>. A aproximação com a perspectiva antistênica, no momento em que deixa claro o interesse que para ele deve ter sido o de Sócrates, traz a ideia de que em Platão prevalece uma preocupação ontológica, e que se faz necessário, antes, enfatizar a perspectiva socrática, fundamentalmente ética – perspectiva que, em último caso, não foi a de Aristóteles, e sim a de Antístenes. Por isso, destaca Brancacci, as indicações citadas mostram uma exposição da elocução socrática como de fato um *método* de ensino – o caminho para se tornar excelente dependeria não de uma prática refutatória que se percebe confundida com o que há de melhor na vida, segundo a descrição platônica<sup>444</sup>, mas de um exercício que condiciona a educação da alma com vistas ao saber, e que se realiza por um estudo dos termos (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων) justificado por aquilo que Antístenes chamou de οἰκείος λόγος, o discurso apropriado a cada coisa. É o que veremos agora.

## §28. O DISCURSO MOSTRA O REAL: ANTÍSTENES E A FILOSOFIA DO LÓGOS

A proposta de educação pelo *lógos* em Antístenes pauta-se no ensino da *qualidade* das coisas *qualificadas*, quer dizer,

443 Sobre a crítica de Aristóteles a Platão como *razão de ser* de suas alusões a Sócrates, ver VILHENA (1984, p. 440-43): a tentativa de apresentar Sócrates enquanto *filósofo do conceito* produz, como resultado, a posição de Platão como a de um socrático infiel, visto que se dirige para longe do socratismo ao postular uma realidade ontológica para as Formas. Parafraseando Vilhena, Aristóteles ratificaria Antístenes como um socrático *fiel*, não fosse ao final o próprio Aristóteles considerado, por ele mesmo, o *mais fiel dos socráticos*. Sobre isso, ver MARTENS (2013, p. 76-82).

444 Na *Apologia* de PLATÃO, Sócrates diz não haver bem maior na vida que estar a dialogar e a examinar a si e aos outros (μέγιστον ἀγαθὸν ... ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος. *Apologia*, 38a), opinião que parece se coadunar com a noção de o homem ser limitado em vista do que ele pode de fato conhecer, e que conferiria ao exercício e à prática refutatória um fim em si mesmo. Sobre isso, ver BRANCACCI (2005a, p. 107-13); também GIANNANTONI (1990, vol. IV, nota 23).



na compreensão acerca de *como* as coisas são (*poíōn esti*), por oposição, aristotelicamente falando, ao *tí esti* platônico. Essa proposta traz sua ênfase sobre o campo da linguagem – tendo em vista não ser possível dirigir-se ao ser das coisas por meio de uma definição, pois tentar defini-las é valer-se de termos outros que não são a coisa definida. O enunciado largo (*λόγος μακρός*) deve orientar-se em vista do enunciado próprio (*οικείος λόγος*), do discurso capaz de mostrar as coisas a partir das representações mentais que delas fazemos. Há, ao que parece, uma confiança na univocidade entre discurso e realidade, mediada por uma racionalidade que se posiciona face ao modo pelo qual certos sofistas, como Górgias, haviam subvertido a doutrina eleata ao descolar o *lógos* da realidade<sup>445</sup>. Para Antístenes, trata-se de compreender o real por um acesso *lógico*, por assim dizer – como uma espécie de *segunda navegação* socrática, em que não se pressuponham as Formas platônicas, apenas a racionalidade como elemento essencial da linguagem, própria à natureza humana.

Para ser possível proceder em vista da delimitação do *οικείος λόγος*, Antístenes parte de uma educação fundada na *análise dos termos* – expressão obtida a partir do testemunho de Epicteto (“ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις;” *Dissertações*, I.17; *SSR*, V.160) –, cuja realização pode ser aproximada daquele exame que Xenofonte nos apresenta em Sócrates, condicionado por um interesse educativo:

T82. ὥς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας, πειράσομαι καὶ τοῦτο λέγειν. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι: τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτοὺς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν: ὧν ἔνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη

445 Cf. BRANCACCI (2005a, p. 168-171); MÁRSICO (2005, p. 75-77). O que chamo aqui de descolar o *lógos* da realidade concentra, na verdade, a inversão do eleatismo pela proposta sofística, tal como foi enunciada por CASSIN acerca de Górgias e seu *Tratado do Não-Ser*: “o ser da ontologia nada mais é do que um efeito do dizer” (2005, p. 34). Há como que subentendida aqui, desse modo, uma proximidade entre Antístenes e o eleatismo, e foi com base nessa afinidade que SONNA (2017) investigou certas referências platônicas ao companheiro socrático em Diálogos como o *Sofista*.



τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε. πάντα μὲν οὖν ἢ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἶη διεξελεῖν: ἐν ὅσοις δὲ τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν οἶμαι, τοσαῦτα λέξω.

Vou tentar contar também como tornava mais aptos para o diálogo aqueles que o acompanhavam. Com efeito, Sócrates acreditava que aquele que sabe o que é cada coisa pode também explicá-lo a outros; agora, os que não sabem nada, esses – dizia ele – seria de esperar que se enganassem e enganassem os outros. Por essa razão, dizia que nunca deixava de examinar, com aqueles que o acompanhavam, a essência de cada coisa. Seria difícil explicar como é que construía todas estas definições, mas acho que o que vou contar é suficiente para demonstrar qual a sua metodologia de investigação. (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV.6.1 – Tradução de Pinheiro)

O exame (σκοπός) socrático, tal como segue longamente descrito no capítulo, destaca-se como procedimento similar ao que os testemunhos de Aristóteles e de Porfírio atribuem a Antístenes. Desde logo, vale dizer que a descrição xenofôntica apresenta ressonâncias do exame realizado por Pródico, aproximação que, sabemos, nada tem de casual: desde Aristófanes, o exame de Sócrates vai situado ao lado da conhecida dedicação do sofista em buscar o nome correto ou adequado (ὀρθότης ὀνομάτων) as coisas<sup>446</sup>, e o embate dos *Dois Lógoi* em *Nuvens* exige sua aproximação com o discurso de Pródico sobre a escolha de Herácles, reproduzido por Xenofonte e do qual falamos no capítulo sobre Aristipo (§25). Entretanto, a semelhança entre o dito ὀρθότης ὀνομάτων buscado por Pródico e o exame socrático descrito por Xenofonte abre espaço para podermos avaliar em que medida a ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων de Antístenes põe em questão

446 Segundo a notícia de PLATÃO, em *Eutidemo*, 277e-278a; também *Protágoras*, 337a-c.



aquela aplicabilidade da correção almejada pelo sofista<sup>447</sup>, em face da contribuição socrática que aproxima o *lógos* e o real. A notícia de que Antístenes teria compreendido a educação a partir de um estudo do *lógos* sugere que a referência utilizada por Xenofonte para descrever o exercício de Sócrates encontra-se na filosofia de Antístenes<sup>448</sup>.

Mas, para reconstituirmos aquilo que teria sido o estudo dos termos realizado por Antístenes, dependemos principalmente de testemunhos não socráticos, e o melhor deles, outra vez, é o de Aristóteles. Foi o Estagirita quem proporcionou o tipo de terminologia usada pelos estudiosos da filosofia antistênica para poder explicá-la, terminologia ratificada pela indicação de Alexandre de Afrodísia e que está presente, ainda, nos escólios à *Odisseia* de Porfírio<sup>449</sup>. É pelo que vai dito por Aristóteles que se infere o *οικείος λόγος* como fundamento da doutrina sobre o *lógos* de Antístenes.

T83. λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς, διὸ πᾶς λόγος ψευδῆς ἑτέρου ἢ οὐ ἔστιν ἀληθῆς, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδῆς τριγώνου. ἐκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος)· διὸ Αντισθένης ᾤετο εὐήθως μῆθ' ἐν ἀξίων λέγεσθαι πλὴν τῶ

447 Isso porque propor a correção dos nomes significa, como mostra MÁRSICO (2005, p. 76-77), haver um fosso entre *lógos* e coisa, visto que o nome poderia, em último caso, não se referir a nada; essa não seria a maneira pela qual Antístenes compreende o *lógos*, antes concebendo a correlação como sempre existindo – o que a escolha pelo termo *ἐπίσκεψις* em lugar de *ὀρθότης* indica: o estudo e o exame pressupõe que a forma correta, que sempre existe, deva ser encontrada; por outro lado, em Pródico a forma correta deve ser buscada por haver imprecisão e não efetividade na adequação. Não podemos esquecer que PLATÃO dedicou seu *Crátilo* a essa temática, motivo pelo qual se tomou o Diálogo como um dos que ressoam teses antistênicas, com o intuito de criticá-las: cf. PATZER (1970, p. 18, n.8); PRICE (2015, p. 9-10).

448 Quer dizer, o método de Antístenes para o exame e estudo dos termos apropriados teria sido empregado por XENOFONTE para sua descrição do exame socrático apresentado em *Memoráveis*, IV,6, o que mais uma vez aproxima Xenofonte, e sua intenção filosófica, das doutrinas defendidas pelo socrático mais velho; ver também BRANCACCI (2005a, p. 113-15). Há ecos de teses éticas de Antístenes também em *Memoráveis*, IV, 5, sobre a qual falaremos; ver também DECLEVA-CAIZZI (1966, p. 72-73).

449 Cf. ALEXANDRE, *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, 434 25-435 20; SSR, V.A.152. A indicação sobre a fonte de Alexandre ser confiável está em BRANCACCI (2005a, p. 205-209).



οἰκείω λόγῳ, ἔν ἐφ' ἐνός' ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι.

Um enunciado falso é aquele que, por ser falso, é enunciado de coisas que não são: por isso, todo enunciado é falso quando referido à coisa diversa daquela acerca da qual é verdadeira: o enunciado sobre o círculo, por exemplo, é falso se referido ao triângulo. Em certo sentido, de cada coisa existe um único enunciado, que é o de sua essência; noutro sentido, existem muitos, porque cada coisa e a coisa com certa afecção são, de certo modo, idênticas: assim, por exemplo, 'Sócrates' e 'Sócrates músico'; mas o enunciado falso, absolutamente falando, é enunciado de nada. Por isso Antístenes considerava, de maneira simplista, que nada era digno de afirmar de cada coisa senão o enunciado próprio, enunciado único de uma coisa única; do qual deduzia que não é possível a contradição e, de modo geral, que é impossível dizer o falso. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1024b26-34; SSR, V.A.152 – Tradução de Reale/Perine, com modificações)

Pode-se dizer que o *lógos* próprio a cada coisa é o que em último caso permite definir o próprio *lógos*, de acordo com o registro de Laércio (λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. DL, VI.3)<sup>450</sup>, porque Antístenes pretende evitar que um enunciado se refira a qualquer coisa, caso em que ele não é próprio, mas alheio (*allótrios*). Afinal, o enunciado próprio é o único capaz de trazer a coisa à luz, de torná-la manifesta e conhecida. Sem o *oikeíos lógos*, lidamos com frases sem sentido, com um *lógos* de qualquer coisa, com meras opiniões. Para ser possível alcançar o discurso apropriado, é preciso se exercitar no estudo dos termos, e isso demanda esforço, firmeza e coragem. No *lógos* próprio é que a realidade se deixa compreender: com isso, Antístenes pretende se pôr além da influência de Pródico, readequando-a ao que o socrático entendia como chave para uma educação através do *lógos* – distinta porque oposta à proposta sofística<sup>451</sup>.

450 BRANCACCI (2005a, p. 212) refere-se à definição apresentada por Laércio como "o único exemplo de discurso próprio que nos foi transmitido pela tradição".

451 Cf. BRANCACCI (2005b, p. 23-24).



É por esse motivo que não é possível a contradição, pois não pode haver dois ou mais discursos sobre uma mesma coisa: ou dizem o mesmo, ou um deles se refere necessariamente ao assunto em questão, ao passo que o outro a uma outra coisa. A antilogia de Protágoras não era senão uma impropriedade<sup>452</sup>. É por isso, ainda, que se faz impossível dizer o falso: se aquele que diz enuncia o que é próprio a algo, então diz a verdade; e a verdade, portanto, é única. Quem diz uma falsidade sobre algo, na verdade, está a dizer sobre outra coisa, portanto uma verdade, mas sobre algo outro. Se para cada coisa o que há é apenas um enunciado que lhe é próprio, então este será verdadeiro e único. A equação em jogo aqui é aquela mesma que se constata desde Parmênides e o eleatismo sofístico, em que dizer é dizer algo, e dizer algo é dizer algo que é, e dizer algo que é é dizer a verdade<sup>453</sup>. É por essa razão, em suma, que o *lógos* só pode mostrar aquilo que a coisa é ou foi: o futuro é inadequado à possibilidade de mostrar algo que é segundo a sua maneira de ser, portanto descrevê-lo e indicá-lo, mais que defini-lo<sup>454</sup>.

A questão implicada na propriedade do *lógos* apresenta um aspecto central para a compreensão das outras teses a ele afins. Não é que um *lógos*, por não ser próprio a X, deva ser, por outro lado, próprio a Y, mas o que se impõe é que todo *lógos* que não seja próprio a X será, por definição, alheio a X. A polaridade entre *próprio* e *alheio* é a mesma que se pode constatar referida a Antístenes, por exemplo, entre verdadeiro e falso, entre conhecimento e opinião, entre bem e

452 Sobre a atribuição errônea dessa tese antistênia a Protágoras, como em Kerferd, ver DINUCCI (1999, p. 114-116).

453 ὅτι Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν ἴπας γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει ὁ γὰρ λέγων τί λέγει ὁ δὲ τί λέγων τὸ ὄν λέγει ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει. (PROCLO, *Sobre o Crátilo de Platão*, 27; SSR, V.A.155). Sobre a tradição dessa sequência referida por Proclo, ver a discussão de CASSIN (2005, p. 39-43); e BRANCACCI (2005a, p. 210). Vale a ressalva de SUVÁK (2013, p. 9), que distingue as teses Antistênicas daquelas que geralmente se referem aos sofistas, sobretudo porque Antístenes evita o relativismo de um Protágoras, por exemplo.

454 Similar ao que MÁRSICO (2005, p. 92-93; 98) destacou no *mostrar o fenômeno*, segundo Heidegger.





mal. As múltiplas possibilidades de se ter um *lógos* com referências outras que não seja a X não determina esse *lógos* como referindo-se necessariamente a algo outro, ou a Y ou a Z, mas o torna simplesmente alheio a X – o mesmo que dizê-lo um *lógos* de qualquer coisa. Não há como não encontrar aqui a lógica eleata, igualmente presente em Euclides e nos megáricos, como vimos, e que propõe em oposição a algo tudo aquilo que ele não é (§19). Em Antístenes, não se trata de determinar qual o *lógos allótrios* – porque afinal nada mostra – mas encontrar de cada coisa seu *lógos oikeíos*: não se trata de determinar a multiplicidade de sentidos, mas encontrar o sentido que é próprio a algo determinado, e que na verdade precisa levar em conta a diversidade das coisas naquilo que elas são, no que as diferencia de todas as demais.

Para encontrá-lo, é preciso valer-se do *estudo dos termos*, que leva em conta os usos dos termos (χρήσις ὀνομάτων) e as distinções de classe (διαλέγοντας κατὰ γένη)<sup>455</sup>. O testemunho de Porfírio – utilizado pelas edições acerca de Antístenes como fonte para a reconstrução de parte da obra perdida do socrático<sup>456</sup>, ao lado do que foi possível preservar dos discursos sobre Odisseu e Ajax – indica de que modo o socrático examina o termo *polytropos* segundo o qual Homero qualificara seu herói, oferecendo-nos os principais argumentos do

455 Se a primeira expressão deriva da interpretação que se faz acerca do procedimento descrito por Porfírio, que analisamos logo abaixo, a segunda encontra-se na descrição feita por XENOFONTE (*Memoráveis*, IV.5.11): “pois apenas os que têm domínio de si podem examinar as coisas que têm a maior importância, distinguindo-as em classes por meio de palavras e de atos, a fim de escolher o melhor e rejeitar o pior” (ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρέσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι). Cf. GIANNANTONI (1990, vol. 4, nota 38); BRANCACCI (2005a, p. 121ss); MÁRSICO (2005, p. 74).

456 Cf. DECLIVA-CAIZZI (1966, p. 43-45, fr. 51-54); comentários em p. 105-108. Sobre o contexto de preservação e a importância do testemunho de Porfírio, ver PRICE (2015, p. 594-98). Os escólios de Porfírio, vale dizer, referem-se não só às cenas sobre Odisseu e sua *polytropía*, mas também ao que se vê como reflexão sobre Calipso e Penélope (*Escólio a Odisseia*, XXIII.337; SSR, V.A.188), e uma outra sobre os Cíclopes (*Escólio a Odisseia*, IX.106; SSR, V.A.189), notícias que, segundo MÁRSICO (2014a vol.2, p. 274, n. 235), poderiam se referir à obra antistênica *Sobre Odisseu e Penélope*, mencionada por LAÉRCIO (Tomo VIII do catálogo de obras de Antístenes).



diálogo perdido: (1) uma análise do termo *trópos*; (2) a relação entre o termo e a interpretação do epíteto *polytropos*; e por fim (3) uma análise conjunta também do termo *monotropía* que, ao lado de *polytropía*, expõe ressonâncias retóricas e éticas envolvidas na temática. A referência de Porfírio é valiosa porque nela encontramos uma explicação do procedimento interpretativo de Antístenes.

T84. τρόπος μὲν οὖν τὸ παλίμβολον τὸ τοῦ ἥθους, τὸ πολυμετάβολον καὶ ἄστατον. λόγου δὲ πολυτροπία καὶ χρήσις ποικίλη λόγου εἰς ποικίλας ἀκοὰς μονοτροπία γίνεται. ἔν γὰρ τὸ ἐκάστῳ οἰκεῖον. διὸ καὶ τὸ ἀρμόδιον ἐκάστῳ τὴν ποικιλίαν τοῦ λόγου εἰς ἓν συναγειρεῖ τὸ ἐκάστῳ πρόσφορον.

Sendo assim, modo é o variável em relação a caráter, aquilo que é mutável e instável. Do modo versátil de usar o discurso surge um modo único em relação a audiências variadas, pois uma só coisa é própria de cada coisa. Por isso o adequado a cada coisa concentra a variedade do discurso em uma só manifestação, aquela que é adequada a cada coisa. (PORFÍRIO, *Escólio a Odisseia*, I.1; SSR, V.A.187)

A indicação de Porfírio aponta, de início, que o epíteto *polytropos*, aplicado por Homero no sentido de possuir habilidade no discurso, ao invés de denotar um homem hábil em enganar – como parece ter sido a intenção da conferência que Hípias havia proferido sobre o mesmo assunto<sup>457</sup> –, corresponde à qualidade daquele que

457 Para uma contextualização da disputa intertextual entre as intenções de Hípias, a de Antístenes e a que Platão apresenta em seu *Hípias Menor*, ver KAHN (1996, p. 121-4); BRANCACCI (2005a, p. 46-51). Para KAHN, ao que tudo indica, não só o *Hípias Menor* mas também o *Íon* se tornam mais bem compreendidos se postos como resposta às produções hermenêuticas de Antístenes, no que PATZER (1970, p. 176) teria razão em afirmar aqui o mais antigo exemplo de intertextualidade socrática. Vale lembrar que em seu Diálogo, PLATÃO põe Sócrates a analisar junto com Hípias a alegação que este fizera de ser Aquiles mais verdadeiro e simples, ao passo que Odisseu, por ser mais astuto (*polytropótatos*, 364c) com o discurso, é hábil e falso (*Hípias Menor*, 365b). Com a morte de Aquiles, a tradição que remonta à cena da disputa pelas armas, trazida pelas discussões de Antístenes, põe Ájax como um herói afim em qualidade a Aquiles, ao passo que Odisseu aparece sob a mesma alegação. Os escólios de Porfírio a Homero, ao se referirem a *falantes* presentes na obra de Antístenes, indica provavelmente ter sido a obra composta no gênero dos *Lógoi Sokratikói*, diferente do gênero em que foram feitos os discursos dos dois heróis na representação da disputa pelas armas de Aquiles: “ao interpretar Homero, Antístenes parece ter dado sua própria versão das habilidades dialéticas de Sócrates” (KAHN, 1996, p. 123).



está dotado da capacidade de dizer o mesmo de variados modos, cada um apropriado a determinada coisa particular e ao tipo de audiência, exatamente por considerar cada coisa e cada público em sua diversidade. Para Antístenes, era inevitável constatar que o epíteto utilizado por Homero, ainda que não tivesse a intenção inicial de elogiar ou reprovar Odisseu (οὐκ ἐπαινεῖν φησὶν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν πολύτροπον. *Escólio a Odisseia*, l.1; SSR, V.A.187), se referia em última análise à qualidade do sábio, do orador excelente, daquele que sabe dirigir-se a diferentes ouvintes por meio de discursos apropriados: “afinal, se os sábios são hábeis ao falar, é por saberem dizer o mesmo pensamento de variados modos e por saberem variados modos de falar sobre o mesmo é que eles seriam *πολύτροποι*” (εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. *Escólio a Odisseia*, l.1; SSR, V.A.187).

Para ser possível, então, o exame dos termos a fim de alcançar o discurso próprio à coisa de que trata, é preciso pôr em questão o termo em seu sentido próprio<sup>458</sup>. *Trópos* possuiria, sob esse aspecto, três âmbitos de aplicação que parecem ter sido levados em conta pelo estudo antistênico: uma noção vinculada a *éthos*, que corresponde aos modos de ser de cada homem (como vimos, por exemplo, Aristófanes utilizar [§5]); um sentido retórico, por assim dizer, em que *trópos* corresponde aos modos de dizer (como aparece em Isócrates); por fim, um sentido que Brancacci chamou *musical*, e que corresponde à voz e à variação das melodias<sup>459</sup>. Com isso, é possível percebermos que a análise inicial do termo *trópos* (1) é o que permite a Antístenes enveredar, ao final, pela confrontação dos qualificativos *monotropía* e

458 Para MÁRSICO (2005, p. 95-98), não se pode deixar de notar a proeminência dos estudos de Antístenes para o desenvolvimento da *etimologia*, bem como para a noção contemporânea de *campo semântico*.

459 Cf. BRANCACCI (2005a, p. 53).



*polytropía* (3) a partir da confrontação entre *mónos* e *polý*, a fim de esclarecê-los por contraste de sentidos: se cada coisa tem seu *lógos* próprio, ao sábio é posto encontrar, frente à multiplicidade de coisas e de audiências, o *lógos* adequado a cada coisa, um discurso que em cada circunstância e frente a variadas audiências sempre diz sobre o mesmo<sup>460</sup>. A *phrónesis* do sábio, é preciso constatar, deriva dessa capacidade em articular o *lógos* a partir desse único que é o próprio: as qualidades de uma coisa mostram como ela é, e o *oikeíos lógos*, na medida em que procura mostrar como a coisa é, faz uso das diversas qualidades para mostrá-la sob as variadas circunstâncias em que ela se fez ou se faz ver.

Nesse sentido, a disposição do sábio em Antístenes se mostra similar à liberdade que Aristipo defendera, em poder se adequar às circunstâncias (§23). Se faz igualmente próximo à inflexão do *kairós* em Isócrates, como determinante para o saber falar (§11). Afinal, vimos de que modo, numa disputa com Platão, o ouvinte se constitui para Antístenes em medida a quem fala (“οὐκ ὁ λέγων μέτρον ἐστὶ τοῦ ἀκούοντος, ἀλλ’ ὁ ἀκούων τοῦ λέγοντος.” GNOM. VATIC., 743.437; SSR, V.A.30). A prudência do sábio aproxima, na perspectiva antistênica, o filósofo do retórico, no sentido em que é preciso saber adequar o conhecimento às opiniões – e com isso, também saber adequar a excelência às variadas ações. O caráter multifacetado (*polytropos*) de Odisseu é medida de sua sabedoria pelo fato de torná-lo apto a fazer corresponder, em cada caso, o melhor possível. O *lógos* único assume variadas elaborações, a depender das situações, da necessidade da audiência e da qualidade enfocada –tal como as variadas noções de *areté* devem ser adequadamente referidas à sua unidade no

460 Segundo o entendimento que BRANCACCI (2005a, p. 53-55) sintetiza a partir da segunda parte do testemunho de Porfírio. Vale lembrar de que modo Sócrates, na voz de Platão, fez mostrar a Cálicles que é próprio ao filósofo dizer sempre as mesmas coisas: *Górgias*, 482b. Se Antístenes pôde concordar com essa formulação, é em vista de situar esse ‘mesmo’ não apenas quanto ao que é dito (as mesmas coisas), mas sobretudo quanto ao que sempre é o mesmo (a unidade da coisa sobre a qual se fala), apesar das circunstâncias.



saber: a busca pelo *oikeíos lógos* mostra, como fundamento ético, a necessidade da unidade das virtudes, confluindo ambos para a unidade da figura do sábio.

## §29. A EXCELÊNCIA SOCRÁTICA DOS HERÓIS HOMÉRICOS: A UNIDADE DO SÁBIO

Pelo que as indicações acerca da doutrina do *lógos* em Antístenes nos permitem inferir, a cena homérica, a partir da qual o socrático pretende compreender o adjetivo dirigido a Odisseu a fim de mostrá-lo elogioso ao final, situa-se como propícia para propor a figura do sábio e da sabedoria como que atreladas à condição de ser capaz de lidar com uma variedade de coisas, de situações e de discursos, tendo em vista a unidade que configura o modo de ser das coisas<sup>461</sup>. A *πολυτροπία* de Odisseu é oportuna para mostrar que o termo qualifica o sábio à medida que nele a variedade se resolve numa *μονοτροπία* apropriada a cada circunstância. Desde logo, o recurso de Antístenes em realizar sua análise dos termos a partir da obra homérica expõe um apelo de crítica literária ao mesmo tempo educativo (em vista da referência comum pela qual os homens se educavam na poesia homérica) e simbólico (por ser a poesia homérica, e também a tragédia, o espectro cultural dos valores que motivam as ações humanas à época), o que parece situar a poesia como discurso privilegiado para a reflexão filosófica<sup>462</sup>.

461 Numa atitude, diz BRANCACCI (2005a, p. 69-71), plenamente antisofística, porque os sofistas estavam dispostos a aceitar, unicamente, a condição polissêmica dos termos da linguagem, a fim de reduzirem o âmbito do ser (*ontológico*) ao do dizer (*logógico*: termo utilizado por CASSIN, 2005).

462 MÁRSICO (2014b, p. 227-232) procurou destacar a forma pela qual a aplicação de Antístenes no esforço de análise literária como recurso educativo se apresenta contrário ao que Platão propôs como crítica à poesia, por exemplo no *Íon*. Mas é possível verificar em Platão esforço similar ao de Antístenes, por exemplo, no *Fedro* e no próprio *Hípias Menor*, sobre o tema da *areté* heroica em Aquiles e Odisseu.



Desse modo, o *oikeíos lógos* buscado no âmbito dos entes não pode ser mais importante que aquele que pode (ou deve) ser buscado no âmbito das ações, e dos valores que as qualificam. Se para cada coisa há uma noção cuja propriedade se faz manifesta pelo discurso que lhe é apropriado (τῷ οικείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἑνός. T83), noções e qualidades éticas são as mais valorosas para o esforço filosófico e educativo. Mas se Antístenes havia criticado a derivação ontológica das qualidades a partir do qualificado, supostamente feita por Platão, também a *areté* não pode ter uma realidade destacada das ações por ela qualificada, e dos homens que agem desse modo. É preciso, portanto, ter em mente que a proposta antistênica expõe sua consideração acerca da poesia homérica, a partir do estudo dos termos (realizado para maior clareza quanto ao uso e às distinções possíveis sobre aquilo que se diz), sem jamais vir descolada de sua intenção ética.

Deve-se lembrar aqui que as exegeses homéricas de Antístenes estão destinadas a justificar, de uma perspectiva racionalista, as situações e os modelos de comportamento ligados aos exemplos dos heróis de Homero e, em consequência, a dar conta do texto transmitido oferecendo uma interpretação muitas vezes orientada por um sentido ético. (BRANCACCI, 2005a, p. 44)

Quando vimos a crítica em bloco de Isócrates contra os educadores da época (§11) que, em grande parte, era em referência ao grupo socrático, tivemos a oportunidade de ouvi-lo voltar-se contra a propagada unidade da *areté* que eles teriam apresentado em termos de *epistéme* (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, §1-2; T36). Na ocasião, foi possível constatar de que modo a *areté* em Platão se apresenta pela necessária unificação através do saber, e não seria demais voltarmos aqui ao problema da unidade da excelência, agora sob o olhar de Antístenes e de Xenofonte. Se a crítica dirigida por Isócrates voltava-se contra a ideia de se poder ensinar a excelência, subentendida então à ideia de uma *unidade no conhecimento*, era porque o mestre-escola desejava descrever a sua proposta de educação por meio dos discursos



como derivada de um esforço modelar que não se fundamentava em conhecimentos e técnicas válidos a qualquer tempo, mas em um acúmulo de opiniões capazes de conduzir o aprendiz às melhores ações no momento oportuno. Se havia unidade na *areté*, ela estava na figura do mestre como modelo.

Quando observamos a forma pela qual os socráticos indicam seu apreço pela excelência, é constante a decisão que situa o saber como um bem imprescindível e a ignorância como maior dos males. O que de nenhum modo se pode deixar de notar, também, é que todos eles indicavam o sábio como o modelo da *areté*, como fizera Isócrates – lançando a questão para o âmbito da disputa, em última análise, pelo significado do que era a *sophía*. Em Xenofonte, por exemplo, o homem de valor apresenta-se dotado de qualidades similares às que Isócrates havia louvado, embora sua educação seja resultado exatamente daquilo que o mestre-escola acreditou ser inútil – ou seja, as disputas dialógicas.

T85. καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίγνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατωτάτους: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἔτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι: ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους.

Sendo assim, dizia, os homens tornam-se melhores, mais felizes e mais capazes no diálogo. Dizia ainda que daí provinha o que se chama diálogo: do hábito de deliberar em comum e de distinguir as coisas por classes. Provava-se, assim, a necessidade de se procurar a máxima habilidade nesta prática e ser cuidadoso ao máximo quanto a isso, pois é a partir dela que surgem os melhores homens, os melhores comandantes e melhores dialéticos. (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV.5.12)

Nesse passo, em que Xenofonte apresenta a concepção fundamental de Sócrates acerca do *dialogar* (τὸ διαλέγεσθαι), como



um tipo de exame ou investigação<sup>463</sup>, aparece a expressão sobre as *distingções segundo classe* (διαλέγοντας κατὰ γένη) que se costuma indicar como um dos elementos pelos quais realizava-se o estudo dos termos, naquela busca de Antístenes pelo *lógos* próprio. Mais do que isso: como argumenta Brancacci (2005a, p. 124), se a descrição de Xenofonte permite constatar que o dialogar se faz em vista de ser hábil em distinguir as coisas segundo seu gênero ou sua classe, é porque, em última análise, é por meio do diálogo que se distingue a variedade das ações, dispondo-as como *boas* (ἀγαθὰ) ou como *más* (κάκη) – os dois *gêneros* que orientam o homem *enkratés* a fim de lhe mostrar o bem que deve perseguir e o mal que deve evitar (ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. *Memoráveis*, IV.5.11; T79). Se a proposta dos estudiosos da filosofia antistênica estiver certa quanto às etapas do processo de estudo a que nos referimos, então Xenofonte nos indica, acima, que o procedimento de Antístenes é muito próximo ao que se diz ter sido a tarefa socrática, ratificando por certo a notícia de não ter sido ele senão o mais fiel dos seguidores de Sócrates<sup>464</sup>.

O valor das teses sobre o estudo do *lógos* deve se fundar para Antístenes na preocupação em garantir o caminho para a *areté*. Os testemunhos de Laércio, porém, parecem contradizer nossas expectativas: é dele a indicação de que o socrático, apesar de defender a possibilidade de ensinar a virtude – o que nos levaria a

463 Portanto, o diálogo concebido não como uma simples conversa, e sim como um fluxo de falas que permite a avaliação mútua; ver também SUVÁK (2013, p. 7).

464 A notícia de XENOFONTE está em *Memoráveis*, III, 11.17: "e por que pensas tu que nosso Apolodoro aqui e também Antístenes nunca me largam?" (ἀλλὰ διὰ τί οἶε, ἔφη [scil. Socrates] Ἀπολλόδωρόν τε τόν δε καὶ Ἀντισθένη οὐδέ ποτέ μου ἀπολείπεσθαι; SSR, V.A.14). Com essa indicação que aproxima Sócrates e Antístenes, evidencia-se aquilo mesmo que orienta o texto de SUVÁK (2013, p. 1-2): a condição pela qual os dois discursos de Antístenes devem ser lidos em face de um terreno propriamente socrático, não só pela lida com temas como a virtude e o saber, mas também com relação ao tipo de composição que SUVÁK caracteriza, na esteira de Blass, como tipicamente *dialético*, como exame por oposição e contraposição. Também BRANCACCI (2005b, p. 12-6).





pensá-la como determinada pelo saber, conforme o entendimento que vimos em Euclides<sup>465</sup> –, não compreende a excelência senão em atos, sem que para isso seja necessário muitas palavras e saberes (“demonstrava que a excelência pode ser ensinada” [...] “a excelência se dá pelas ações, e que não são necessárias muitas palavras ou muitos saberes [para obtê-la]” διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. [...] τὴν τ’ ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων. DL, VI.11). Contudo, a contradição é aparente: deve-se ter em vista, fundamentalmente, que o ensino culmina em ações (ἔργων), e por isso não está encerrado meramente em discursos, do mesmo modo que a realidade não está encerrada no que dizemos sobre ela. O discurso é apenas meio, é instrumento – socraticamente falando, é *dialégesthai*, que segue a fim de produzir *phrônesis*. Exceto quanto ao caminho da *dialégesthai* utilizado para alcançá-la, a finalidade era a mesma em Antístenes e Isócrates.

No caso do estudo dos termos, que se orienta em vista do *oikeîos lógos*, fica claro que a orientação tem por finalidade a maneira adequada pela qual os termos devem denotar os valores das ações humanas<sup>466</sup>. O exemplo de análise do termo *polýtropos* apresenta-se como exercício literário que viabiliza a adequada compreensão do sábio e de sua caracterização pela imagem dos heróis homéricos, sobretudo pela compreensão adequada acerca de Odisseu como modelo do sábio. Mas se a virtude está nas ações e não no discurso, não seria mais apropriado que o modelo estivesse em Ajax, o herói franco e de poucas palavras? O contraste produzido pelo texto de Antístenes entre Ajax e Odisseu – num embate de *lógoi* que apresenta os valores que cada um modela a partir da distinção entre ação e discurso – pretende mostrar que a excelência deriva de um conhecimento adequado ao que é o melhor. O apelo ao discurso como elemento necessário,

465 E como se conhece em PLATÃO, sobretudo a partir de *Protágoras*, 330d-333e.

466 Cf. BRANCACCI (2005a, p. 70-71); (2005b, p. 16). Acerca da definição de Antístenes da excelência em atos, ver GIANNANTONI (1990, vol. IV, p. 389).



mas não suficiente, para bem conduzir as ações é o que o contraste entre os dois heróis homéricos nos revelará. Opiniões inadequadas e discursos alheios parecem desorientar ou mal orientar os homens, razão pela qual homens de ação como Ajax podem distanciar-se do melhor quando imaginam aproximar-se dele. Odisseu volta a ser, aqui também, a imagem mais exemplar do sábio antistênico.

É Ajax quem alega, contra Odisseu, o valor superior das ações – num dos dois discursos que nos chegaram preservados como da autoria de Antístenes<sup>467</sup>. A partir da cena legada pela tradição homérica da disputa pelas armas de Aquiles após a morte do herói e a queda de Tróia, Antístenes antepõe os argumentos dos dois heróis aqueus com o intuito de fazer ver o tipo de excelência a ser verdadeiramente louvada. Pela voz de Ajax (SSR, V.A.53; FS, 812), o discurso se torna objeto de crítica, na medida em que o que acontece se dá por meio das ações, e as ações é que decidem, ao final, quem é ou não virtuoso: “não decidais examinar a excelência por meio de discursos, mas sobretudo por meio de atos” (μη εἰς τοὺς λόγους σκοπεῖν περὶ ἀρετῆς κρίνοντας, ἀλλ’ εἰς τὰ ἔργα μᾶλλον.). Porque a guerra, conclui o herói, não se define no discurso, mas nos atos (καὶ γὰρ ὁ πόλεμος οὐ λόγῳ κρίνεται ἀλλ’ ἔργῳ. SSR, V.A.53.7). Odisseu, que em Sófocles é retratado louvando o discurso acima da efetividade das ações<sup>468</sup>, vê-se caracterizado contra a valentia do segundo maior guerreiro aqueu depois de Aquiles, sobretudo em face da acentuada oposição entre λόγοι e ἔργα: “o

467 Embora tenha sido levantada por um ou outro estudioso a possibilidade de os discursos não serem autênticos, GIANNANTONI (1990, vol. IV, nota 26), a partir do que estabeleceram os estudos mais recentes, por exemplo, de DECLEVA-CAIZZI (1966, p. 89-92) e PATZER (1970, p. 190-215), deu por bem confirmada a autenticidade de ambos, sobretudo pela concordância com aquilo que sabemos sobre o socrático por outras fontes, o estilo marcado que o aproxima de Górgias e a lida com assuntos da ordem de indicações e perspectivas apresentadas por Sócrates. Ver também PRICE (2015, p. 198-99).

468 Cf. SÓFOCLES, *Filoctetes*, v. 98-99: “Mais calejado, vejo que é a língua./ e não a ação, o que se impõe aos homens” (νῦν δ’ εἰς ἔλεγχον ἐξῶν ὄρω βροτοῖς τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τάργα, πάνθ’ ἡγουμένην. Tradução de Trajano Vieira). Sobre a figura de Odisseu na peça, ver KENNEDY (2011, p. 49-50). Vale lembrar que de Sófocles também foi conservada sua peça *Ajax*, que apresenta o herói, derrotado na disputa com Odisseu, dando cabo da própria vida devido à revolta e à loucura.



discurso nada apresenta contra a força dos atos” (οὐδεμίαν ἔχει λόγος πρὸς ἔργον ἰσχύν. SSR, V.A.53.7) – afinal, ninguém poderia socorrer os homens valendo-se tão-somente de palavras (οὐδ’ ἔστιν ὑμᾶς ὅτι λέγων ἀνὴρ ὠφελήσει. SSR, V.A.53.8).

Ao contrário do discurso de Odisseu, Ajax não se dirige oponente ao seu adversário, mas em vista dos juizes que ali se apresentaram para julgar a causa. A questão fundamental para o herói se traduz na falta de propriedade dos juizes em tomar partido no julgamento, visto que não estiveram presentes como testemunhas dos acontecimentos (“Vós julgais sem ter visto. Que espécie de justiça *há nos que julgam sem saber o que ocorreu, senão através de discursos?*”; ὑμεῖς δὲ οἱ οὐδὲν εἰδότες δικάζετε. καίτοι ποία τις ἂν δίκη δικαστῶν μὴ εἰδόντων γένοιτο, καὶ ταῦτα διὰ λόγων; SSR, V.A.53.1). Julgar a excelência de qualquer ato sem ter o conhecimento que advém da experiência dos atos julgados, aos olhos de Ajax, põe não só em questão a justiça da avaliação, como também revela sua ilegalidade, ao se colocarem sob um mal escrutínio (ἵνα γνῶτε ὅτι καὶ αὐτοῖς τοῖς δικάζουσι δοτέα δίκη ἐστίν, ἂν μὴ δικάσωσιν ὀρθῶς. SSR, V.A.53.8). A indicação final do herói apela para que os juizes façam diferente de Odisseu, que sempre agia às escuras (τολμήσοιμι πράξει. SSR, V.A.53.5), sendo inclusive capaz de convencer os demais de que suas ações foram belas (πεισει λέγων ὡς καλῶς πέπρακται. SSR, V.A.53.6).

A oportunidade de Odisseu apresentar sua defesa (SSR, V.A.54; FS, 813) situa-o em comparação direta com Ajax, por meio do valor que deve conformar a qualidade do herói. E ao contrário da desconfiança de seu rival em face do *lógos* e da persuasão como efeito do dizer, Odisseu inicia sua ofensiva com uma frase lapidar: “o discurso pelo qual me ergo a falar não é só para ti, mas a todos os demais” (οὐ πρὸς σέ μοι μόνον ὁ λόγος, δι’ ὃν ἀνέστην, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας. SSR, V.A.54.1). Não se pode deixar de ver nessa autodefesa programática o modo pelo qual o discurso de Odisseu se propõe a



certa audiência, mais ampla que o momento presente da disputa com Ajax frente aos juízes. A qualidade exortativa dos discursos socráticos orienta a atuação de Odisseu. De modo geral, sua autodefesa se produz a partir do contraste que se estabelece entre ele e Ajax, quase em tributo, poderíamos dizer, à dignidade soberana de Aquiles. Mas não é necessariamente em face do herói morto que se vê tecida aqui a covardia e a inveja de Ajax: antes, Odisseu apresenta o mal maior de seu rival como sendo a ignorância.

T86. φθόνον δὲ καὶ ἀμαθίαν νοσεῖς, κακῶν ἐναντιώτατα αὐτοῖς· καὶ ὁ μὲν σε ἐπιθυμεῖν ποιεῖ τῶν καλῶν, ἢ δὲ ἀποτρέπει. ἀνθρώπινον μὲν οὖν τι πέπονθας· διότι γὰρ ἰσχυρὸς, οἶει καὶ ἀνδρείος εἶναι, καὶ οὐκ οἶσθα ὅτι σοφία περὶ πόλεμον καὶ ἀνδρεία οὐ ταῦτόν ἐστιν ἰσχύς, ἀμαθία δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν.

De inveja e de ignorância adoeces, estes que são males extremamente opostos: o primeiro te faz desejar o que é belo, o outro te afasta dele. É uma típica aflição humana: porque és forte, acreditas ser também corajoso, sem notares que a sabedoria na guerra e a coragem não são o mesmo que ser forte. A ignorância é o maior dos males para quem a possui. (SSR, V.A.54.13)

O esforço duplo de Odisseu pode ser sinalizado pela articulação entre sua censura à ignorância de seu rival e uma exortação a que os juízes, a quem os dois heróis se dirigem, não caiam no mesmo erro. Desde o início, é a ignorância que impede Ajax de reconhecer o valor de Odisseu em suas ações (ὕπὸ γὰρ ἀμαθίας ὧν εὖ πέπονθας οὐδὲν οἶσθα. SSR, V.A.54.4) e, portanto, o apelo direto que Ajax havia feito aos juízes transforma-se, no discurso de Odisseu, em indireta sugerida aos juízes pelo mal que se denuncia no rival. A estratégia retórica é clara: acatar a perspectiva de Ajax seria incorrer no mesmo erro que o dele. Se a um juiz é desejável saber sobre o que julga, Ajax não tem saber (σὺ γὰρ οὐδὲν οἶσθας. SSR, V.A.54.3). A qualidade de Odisseu, nas ações que Ajax o acusara de tentar provar serem nobres ou belas (καλόν), só se faz julgar adequadamente por quem



não está doente de ignorância, o mal que afasta das coisas belas (τῶν καλῶν ἀποτρέπει). Contra a ignorância que não sabe distinguir entre a força bruta e a coragem, Odisseu expõe sua excelência como louvor ao que sabe, de modo a levar os ouvintes à constatação de que nenhum mal pode se voltar contra o homem de valor (“Não sabes que o homem bom não chega a sofrer nenhum mal de si mesmo, de companheiros e de adversários?”; οὐκ οἶσθα ὅτι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν οὐθ’ ὑφ’ αὐτοῦ χρῆ οὐθ’ ὑφ’ ἑταίρου οὐθ’ ὑπὸ τῶν πολεμίων κακὸν οὐδ’ ὀτιοῦν πάσχειν; SSR, V.A.54.6)<sup>469</sup>.

Se voltarmos às definições apresentadas por Laércio acerca do que seria a *areté* para Antístenes, a ideia de defini-la por atos (τὴν τ’ ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι. DL, VI.11) dá a tônica do discurso de Ajax, contra as pretensões dos que tentariam julgar e avaliar a virtude apenas por meio de palavras. Sobre esse ponto, Odisseu constrói o seu discurso, em vista de mostrar, por palavras, que suas ações foram de fato valorosas e excelentes. Ou seja, antes que se veja aqui o exercício retórico da *antilogia*, praticada por Protágoras antes de todos<sup>470</sup>, Antístenes dispõe, por meio das duas personagens, o núcleo principal de seu pensamento ético: ainda que Odisseu seja aqui mais completo que Ajax, o discurso deste apresenta os pontos básicos pelos quais aquele demonstrará seu valor. A completude de Odisseu, que se dá fundamentalmente pelo saber que ele alega possuir, só se mostra suficiente com a firmeza dos atos de Ajax – pois se a *areté* é suficiente para garantir a felicidade, é a firmeza de Sócrates, e não os discursos, que garante a *areté* (αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. DL, VI.11).

469 Não se pode deixar de ouvir aqui ecoar aquela mesma ideia apresentada por Sócrates na voz do PLATÃO da *Apologia*, 41c-d, sobre a impossibilidade de que algum mal sobrevenha ao homem virtuoso.

470 Cf. KERFERD (2003, p. 106ss).



A antítese e a oposição entre λόγοι e ἔργα no discurso de Ajax<sup>471</sup> transformam-se, no discurso de Odisseu, em sintonia e harmonia: o *lógos* não deve obscurecer os atos e fatos, como teme Ajax, e sim mostrá-los a partir da clareza de distinção dos termos que se usa para dizê-los. O exercício de esclarecimento, porém, só se realiza por meio do *dialégesthai* – o discurso de Odisseu depende, assim, da fala de Ajax com a qual dialoga. A prática socrática da exortação à excelência encontra ressonâncias no discurso de Odisseu, também quando o herói dá mostras de tentar ajudar Ajax a livrar-se de sua ignorância acerca dos fatos. Mas, para livrá-lo, é preciso mostrar que sua fala não se adequava ao acontecido, que seu discurso era *alheio* e não *próprio* à situação da ação virtuosa. Para que sua firmeza se tornasse coragem, era preciso saber o que é bom e o que é mau, e que o mau é alheio ou estranho a si (τὰγαθὰ καλά, τὰ κακὰ αἰσχροῦ· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά. DL, VI.12). Para mostrar a verdade, era preciso ter coragem – a verdadeira coragem que, ao invés de escapar da obscuridade momentânea que os discursos longos pareciam favorecer<sup>472</sup>, se esforça por mostrar que é pelo *lógos* que se evita o mal da ignorância. É o *lógos* que tem, ao final, a condição de esclarecer o juízo acerca do que se deve ou não louvar em cada ato. Contra a posição de Ajax, os testemunhos sobre Antístenes rearticulam nossa compreensão dos termos presentes nos dois discursos: é, ao final, a excelência que vai dita em poucas palavras, e não a maldade (ὁ αὐτός ἔφη τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι τὴν δὲ κακίαν ἀπέραντον. GNOMO. VATICANA, 743.12; SSR, V.A.104).

*Antistenicamente*, digamos – a leitura da peça retórica entre os dois heróis lança-nos ao centro do esforço do qual não se deve escapar, pois corresponde ao saber que eleva ao que é bom e afasta

471 Cf. SUVÁK (2013, p. 11).

472 Segundo a fala de Ajax – “devido à escassez de ações, discutem-se muitos discursos longos” (δι’ἀπορίαν ἔργων πολλοὶ καὶ μακροὶ λόγοι λέγονται. SSR, V.A.53.6) – os discursos, por se avolumarem quando faltam os dados, causam a sensação de *agir às escuras*, que ele constantemente censura em Odisseu.



do que é mal: é preciso enfrentar os variados sentidos e as múltiplas representações que conformam as opiniões a fim de trazê-los para a unidade da verdade. O que se deve buscar, quero crer, é o *oikeiós lógos* que se encontra na articulação entre as duas perspectivas heroicas. Pois o *lógos* apropriado à excelência humana é único, unidade que se mostra no saber. Aquele que age sem saber o que faz não age com excelência. A vida do sábio torna-se, assim, a vida louvável, o seu modelo e a sua finalidade: *τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν* (DL, VI.104). A vida do sábio é a vida orientada pela prudência, a fortaleza mais segura (*Τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν.*), porque construída a partir de *raciocínios inexprugnáveis* (*ἀναλώτοις λογισμοῖς*, DL, VI.13). São esses raciocínios que permitem ao sábio não se perder em longos discursos, mas antes mostrar o caminho por meio do *βραχύλογος*, como Sócrates costumava fazer.

Mas se o sábio é o critério para a melhor vida, porque é a vida virtuosa por excelência, qual o critério do sábio para estabelecer o que é o melhor? Quando o testemunho de Temístio indica a importância não de Platão ou de Aristóteles, mas a de Antístenes para a compreensão da prudência ou da sabedoria como algo essencial à vida humana, é porque o sábio Antístenes pôde melhor indicar o caminho para alcançá-la, caminho que percorremos aqui a partir de seus *lógoi*<sup>473</sup>. Afinal, não há sabedoria humana se não há a prudência desenvolvida pela dedicação em compreender as coisas apropriadamente e em dominar a si mesmo com firmeza. Se o modelo de Antístenes sempre e ainda mais uma vez era Sócrates, seu louvor ao mestre pretende mostrar de que forma o discurso deve conduzir a alma até o zelo com o que mais importa, com o que há de mais elevado. Sócrates jamais se absteve de olhar para o alto – desde sua caricatura em *Nuvens*, como que suspenso no ar, o sábio se coloca em contato direto com as

473 Cf. TEMISTIO, *Sobre a virtude*, 43 (Mach); (SSR, VA.96): sin autem vere cognoscere vultis prudentiam aliquid sublime esse, nec Platonem neque Aristotelem testes invoco, sed Antisthenem sapientem, qui hanc viam docuit. Ver também GIANNANTONI (1990, vol. IV, nota 39).



coisas elevadas, nem que chegue a cair no buraco por isso e se torne piada para os que não sabem. O critério da verdade não são os outros, mas as coisas sublimes que delimitam para nós aquilo que somos propriamente. Não há virtude possível se não se pode olhar para o alto.

T87. “perfectus enim vir non eris, priusquam ea, quae hominibus sublimiora sunt, didiceris. si ista discas, tunc humana quoque discas; sin autem humana tantum didiceris, tu tamquam animal brutum errabis.” qui enim rebus humanis studet et mentis suae prudentiam calliditatemque suam rebus tam vilibus et angustis includit, is, ut Antisthenes dixit, non sapiens est, sed animalii similis, cui sterquilinum gratum est. sublimes vero sunt omnes res caelestes, et nos oportet sententiam de eis habere sublimem.

Pois não serás um homem perfeito a menos que aprendas as coisas que são superiores aos homens, e desde que as aprenda, saberás também o que é humano. Mas se aprenderes apenas o que é humano, irás vagar como um animal selvagem”. Por certo, aquele que se dedica ao que é humano e restringe sua mente e sua prudência a assuntos tão medíocres e limitados não é sábio, diz Antístenes, mas é similar a um animal a quem qualquer sujeira agrada. Verdadeiramente sublimes são todas as coisas celestes e sobre elas nosso enunciado deve ser sublime. (TEMISTIO, *Sobre a virtude*, 43 (Mach); SSR, V.A.96)

Desse modo, o que aqui fora destacado acerca da filosofia de Antístenes nos permite obter uma perspectiva interessante para nossa reflexão sobre o socratismo. Como um dos mais velhos e intensos companheiros do círculo socrático, a preocupação de Antístenes esteve em poder articular, em seu modo de vida, a atividade filosófica realizada tão exemplarmente pelo mestre. Apesar dos traços físicos que ele ousou imitar, como também o fizeram Querefonte e Apolodoro, sua imitação vai além, na medida em que procura deixar claro de que modo o sábio, como modelo educativo, se apresenta a partir de um esforço aplicado ao *lógos*, enquanto meio para livrar-se das opiniões falsas e caminho para obter a prudência frente às várias situações da vida. O estudo para buscar o *oikeios lógos* é a resposta antistênica para





a dedicação que, desde *Nuvens*, observamos em Sócrates ao elevar a alma na direção do saber. Os cães que lhe seguem o rastro farejam, sem dúvidas, que algo de divino havia naquele homem *suspense no ar*, e isso os impede de se deixarem agradar por qualquer sujeira, como fazem aqueles que não buscam as coisas sublimes. É por isso que vemos a dedicação exemplar de Antístenes para compreender a excelência humana a partir dos mitos da tradição, porque afinal era olhando para os deuses que se podia descobrir verdadeiramente a alma humana<sup>474</sup>.

O mais fiel dos socráticos impôs-se, no cenário do século IV a.c., como um intelectual de peso e um filósofo de renome para a história. Ao afrontar com coragem sofistas e socráticos, Antístenes buscou seu caminho próprio para a excelência, caminho que apresentava o domínio do discurso, oferecido pelos sofistas, como necessário ao sábio. Contra os sofistas, todavia, sua proposta do *oikeîos lógos* fundamenta o discurso na unidade dos entes, que confere unidade ao saber e, portanto, à *areté*, cujo modelo heroico encontra-se em Odisseu. Mas se o *oikeîos lógos* é necessário para a *areté*, ele não é suficiente: em Antístenes a excelência não se estabelece sem a firmeza de caráter que ele havia aprendido com Sócrates. A maneira pela qual se pode obter essa firmeza está na construção de *muralhas* de argumentos e de raciocínios, capazes de tornar a alma prudente e, assim, realizada em sua natureza única, apesar da diversidade de situações.

Contra os socráticos, sobretudo Aristipo e Platão, seu raciocínio tornou-se uma arma capaz de refutá-los a partir de seus próprios interesses. No caso de Platão, fazer das *qualidades* entes imutáveis e suprassensíveis era inverter a *lógica* de adequação entre *lógos* e real: o mesmo erro cometido pelos sofistas levava Platão a abandonar a realidade para estabelecer uma outra por meio do discurso, quando na verdade o discurso só pode, por sua própria natureza, mostrar aquilo

474 Sobre a teologia de Antístenes, ver BRANCACCI (1986).



que é e que foi. Quanto a Aristipo, fazer do prazer o fim das ações era, ao final, perder o verdadeiro prazer: não há prazer maior e melhor do que aquele realizado a partir da sua falta. Por isso, Antístenes propunha a pobreza e a escassez como atitudes do filósofo. O esforço em se privar dos regalos a todo momento aperfeiçoa o bem buscado em cada ação: ὁ πόνος ἀγαθὸν (DL, VI.2). A partir desses dois casos, é possível constatar a estratégia que Antístenes utiliza para armar sua alma com o discurso apropriado, ao mesmo tempo em que esse discurso se faz em instrumento de exortação à verdade e de libertação das falsas opiniões. Quando no *Banquete* Xenofonte apresenta Antístenes apaixonado por Sócrates<sup>475</sup>, ambos se fazem assemelhar-se por uma atividade que os torna, a ambos, a melhor companhia para promover entre os homens o erotismo que conduz ao que há de melhor em cada um<sup>476</sup>. Ser desse modo identificado ao mestre é, por certo, a maior recompensa que um socrático poderia desejar.



475 “– E tu, Antístenes, és o único que por ninguém estás apaixonado? – Sim, pelos deuses, disse ele, estou demasiadamente apaixonado por ti [Sócrates]” (σὺ δὲ μόνος, ὦ Ἀντίσθενης, οὐδενὸς ἐρᾷς; Ναὶ μὰ τοὺς θεοὺς, εἶπεν ἐκεῖνος, καὶ σφόδρα γε σοῦ. XENOFONTE, *Banquete*, 8.4).

476 A referida atividade é a arte de ser um tipo de *condutor* (προαγωγὸν. XENOFONTE, *Banquete*, 4.64) que leva os homens a se apaixonarem por aquilo que buscam encontrar. Sócrates tece um elogio aos benefícios de tal homem como um tributo a Antístenes, e o próprio Sócrates, conhecido por essa arte, faz de Antístenes o melhor dos alcoviteiros (ἀγαθὸς μαστροπὸς. XENOFONTE, *Banquete*, 4.60).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Morreu devido à vida que viveu dignamente; viveu a morte cuja realização verdadeiramente torna memorável, porque não se dobra à ignorância dos dias, mas anseia pela esperança eterna de poder dizer que sabe. Saber que não ignora é render à vida sua máxima realização, pois ignorar é pecado mortal contra a oportunidade de viver. Contra os que insistem em morrer ignorantes de si mesmos, sua vida inspira ainda hoje um tributo imorredouro à tarefa do filosofar, como sendo, afinal, aquilo que mais importa ao ser humano.

Epigrama à Sócrates, do autor.

O longo percurso que traçamos se justifica pelo intuito de mostrar a filosofia de Sócrates a partir daqueles testemunhos que só muito recentemente vem ganhando maior destaque para o estudo do socratismo. Situando como *pano de fundo* as notícias apresentadas por Platão e por Xenofonte, além do que é possível saber por Aristóteles, separamos em duas partes os autores a serem abordados: de um lado, a presença daqueles que apresentaram determinada acusação ao socratismo; de outro lado, aqueles que se apresentaram em defesa do mestre a partir de sua própria realização filosófica. Quanto à separação proposta, que possui apenas o caráter de servir para nos situarmos em face à morte de Sócrates, naquilo que diz respeito ao seu legado, fez-se alocar junto aos acusadores o testemunho da comédia de Aristófanes, do panfleto retórico de Polícrates e da proposta filosófica de Isócrates, sendo os três, em maior ou menor profundidade, capazes de nos oferecer o escopo da atividade educativa que estão a criticar. Na parte sobre a defesa da memória de Sócrates, analisamos os quatro socráticos de destaque no círculo mais próximo ao mestre, além de dedicarmos um capítulo ao tipo de literatura desencadeada pelo movimento: se cada autor exigiu estudos particulares para, afinal, ser possível entender o modo próprio pelo qual testemunharam a atividade



de Sócrates, meu propósito guiou-se, ainda, pela necessidade de articulá-los em conjunto, em vista do terreno de disputa que permite identificar os elementos pertencentes à filosofia de Sócrates.

Diante do problema de lidar com as fontes acerca da filosofia de Sócrates, nossa posição se esclarece pela recusa do ceticismo, a partir de uma estratégia até então pouco utilizada para a compreensão da questão socrática: a poesia cômica de Aristófanes como recurso *pré-socrático* por excelência, que permite compreender, pela natureza verossímil que as caricaturas possuíam em sua representação, a atividade educativa de Sócrates a partir de uma imagem que o situa no quadro intelectual da Atenas do século V a.c. (§1-3) – antes que sua morte, ao início do século IV, provocasse a atuação dos socráticos à tarefa de defender-lhe a honra. Dessa imagem cômica, a atividade de Sócrates é representada como uma dedicação ao saber e ao ensino, fundamentada na articulação necessária entre alma (*psykhé*) e discurso (*lógos*). Sócrates fazia provocar essa articulação por meio de uma elocução (*diálexis*) dirigida ao interlocutor, a fim de lhe revelar a alma por meio de indagações. Tendo em vista as coisas divinas e celestes à qual se dedicava, Sócrates torna possível a educação através de um processo iniciático que se propõe a aproximar a alma das deusas que lhe são afins (§6).

De Aristófanes, tanto a acusação quanto a defesa obtiveram uma imagem paradigmática. Ainda nos termos que condenaram Sócrates em 399 a.c., o panfleto do retórico Polícrates fazia ver que a condenação de *Nuvens*, em último caso, era com justiça uma prévia da condenação que levou o filósofo à morte. O ambiente retórico projetara, contra Sócrates, o juízo que o tornou causa da corrupção da juventude ateniense, uma acusação típica contra as figuras intelectuais daquele tempo, e que ainda fazia reverberar as cenas finais do corrompido Fidípides de *Nuvens*. Se confiarmos na atmosfera recriada por Platão e Xenofonte sobre a indignação dos juízes frente à altivez de Sócrates



durante o julgamento, teremos indícios para crer que essa típica acusação encontrou o desfecho da condenação final exatamente pela postura que, em *Nuvens*, diferencia o filho de Sofronisco dos demais intelectuais da época (§5). A altivez, percebida como afronta à medida que o sujeito assim qualificado *não dá o braço a torcer*, segundo nossa expressão popular, conserva aos olhos do denunciado a razão mesma de sua confiança em si, que deriva de uma vida dedicada a realizar com diligência o preceito do Senhor em Delfos. A grandeza da alma socrática, segundo Xenofonte, explica sua altivez diante dos juízes que, alguém havia dito, imaginavam ter o poder de vida e de morte sobre ele. Por vezes, a disputa em terreno retórico tem de lidar com esse poder, e para superá-lo, é preciso ir além da retórica.

Polícrates não foi capaz de ir além. Fez distribuir um panfleto em que argumentava com veemência a fim de lembrar a ação correta de Atenas em haver condenado Sócrates (§10). A seus olhos, era preciso resgatar a força daquela condenação, porque os socráticos iniciavam em Atenas sua atuação educativa. Entre eles, Isócrates despontava igualmente como mestre, a fim de ensinar sua arte realizada em vista do esforço de cuidar da alma (§12). Se Polícrates denuncia Sócrates, e tudo o que ele representava, como digno de censura, Isócrates, ao contrário, parece resgatar os valores educacionais que as fontes costumam referir a Sócrates e sua atividade (§11), e o faz nomeando-a com aquele termo que a tradição insiste em ver despontar em ambiente socrático. Por certo, chamar sua educação de *filosofia* era mostrar, a seus críticos, que ele estava ciente da filiação almejada, dignificando-a pela dedicação ao que há de maior valor. É por esse motivo que Isócrates, em conjunto, denuncia como *sofistas* os intelectuais da laia de Górgias e de Polícrates, mas também os da estirpe de Antístenes e de Platão. Se ele o faz, contudo, não é sem aquela sombra da polêmica que o próprio grupo socrático haveria de projetar sobre si. A colocação de Isócrates como persona de destaque entre os acusadores nos permite, contudo, destacar de sua proposta a crítica



unificada que ele havia dirigido aos socráticos, com intuito de realizar uma obra cuja motivação lapidar estava em oferecer o fundamento filosófico necessário à retórica, por um caminho que procurou se situar à margem do socratismo (§11).

Esse ponto é importante. Ao situar sua proposta educativa como uma filosofia, Isócrates havia conduzido a outro nível as alegações feitas por tipos como Anito, Meleto e Polícrates, que basicamente se voltavam contra o ensinamento de Sócrates com argumentos utilizados para denunciar, na verdade, qualquer homem de estudo. Em última análise, a educação corrompe a juventude porque abarca um conjunto de práticas e saberes que avançam, aprofundam e tornam obsoletos diversos pontos de opiniões mais tradicionais. A revolta de Polícrates contra Sócrates, em essência, era a revolta contra os que conduzem a juventude a uma atividade que os colocava em oposição aos costumes da *pólis*, contra as instituições e o cotidiano democrático de Atenas. A própria dedicação do tempo livre na busca pelo saber era por si só perniciosa em vista da glória política da cidade. Plenamente ciente de que a educação era o caminho privilegiado para que Atenas alcançasse a glória a ela destinada, Isócrates alocou a crítica ao socratismo sob outra perspectiva: não em face de um incômodo pela busca em saber, mas de como essa busca havia se deteriorado em uma disputa erística inoportuna e perniciosa. A filosofia de Isócrates realiza-se, é possível dizer, sob a inspiração do traço erótico de Sócrates, que o toma por modelo para seu esforço em cuidar que a alma aprecie as melhores ações, adequando-se às circunstâncias (*kairós*) em que tais ações precisam ser tomadas. Se agimos livremente tendo em vista algum modelo, sem modelo não há, propriamente, educação.

Com isso, adentramos, na segunda parte deste estudo, os vários testemunhos *dos* e *sobre* os socráticos, orientados a encontrar o fundamento da proposta educativa de Sócrates, visto que tanto a troça cômica de Aristófanes, quanto a iniciativa educacional e



filosófica de Isócrates, nos permitiram formar uma imagem daquilo que seria o centro ordenador da educação socrática. Sem perder de vista a *graphé* que condenou Sócrates à cicuta, é possível dizer que sua atividade não só produziu uma inflexão sobre a forma pela qual o homem grego se educava até então, mas que o produziu exatamente por apresentar uma *nova orientação educativa*. Ao denotá-la como uma *atividade*, compreendemos sua realização por meio do exercício do *lógos* posto em diálogo (ou em análise, em exame), a fim de evidenciar as opiniões cujo fundamento orienta as palavras e ações do interlocutor. É por meio dessa *dialética* que Sócrates pode provocar, ainda, a que seu interlocutor dê à luz o saber oriundo de sua alma, de modo que o exercício do dialogar seja o terreno mesmo em que a educação se realiza.

Essa atividade está no centro daquilo que conforma o gênero dos *Lógoi Sokratikói* e que, portanto, deve ser compreendido em face dessa referência modelar em Sócrates. Pois ainda que distintos em suas investigações e em suas atividades, os ditos socráticos parecem trazer, como preocupação comum, certos temas que os unificam sob a influência do exemplo do mestre. Só assim o fenômeno literário desencadeado pela morte de Sócrates se faz importante como etapa de orientação socrática para a educação da alma (§14-15). Mas a produção de textos, além disso, pretende realizar um tributo à memória do mestre, no momento mesmo em que são o resultado do esforço dos socráticos em realizar a filosofia de Sócrates. Relembrar as conversas socráticas, e construí-las a fim de desencadear no leitor a paixão pelo saber (§16), ainda que não resumam a excelência estabelecida como finalidade das ações humanas, revelam, sobretudo, o modo de vida que esse exercício era capaz de forjar.

Dado que o exercício socrático que vincula *lógos* e *psykhé* procede em vista da exortação do outro, a educação de Sócrates inevitavelmente produzirá variados modos de vida dispostos a encontrar



por si mesma a excelência. O caráter da atividade de Sócrates não é *doutrinário*, mas *protéptico*: é o despertar para uma vida dedicada a buscar o saber como condição necessária da *areté*. Não há entre os socráticos uma unanimidade quanto ao uso do discurso, porque não há unanimidade quanto ao caminho para se alcançar a excelência no saber. As ditas *zonas de tensão dialógicas*, ao nos permitirem ver os temas e problemas nos quais os socráticos disputam a herança de Sócrates, nos levam a traçar o centro da filosofia a partir da qual eles procuraram estabelecer seu trajeto próprio. É próprio da parteira não ter domínio sobre a vida daqueles que dá à luz: cada socrático, pelo convívio com Sócrates, pôde descobrir em si mesmo a razão pela qual vale a pena viver. O modo de vida originado por cada socrático deriva do tronco principal da filosofia do mestre e, ao florirem, eles nos indicam a vitalidade da qual derivam.

Falar em termos de *modo de vida* é orientar a alma, sempre e em cada ação momentânea, na direção do Bem supremo como o que há de mais desejável, de modo a tornar a felicidade o efeito de uma vida dedicada a realizar o melhor de si. Segundo aquilo que pudemos ver a partir de Euclides de Mégara, o Bem apresenta-se em vista do *saber* como sendo princípio de unidade do real, princípio que se torna em objeto erótico do intelecto e das ações humanas. Em Euclides, a exortação à unidade do Bem era obtida pela dedicação à arte da controvérsia, acusada de ser *erística* por Isócrates e outros, mas que mostrava ser *dialética*, pela sua finalidade ética. Essa finalidade ética aponta para o que Sócrates entendia como território de investigação discursiva para a libertação das falsas opiniões e, portanto, apresenta a excelência como fundamentada em um conhecimento. A conhecida tese da unidade das virtudes é o que, filosoficamente, faz isolar Isócrates do grupo dos socráticos; pois, ao contrário destes, o mestre-escola fiou-se na variedade das opiniões como terreno fundamental para sua proposta educativa, acusando-os de pretender ensinar a felicidade por meio de um conhecimento a que os homens não podem ter acesso.





Para os socráticos, porém, deixar guiar-se por opiniões infundadas era permitir que a alma sofresse o perigo da ignorância. A fim de evitá-la, era preciso pôr a alma em exame diante do Bem que dá a unidade e que organiza tudo (§19).

Euclides foi exemplar na dedicação à *brakhylogía* socrática, como meio para exortar as almas ao fundamento ético e educativo no saber. Essa dedicação à controvérsia com interesses exortativos situa-se como problema central da atividade socrática – já que desde Aristófanes, até Polícrates e Isócrates, gastar tempo livre com ginásticas linguísticas era desviar as atenções dos jovens para o que realmente importava: a vida política da cidade. A dialética de Sócrates poderia facilmente ser confundida com a erística por aqueles que fossem incapazes de entender o fundamento ético e educativo no saber. Pelo que ficamos sabendo acerca da obra de Ésquines de Esfeto, a educação socrática só pode ser compreendida em função do erotismo que provoca a alma na direção do Bem. O *lógos* é o meio pelo qual Sócrates comovia os homens na direção do Bem, provocando-lhes o desejo desde as coisas humanas até o divino. O estilo dos diálogos de Ésquines são ditos imitar a erótica socrática, alcançando uma força de atração semelhante a que o mestre possuía em vida (§22). A partir da referência às coisas eróticas como um saber próprio à filosofia de Sócrates, sua atividade educativa se faz justificar frente às acusações de corromper os jovens ou de perder tempo com tagarelices e inutilidades: o apelo ao éros como movimento da alma na direção do Bem justifica a investigação e o ensino realizados pelo mestre condenado, porque os fundamenta em uma força divina. Aquele que não tivesse sido seduzido pelo saber, não poderia tomar consciência da sua ignorância (§21) – o primeiro passo, afinal, para se livrar das falsas opiniões que, estas sim, corrompem a alma e as cidades.

É de fato um ganho significativo para os estudos socráticos essa articulação que até aqui foi estabelecida entre as imagens da acusação



e as elaborações em defesa do mestre. O erotismo socrático, como princípio de orientação em vista do que é verdadeiramente belo e bom, torna possível à alma educar-se a partir do modelo da sabedoria. Os bens particulares são unificados sob o valor do conhecimento, de modo que qualquer ato, dito corajoso ou justo, só pode sê-lo de fato se estiver fundamentado no saber. Mas toda variedade se faz melhor orientada quando a ênfase recai sob o seu princípio de unidade. Sócrates atraía seus interlocutores a uma paixão que direcionava o intelecto não mais para as múltiplas manifestações do real, e sim para o que havia de comum em todas elas, exatamente como as ações careciam dos valores de excelência que só era possível obter junto à sabedoria. É por isso que, em Aristipo e Antístenes, a filosofia socrática se expressa como modelo de vida – tendo o sábio por objeto de desejo erótico, a alma encontra em si mesma o domínio de si (*enkráteia*) que lhe permite realizar a *areté*.

Aristipo de Cirene forjou para si um modo de vida peculiar. Afeito aos prazeres que a alma sente a partir da sensibilidade do corpo, a excelência é obtida pela liberdade a que o sábio se dedica não em vista da fuga em viver as circunstâncias, mas justamente em meio às situações de prazer (§23). A vida do sábio não é a de um eremita, bem ao contrário: não há sabedoria se não há os momentos em que as ações sábias precisam ser tomadas. E ações sábias são ações livres, uma liberdade que depende de saber, a partir do prazer sentido, aquilo que é o melhor a ser buscado (§24). A unidade da *areté* no saber é o que Aristipo expressa como exemplo a partir de si mesmo e do ideal do sábio, aquele que, não podendo de todo evitar os males da vida, vive prazerosamente a maior parte do tempo. Para o filósofo de Cirene, não se trata de dizer ou de definir o que seja o Bem ou a excelência, mas de encarná-los na ação filosófica a cada instante, em cada circunstância, orientado, na medida do possível, pelo prazer como a finalidade imediata daquele desejo erótico que move a alma na direção do melhor (§25). Se para Aristipo trata-se de *encarnar* a filosofia, não



é possível desprezar o corpo em função da alma – ao contrário, o prazer que o corpo almeja é o traço mais elementar daquele erotismo aprendido com Sócrates, e por isso não se deve evitá-lo, mas vivê-lo. A unidade da *areté* é, desse modo, a unidade do indivíduo que alcançou a capacidade de não ser conduzido pelas situações e circunstâncias, mas tão-somente por si mesmo.

A filosofia de Antístenes orienta-se, tal como a de Isócrates e a de Aristipo, pelo modelo educativo do sábio, ou seja, pela imagem que permite situar o esforço de unidade da *areté* no princípio (a prudência, §29) capaz de orientar as ações momentâneas. Em Antístenes, contudo, o saber que torna a alma excelente é a *epistême*, obtida a partir de um esforço aplicado ao *lógos*, enquanto meio para livrar-se dos enunciados falsos e caminho para obter a prudência frente às situações da vida. O estudo que busca o *oikeîos lógos* é a resposta antistênica para a dedicação socrática à exortação erótica da alma na direção do Bem. A dedicação exemplar de Antístenes em compreender a excelência humana a partir da poesia, tomando por modelo a figura homérica de Odisseu, é o exercício necessário para educar a alma a ver o que é apropriado a cada ente em cada situação (§28). Mas se o *oikeîos lógos* é necessário para a *areté*, ele não é suficiente: a *areté* não se estabelece sem a firmeza de caráter de Sócrates, sem o constante esforço e privação que Antístenes louvava como caminho para a verdadeira felicidade. O modo pelo qual se chega a obter essa firmeza está na construção de *muralhas* de raciocínios, capazes de munir a alma daquela verdade que a permite dominar a si mesma em meio à diversidade de ações e opiniões. O modelo do sábio antistênico encarna a *areté* em sua habilidade discursiva: ao mesmo tempo uma fortaleza e uma arma de ataque, e que deve ser usada em vista das coisas elevadas que a poesia nos mostra como imagem de nós mesmos.



Desses quatro socráticos analisados na segunda parte deste estudo, é possível constatar um mosaico de palavras e de atos que ganham vida através do diálogo insistente com aqueles testemunhos mais amplos de Platão e de Xenofonte. Isso nos leva a perceber, desde logo, que a leitura de Platão e de Xenofonte se aprofunda e ganha o sabor originário da contenda, em vista da relação intertextual que se constrói em torno dos temas presentes no âmbito de atuação dos companheiros mais próximos de Sócrates. Creio serem muitas as implicações possíveis desse diálogo para o estudo aprofundado de cada tópico que aqui não pude senão aludir. No entanto, o mosaico das filosofias que constitui o movimento histórico do socratismo, além de conferir sugestões para novas análises das obras de Platão e de Xenofonte, torna viável e visível aquilo que desejamos demonstrar: que há uma filosofia de Sócrates a inspirar e a modelar todos os que sobre ele, de algum modo, se posicionaram por meio de palavras ou de ações. Uma filosofia que traz ainda hoje sua inspiração a todo aquele que puder compreendê-la, apesar da variedade de testemunhos que se impõe ao estudioso.

Se o desafio que nos impusemos diz respeito à investigação do que seria afinal a *filosofia* segundo o que Sócrates teria apresentado, e que tornou possível transformar esse termo em um conceito imprescindível às gerações posteriores (em referência a uma investigação direcionada pelo anseio vital em saber), sabemos agora que a filosofia de Sócrates exige, de nós e de todo aquele que anseia por conhecê-la, uma disposição *vital* para a investigação – de modo que o filosofar, que não se realiza senão em vista da sabedoria e do sábio, almeja encontrar a unidade que é a origem e a essência de todas as coisas. Não seria possível, portanto, conhecer a essência da filosofia socrática sem nos aplicarmos precisamente ao que se constituiu como propriamente filosófico desde Sócrates, e que marca toda postura de lida com os testemunhos de sua presença e personalidade, de seu método e pensamento. Porque a essência da filosofia desde Sócrates



encontra-se na vinculação inalienável entre *vida* e *conhecimento*, naquilo que nos garante a possibilidade de sermos excelentes segundo a razão de ser de nossa natureza. Realizar essa investigação foi, para mim, realizar minha própria filosofia – ou, de forma menos pessoal, foi realizar uma apreensão da filosofia socrática através do exercício que a constitui de maneira essencial.

Nas principais fontes consultadas, Sócrates sempre se apresenta como alguém que tem algo a dizer, e que exerce sua atividade sobretudo através do discurso. Isso possuía em comum com os mestres sofísticos da época, e não por acaso fora tomado quase sempre como um deles. Antes que se diga haver simplesmente uma diferença de estilo entre o discurso de Sócrates e o dos sofistas (como o *Protágoras* de Platão poderia sugerir a um leitor apressado), a distância que os separa precisa ser estabelecida para além do âmbito meramente retórico que uma análise estilística poria em questão. É preciso situá-la na referência segundo a qual Sócrates fundamenta o discurso, e a opinião que ele veicula, na consciência moral de quem enuncia e a compromete com aquilo que é dito. É assim que podemos compreender sua insistência pelo procedimento de questionar um interlocutor, em favor do exercício na busca da verdade, do Bem e do melhor, como condição para tornar o *lógos* instrumento de educação, e instaurar na vida intelectual a preocupação ética como fundamental à realização filosófica.

O discurso, como expressão de opiniões, encontra-se delimitado em sua natureza pela *dóxa*, pelo modo segundo o qual aquele que diz algo avalia e percebe aquilo sobre o que está a dizer. Quando a sofística, por meio da retórica, se propunha a ensinar a persuasão, estava como que apresentando o discurso como arma, de ataque ou de defesa, pela qual é possível convencer outros de que a opinião veiculada é uma verdade aceitável, ou que a opinião de um discurso contrário é absurda. O critério dos argumentos em território sofístico está pautado



na força ou na fraqueza dos termos em questão, da disposição lógica dos raciocínios e da atmosfera emotiva provocada ou aproveitada pelo orador. Diz-se *forte* o discurso que, semelhante ao que faz Górgias no *Elogio de Helena*, se esforça por levar a linguagem a desempenhar o papel a serviço da opinião que se pretende sugerir, por vezes ao inverso do que ela costuma denotar aos olhos do senso comum. As opiniões, em último caso, são derivadas do tipo de discurso que as defende, e quanto mais forte for o discurso (portanto, menos vulnerável à refutação), mais a opinião se torna aceitável, *comumente* aceitável.

A força ou fraqueza dos discursos, desse modo, se tornava a qualidade que conforma as relações humanas que eles viabilizam e estabelecem. Sócrates sempre pareceu muito sensível à determinação das ações humanas pelos discursos. A troça de Aristófanes, nesse ponto, não pôde silenciar a tarefa de Sócrates em se pôr em suspenso no ar para adequar o pensamento ao seu objeto de estudo, como meio de levar o *lógos* a reproduzir a forma daquilo que diz, assim como as Nuvens, suas deusas, refletiam a forma dos seres que encontravam. Sensível aos limites da proposta dos intelectuais de sua época, Aristófanes legou-nos um símbolo que nos representa a postura socrática diante do poder do discurso: embora sem forma em si mesmo, o *lógos* se molda ao seu objeto, de tal modo que o vazio de sua natureza é compensado pela realidade do objeto sobre o qual fala. Na contramão da opinião de Górgias, que define o *lógos* como soberano em seu poder sobre os homens, Sócrates indica, pela voz de Aristófanes, que os limites do discurso estão sempre dados pela realidade, e que é preferível adequarmos nosso pensamento a ela do que entregá-la ao sabor da força e da fraqueza dos *lógoi*.

Sendo assim, aquilo que Sócrates está a fazer, desde o início, é uma exortação a que não se confie o poder soberano ao discurso, entregando sua alma à deriva das idas e vindas daquelas opiniões que mudam como mudam os humores e as situações. O cuidado que se deve ter com o *lógos* é um dos pontos em comum a todos aqueles que



nos descreveram a atitude de Sócrates em sua época, no sentido de superar a variabilidade e mutabilidade das opiniões pela orientação da alma na direção do que é o melhor. Mais ainda, a exortação socrática, ao pretender articular *lógos* e *areté*, torna possível estar ciente de que a ação humana pode ser aperfeiçoada tendo em vista as melhores razões para se confiar no conhecimento de si. O exercício a que Sócrates se dedicou teve, por isso, a necessidade de estabelecer um vínculo de confiança com seu aluno ou interlocutor, de modo que as opiniões analisadas através do *lógos* sejam correspondentes às crenças e convicções que fundamentam a sua consciência ética. A elocução (*diálexis*) socrática se distingue da dos sofistas não simplesmente em termos de estilo, mas sobretudo em termos de finalidade: antes de buscar meramente a persuasão ou a vitória em uma disputa, ela almeja a *conversão* do olhar na direção da busca pelo saber. Ela almeja a *sedução* da alma pelo que realmente se faz digno de valor.

O modelo encarnado por Sócrates é, portanto, o do erótico. Também a educação comum ao jovem ateniense da época fazia-se permeada pelo erotismo que aproximava os mais velhos cujo interesse era despertado pelo que havia de belo e de bom na juventude. O *kalós k'agathós* trazia em seu ideal, no entanto, uma variedade de virtudes que se deixavam orientar pela boa atuação na política da cidade, como um bem adequado às honras e glórias do heroísmo guerreiro e do orador brilhante. A descoberta socrática do valor devido da alma humana reorienta o ideal da excelência para os termos que se fazem verdadeiramente adequados a ela: posto na unidade do saber e no desejo erótico de se tornar tal como o sábio, o modelo de excelência leva o jovem a buscar examinar o *lógos* como um exame de si mesmo, num exercício dialético que pretende aproximá-lo do Bem para situá-lo, em meio às circunstâncias, acima da transitoriedade das opiniões, porque só na unidade de sua existência ele pode encontrar a liberdade que o faz ser o que é. A filosofia de Sócrates, com isso, impõe a *psykhé* como território privilegiado da atuação educativa e, portanto, de toda atividade eminentemente filosófica.



Se é possível dizer mais sobre aquilo que Sócrates fez e falou, creio que isso estará, em maior ou menor escala, circunscrito à atividade filosófica tal como a delimitamos a partir dos testemunhos. Em meio a tantos discursos e estudos céticos com relação à possibilidade de saber o que afinal seria próprio a Sócrates e à sua filosofia, o que demonstramos encontra um valor que acredito ser decisivo para irmos além das contendas e disputas essencialmente retóricas a que estão comumente encerradas as investigações sobre Sócrates. Mais ainda, o esforço aqui realizado de destacar a unidade da filosofia de Sócrates em meio aos mais diversos tipos de testemunhos é já, em si mesmo, a melhor forma de honrar a filosofia que vai assim descoberta. A unidade da filosofia de Sócrates se revela quando utilizamos o *lógos* para encontrar, em meio à diversidade de *opiniões* sobre ele, a sua *epistême*, aquele conhecimento que reorienta a alma para o que há de melhor a ser dito e feito.

Mas o caminho até a excelência é longo e, não raro, penoso. A dedicação ao modo de vida filosófico exige a atenção e o cuidado necessários para eliminar da alma as ignorâncias que são a fonte última das ações más. O ideal do sábio, desse modo, se projeta no céu como um paradigma do tipo de vida que é a melhor possível ao ser humano, em vista do qual os esforços diários em adequarmos às circunstâncias o *lógos*, a *epistême* e a *psykhé* acrescentam um sabor transcendente ao apelo de nos moldarmos pela sabedoria. Mas a satisfação pelo cuidado de si não encontra na vida um esforço mais recompensador. Libertar-se da ignorância é a todo tempo um exercício que nos permite descobrir na alma a verdade que orienta e que nos torna felizes. Os prazeres que vão sendo encontrados pelo caminho potencializam a satisfação da alma, e nos abrem para o mais pleno de todos os bens encontrados em sua profundidade: a felicidade de ser quem se é. Não há como ser feliz sem mergulharmos, devidamente preparados, no vasto oceano que somos nós mesmos.





## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## DICIONÁRIOS, EDIÇÕES E TRADUÇÕES DOS PRINCIPAIS TEXTOS GREGOS/LATINOS

ARISTÓFANES. (1977) *Banchettanti* (Δαιταλῆς): i frammenti. Ed. Cassio A.C. Pisa: Giardini.

\_\_\_\_\_. (2006) *Comédias I – Acarnenses, Cavaleiros e Nuvens*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva (Acarnenses e Cavaleiros) e Custódio Magueijo (Nuvens). Lisboa: INCM.

\_\_\_\_\_. (2008) *Rãs*. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (2013) *As Nuvens*. Tradução organizada por João C. Baracat Junior. Cadernos de Tradução, Porto Alegre, n.º. 32, jan-jun, p. 1-98

\_\_\_\_\_. (2014) *Rãs*. Tradução do grego, introdução e notas de Maria de Fatima Souza e Silva. São Paulo: AnnaBlume; Coimbra: CECH.

ARISTÓTELES. (1920) *Athenaion Politeia*. ed. Kenyon, Oxford Press. (site Perseus)

\_\_\_\_\_. (1966) *Aristotle's Ars Poetica*. ed. R. Kassel, Oxford, Clarendon Press. (site Perseus)

\_\_\_\_\_. (2014) *Metafísica 3 vols*. Tradução, introdução e notas da edição italiana de Giovanni Reale por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. (2006) *Retórica*. Tradução de Manuel A. Junior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_. (2012) *Constituição de Atenas*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro.

\_\_\_\_\_. (2015) *Poética*. Tradução Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34.

CASSIO, A. (1977) *Aristophanes' Banchettanti* (Δαιταλῆς): i frammenti. (Ed) Pisa: Giardini.

CHANTRAINE, P. (1977) *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris: Editions Klincksieck.

CÍCERO. (1997) *La Invención Retórica*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez. Madrid: Gredos.



- DECLEVA-CAZZI, F. (1966) *Antisthenis fragmenta*. Milano-Varese: Cisalpino.
- DIELS, H. & KRANZ, W. (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edition. Berlin.
- DIÓGENES LAÉRCIO. (1972) *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press. (First published 1925) (site Perseus).
- \_\_\_\_\_. (2008) *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB.
- DOVER, K. J. (1968) *Aristophanes Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- GIANNANTONI, G. (1990) *Socrates et Socraticorum Reliquae*, 4 vols. (edição, introdução e notas) Nápoles: Bibliopolis.
- GÓRGIAS. (1993) *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel J. de S. Barbosa e Inês L. de O. e Castro. Lisboa: Edições Colibri.
- HALL, F. W.; GELDART, W. M. (1907) *Aristophanis Comoediae*, I-XI. Oxford: Clarendon Press. (site Perseus)
- ISOCRÁTES. (1979) *Discursos I*. Introducción, traducción y notas de Juan M. G. Hermida. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1980) *Isocrates*, with an English Translation in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. (site Perseus)
- \_\_\_\_\_. (1982) *Discursos*. Introducción general de Juan S. Codoñer, traducción y notas de Juan M. G. Hermida. Madrid: Gredos.
- KENNEDY, W. (2011) *Antisthenes' Ajax and Odysseus*. Edited with Introduction and Translations. Honours Thesis, The University of Sidney.
- \_\_\_\_\_. (2017) *Antisthenes' Literary Fragments*: Edited with Introduction, Translations, and Commentary. Thesis for Doctor, The University of Sidney.
- KIRK, G.; RAVEN, J.; SCHOFIELD. M. (2010) *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- LACERDA, T. (2011) *Contra os Sofistas e Elogio de Helena*: tradução, notas e estudo introdutório. Dissertação (Mestrado em Letras), São Paulo: FFLCH/USP.
- \_\_\_\_\_. (2016) *As reflexões metadiscursivas na Antídose de Isócrates*. Tese (Doutorado em Letras), São Paulo: FFLCH/USP.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. & JONES, H. S. (1990) *A greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon Press.



LOPES, D. (2011) *Górgias de Platão – Obras II* (tradução, introdução e notas). São Paulo: Perspectiva.

MALHADAS, D. et al. (2006) *Dicionário Grego-Português*. São Paulo, Ateliê Editorial.

MÁRSICO, C. (2012a) *Cartas, Sócrates y los socráticos* (tradução, introdução e notas). Buenos Aires: Miluno.

\_\_\_\_\_. (2014a) *Filósofos Socráticos*, Testimonios y fragmentos, Vol. I e II (tradução, introdução e notas). Buenos Aires: Losada.

PATZER, A. (1970) *Antisthenes der sokratiker*: Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften. Marburg.

PINHEIRO, A. (2009) *Memoráveis de Xenofonte* (introdução, tradução e notas). Coimbra: CECH.

PINTO, A. (2014) *O livro II das Helênicas de Xenofonte*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: FFLCH/USP.

PRICE, S. (2015) *Antisthenes of Athens*: Texts, Translations, and Commentary. University of Michigan Press.

PLATÃO. (2001) *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola

\_\_\_\_\_. (2005) *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. (2007a) *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA

\_\_\_\_\_. (2007b) *Diálogos I – Protágoras, Teeteto, Sofista*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro.

\_\_\_\_\_. (2007c) *Eutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução de José Trindade dos Santos. Lisboa: INCM.

\_\_\_\_\_. (2007d) *República*. Tradução de M. H. Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. (2008) *Carta VII*. Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. (2011a) *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. (2011b) *Fédon*. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA



- \_\_\_\_\_. (2011c) *Fedro*. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA
- \_\_\_\_\_. (2011d) *Górgias*, Obras II (tradução, introdução e notas de Daniel Lopes). São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2014) *Crátilo*. Tradução e notas de Celso Vieira. São Paulo: Paulus.
- PLUTARCO. (2010) *Vida de Alcibíades e Coriolano*. Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: CECH.
- REALE, G. (2014) *Metafísica de Aristóteles* em 3 vols. Tradução, introdução e notas da edição italiana traduzida por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- SCHÄFER, C. (2012) (org.) *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola.
- SÓFOCLES. (2009) *Filoctetes*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34.
- TUCÍDIDES. (1942) *Historiae in two volumes*. Oxford, Oxford University Press. (site Perseus)
- \_\_\_\_\_. (2010) *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Raul M. R. Fernandes e M. G. P. Granwehr. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- XENOFONTE. (1999a) *Apologia de Sócrates & Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, in *Sócrates*. Tradução de Líbero Rangel. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores).
- \_\_\_\_\_. (1999b) *Econômico*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Banquete & Apologia de Sócrates*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: AnnaBlume; Coimbra: CECH.
- \_\_\_\_\_. (2009) *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH. Estudos, comentários e obras de referência
- ACKER, C. (2008) "Dionísio, Diótima, Sócrates e a Erosófia", in *Aisthe*, nº3, p. 16-29.
- ADRADOS, F. R. (1983) *Fiesta, Comedia y Tragedia*. Madrid, Alianza Ed.
- \_\_\_\_\_. (1997) *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid, Alianza Ed.
- \_\_\_\_\_. (2007) *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza Ed.
- AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (2006) (orgs) *A Companion to Socrates*. UK, Blackwell Publishing Ltd.



ALENCAR, C. (2013) “O problema de Sócrates: impasse cético e solução cômica”, in *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, v.IV, p.55-69, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ.

\_\_\_\_\_. (2018) “A imagem do filósofo: o Teeteto de Platão e o método de Sócrates”, in *Griot, Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.18, n.2, dezembro, p.129-142.

ALMEIDA JR, G. (2015) “Refutação da Refutação: revivendo o élenkhos socrático segundo Gregory Vlastos”, em *Revista Clássica*, v. 28, n. 2, p. 127-148

ANNAS, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. New York, Oxford University Press.

AUBENQUE, P. (2008) *A prudência em Aristóteles*. São Paulo, Paulus.

AZEVEDO, M. S. (2009) “Amor, amizade e filosofia em Platão”, in Pereira e outros (orgs.) *Symbolon I – Amor e Amizade*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 43-56.

BARTLETT, F. C. (1932). *Remembering: A study in experimental and social psychology*. New York, NY, US: Cambridge University Press.

BENSON, H. H. (1992) (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford, Oxford Press.

\_\_\_\_\_. (2012) *Plato's Socrates in the Theaetetus*. Texto de apresentação disponível em [www.ou.edu/ouphil/faculty/benson/benson.htm](http://www.ou.edu/ouphil/faculty/benson/benson.htm)

BERGSON, H. (2007) *O riso*. São Paulo, Martins Fontes.

BERTI, E. (2013) *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo, Paulus.

BLAIR, K. (1992) *Isocratean Discourse Theory and Neo-Sophistic Pedagogy: Implications for the Composition Classroom*. Concinnati, OH, The Annual Meeting of the Conference on College Composition and Communication 43ed.

BOLZANI FILHO, R. (2014) “As imagens de Sócrates”, in *Kléos*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 11-31.

BORTHWICK, E. (2001) “Socrates, Socratics, and the Word Blepedaimon”, in *Classical Quaterly* 51.1, Cambridge, p. 297-301

BOWIE, A. (1993) *Aristophanes: Myth, ritual and comedy*. Cambridge, Cambridge U. P.



BOYS-STONES, G.; ROWE, C. (2013) *The circle of Socrates: readings in the first-generation Socratics*. Indiana, Hackett Publishing Company.

BRANCACCI, A. (1986) "La théologie d'Antisthène", in *Philosophia* 15–16 (1985–86): p. 218–30.

\_\_\_\_\_. (1987) "Askesis e Logos nella tradizione cínica", in *Elenchos*, VIII, p. 439-447.

\_\_\_\_\_. (2005a) *Antisthène. Le discours propre*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

\_\_\_\_\_. (2005b) "Episteme and Phronesis in Antisthenes", in *Méthexis* XVIII, p. 7-28.

\_\_\_\_\_. (2013) "Introduzione al pensiero politico di Antistene", in *Socratica* III, Ed. by Fulvia de Luise and Alessandro Stavru, p. 29-40.

\_\_\_\_\_. (2015) "La ragione cinica e l'arte del vivere", in *Iride*, v. 28, issue 76, p. 555-570.

BRANDÃO, J. L. (1996) "Representação do lógos nas Nuvens de Aristóфанes", in *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

BRANHAM, R.; GOULET-CAZÉ, M. (2000) *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. Barcelona, Seix Barral.

BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (1989) *Socrates on trial*. Oxford, Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. (1992) *Plato's Sócrates*. Oxford, Clarendon Press.

BURKERT, W. (1993) *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. (2014) "Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo filosofia" (tradução e introdução de Carolina Araújo), in *Kléos*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 109-138.

BURNET, J. (1916) *Socratic Doctrine of The Soul*. London, The British Academy.

\_\_\_\_\_. (1953) *Greek Philosophy – Tales to Plato*. London, Macmillan and CO. Limited.

\_\_\_\_\_. (1963) *Plato's Phaedo*. Great Britain, Oxford U. P.

BUTTI, P. (2004) *Platão, uma poética para a filosofia*. São Paulo, Perspectiva.

CAMBIANO, G. (1977) "Il problema dell'esistenza di una scuola megarica", in Giannantoni (orgs.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, p. 25-53.

CANFORA, L. (2015) *O Mundo de Atenas*. São Paulo, Cia das Letras.



CASTRO, S. (2008) *A teoria aristotélica da substância*. Rio de Janeiro, Contraponto.

CAVALLERO, P. (2005) "Trygoidía: la concepción trágica de Nubes de Aristófanes", in *XIII Jornada de Estudios Clásicos*, Universidad Católica Argentina, p. 1-12.

CHRINTENSON, R. (ed.) (1991) *Political Trials in History: From Antiquity to the Present*. New Brunswick, Transaction Publishers.

CLAY, D. (1994) "The Origins of the Socratic Dialogue", in *The Socratic Movement*. New York, Cornell U.P.

\_\_\_\_\_. (2000) *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*. Pennsylvania, The Pennsylvania State U. P.

COLLI, G. (1998) *O nascimento da filosofia*. Campinas, Editora da Unicamp.

CORDERO, N. (1991) "L'invention de l'école éléatique (Platon, Sophiste 242d)", en Aubenque (org.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, p. 93-124.

\_\_\_\_\_. (2001) "L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de «forme» (eidos, idea)", in *La Philosophie de Platon*, Michel Fattal (ed.), L'Hannatlan, Paris.

DETIENNE, M. (2013) *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. São Paulo, Martins Fontes.

DESTREÉ, P. (2010) "A comédia na Poética de Aristóteles" (tradução de Baracat Jr.), in *Organon*, Porto Alegre, nº 49, julho-dezembro, p.69-94.

DINUCCI, A. (1999) "Lógica e teoria da linguagem em Antístenes", in *O que nos faz pensar*, nº13, abril, p. 105-118.

DIXSAUT, M., (2012) "Refutação e dialética", in Marques (org.), *Refutação: Introdução e tradução de J. S. Mafra*. São Paulo, Paulus, p. 55-86 .

DORION, L-A. (2003) "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?". En T. Robinson; L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis Charmides*. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 35-50.

\_\_\_\_\_. (2006a) *Comprender Sócrates*. Petrópolis, Ed. Vozes.

\_\_\_\_\_. (2006b) "Xenophon's Socrates", in *A companion to Socrates*. Blackwell Publishing.

\_\_\_\_\_. (2007) "Plato and enkrateia", in *Akrasia in Greek Philosophy*, vol. 106, p. 119-38.



- \_\_\_\_\_. (2011) "Rise and Fall of the Socratic Problem", in *Cambridge Companion to Socrates*, Morrison (ed), p. 1-23. New York, Cambridge U. P.
- \_\_\_\_\_. (2017) "Dialogue, Speeches, and the Acquisition of Virtue In Xenophon's Memorabilia", in *Classical Philosophy Conference*, dezembro, Princeton University, p. 1-30.
- DOVER, K. J. (1966) "Anthemocritus and the Megarians", *American Journal of Philology* 87.2, Baltimore, p. 203-209.
- \_\_\_\_\_. (1972) *Aristophanic Comedy*. Los Angeles, University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (1989) *The Greek Homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press.
- DROZDEK, (2005) "Euclides of Megara: God = Phronesis = The Good", in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 45, p. 27-34.
- DUDLEY, D. (1937) *A History of Cynicism*. London, Methuen & Co.
- EDMUNDS, L. (2004) "The Practical Irony of the Historical Socrates", in *Phoenix*, 58.3/4, p. 193-207.
- FIELD, G. (1948) *Plato and his contemporaries* (2<sup>ed</sup>). London, Methuen & Co.
- FLICKINGER, R. C. (1918) *The Greek theater and its drama*. Chicago, University Chicago Press.
- FRIEDLÄNDER, P. (1989) *Platón: verdad del ser y realidad de vida*. Madrid, Tecnos.
- FREYDBERG B. (2008) *Philosophy and Comedy: Aristophanes, logos and eros*. Bloomington, Indiana U. P.
- FORD, A. (2006) From "Socratic logoi" to "dialogues", in *Princeton/Stanford Working Papers Classics*, september, p. 1-23.
- FOUCAULT, M. (2006) *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes.
- GARDELLA, M. (2013) "Conflictos socráticos en el Eutidemo: la crítica platónica a la dialéctica megárica", in *Argos*, 36, p. 45-64.
- \_\_\_\_\_. (2014) "Euclides de Mégara, filósofo socrático", in *Ágora – Papeles de Filosofía*, 33.2, p. 19-37.
- \_\_\_\_\_. (2015) *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires, Editorial Rhesis.
- \_\_\_\_\_. (2016) "Ἄνθρωπος περιπατεῖ. Los argumentos del tercer hombre megáricos", in *Elenchos*, anno XXXVII, fascicolo 1-2, Nápolis, Bibliopolis, p. 69-94.
- GIANNANTONI, G. (1971) *Socrate, Tutte le Testimonianze*. Bari, ed. Laterna.





\_\_\_\_\_. (2005) *Diálogo socrático e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Edição póstuma por Bruno Centrone. Nápoles, Bibliopolis.

GIANNANTONI, G. & NARCY, M. (1997) (org) *Lezione Socratiche*. Nápoles, Bibliopolis.

GILLESPIE, C.M. (1911) "On the Megarians", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 24, no. 2, pp. 218–241

GOUIRAND, P. (2005) *Aristippe de Cyrène*: Le Chien Royal. Paris, Maisonneuve & Larouse.

GUTHRIE, W. (1997) *Os Sofistas*. São Paulo, Paulus.

HADOT, P. (2004) *O que é a filosofia antiga?* São Paulo, Ed. Loyola.

\_\_\_\_\_. (2012a) *Elogio da Filosofia Antiga*. São Paulo, Ed. Loyola.

\_\_\_\_\_. (2012b) *Elogio de Sócrates*. São Paulo, Ed. Loyola.

\_\_\_\_\_. (2014) *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo, É realizações.

\_\_\_\_\_. (2017) *A filosofia como maneira de viver*. São Paulo, É realizações.

HAVELOCK, E. (1972) "The Socratic Self as it is parodied in Aristophanes' Clouds", in *Yale Classical Studies*, vol XXII, Cambridge U. P. p. 1-18

\_\_\_\_\_. (1996) *Prefácio a Platão*. Campinas, Papirus.

HEGEL, G. W. F. (1995) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II (tradução espanhola de W. Roces). México, Fondo de Cultura Económica (1º ed. Alemana 1833).

HUNTER, R. (2010) *A comédia nova da Grécia e de Roma*. Curitiba, UFPR Ed.

IGLÉSIAS, M. (2010) "As aporias das ideias imanentes", in *O que nos faz pensar*, PUC-Rio, nº 28, p. 233-245.

IMPERIO, O. (1998) La Figura dell'intellettuale nella commedia greca, in Tessere, *Frammenti della commedia greca, studi e commenti*. Bari, Adriatica editrice, p. 43-130.

INVERSO, H. (2014) Disputas por el método: ἔλεγχος y dialéctica en el Eutidemo de Platón, in *Circe*, vol.18 no.2 Santa Rosa dic.

IRWIN, T. H. (1991) "Aristippus against happiness", in *The Monist*, Vol. 74, No. 1, Morality and the Self (january), p. 55-82.

JAEGER, W. (1946) *Aristoteles*. Traducción de J. Gaos. México DF, Fondo de Cultura Económica.



- \_\_\_\_\_. (2001) *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes.
- JOHNSON, M. & TARRANT, H. ed. (2012) *Alcibiades and The Socratic Lover-Educator*. Londo, Briston Classical Press.
- KAHN, C. H. (1981) "Did Plato Write Socratic Dialogues?", in *Classical Quarterly*, 31, p. 305-320.
- \_\_\_\_\_. (1992) "Plato as a Socratic", in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 10.1-2, Roma, p. 580-95
- \_\_\_\_\_. (1996) *Plato and The Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge U. P.
- KENNEDY, G. (1958) "Isocrates' Encomium of Helen: A Panhellenic Document", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 89, p. 77-83.
- KERFERD, G. B. (2003) *O Movimento Sofista*. São Paulo, Edições Loyola.
- KIEERKEGARD, S. (1991) *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Rio de Janeiro, Editora Vozes.
- LAMPE, K. (2015) *The birth of Hedonism*. The Cyrenaic philosophers and pleasure as a way of life. Oxford, Princeton University Press.
- LANGER, S. (2004) *Filosofia em nova chave*. São Paulo, Perspectiva.
- LEMOS, C. (2007) *Antístenes de Atenas ou Sobre o prazer da linguagem*. Tese (Doutorado em Filosofia), Rio de Janeiro, UFRJ/IFCS.
- LESKY, A. (1989) *Historia de la Literatura Griega*. Madrid, Gredos.
- LIICEANU, G. (2014) *Da Sedução*. São Paulo, Vide Editorial.
- MANN, W. (1996) "The Life of Aristippus", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78(2), December p. 97-119
- MARROU, H. I. (1973) *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo, E.P.U., Ed. USP.
- MÁRSICO, C. (2010) *Zonas de tensión dialógica: perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires, Livros del Zorzal.
- \_\_\_\_\_. (2012b) "Megaric Philosophy Between Socrates' Influence and Parmenides' Ghost", in *Parmenides, Venerable and Awesome*, Cordero (org.). Parmenides Publishing, p. 353-362.



\_\_\_\_\_. (2014b) "Poeticidad y potencia epistémica de la palabra en las filosofías socráticas", in *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, nº20, Colombia, p. 221-246.

MARTENS, E. (2013) *A questão de Sócrates: uma introdução*. São Paulo, Odysseus.

MEIJER, P. A. (2017) *A new perspective of Antisthenes*. Amsterdam University Press.

MONTUORI, M. (1992) *The Socratic Problem*. Amsterdam, J. C. Gieben.

MULLER, R. (1985) *Les Megariques: Fragments et témoignages*. Paris, J. Vrin.

NAILS, D. (2002) *The People of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Cambridge, Hackett Publishing Company.

NATORP, P. (2012) *Teoria das ideias de Platão*, vol.1 São Paulo, Paulus.

NIETZSCHE, F. (2005) *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo, Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2007) *O nascimento da tragédia*. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (2010) *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo, Companhia das Letras.

NIGHTINGALE, A.W. (2000) *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge: Cambridge U. P.

NUSSBAUM, M. (1980) "Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom". In *Yale Classical Studies*, Volume XXVI, Aristophanes: Essays in Interpretation. Cambridge, Cambridge U. P.

\_\_\_\_\_. (2009) *A fragilidade da bondade*. São Paulo, Martins Fontes.

OBER, J. (2004) "I, Socrates... The Performative Audacity of Isocrates' Antidosis", in *Isocrates and Civic Education*. Edited by T. Poulakos and D. Depew, Austin, University of Texas Press, p. 21-43.

O'KEEFE, T. (2002) "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern", in *Phronesis*, Vol. 47, No. 4, pp. 395-416.

O'REGAN, D. (1992) *Rhetoric, Comedy and Violence of Language in Aristophanes' Clouds*. Oxford, Oxford U. P.

OLIVEIRA, F.; SILVA, M. F. (1991) *O teatro de Aristófanes*. Coimbra, Faculdade de Letras.

ONFRAY, M. (2002) *Cinismos: retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires, Paidós.



PAGOTO-EUZÉBIO, M. S. (2008) "Isócrates, Retor Socrático", in *Notandum Libro 10 CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto*, p. 57-68.

\_\_\_\_\_. (2018) "Isócrates, professor de philosophía", in *Educação e Pesquisa*, São Paulo, vol. 44, p. 1-13.

PAPAGEORGIU, N. (2004) "Prodicus and the Agon of the Logoi in Aristophanes' 'Clouds'", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, Vol. 78, No. 3, pp. 61-69

PERELMAN, C. (2004) *Retóricas* (tradução de Maria Ermantina Galvão). São Paulo, Martins Fontes.

PESSOA, F. (1982) *Livro do Desassossego*: por Bernardo Soares. Vol. II. Fernando Pessoa. (Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática.

QUIRIM, D. (2016) "O kairós da escrita e do discurso improvisado em Alcidamante e Isócrates", in *Revista Ética e Filosofia Política*, nº XIX, vol II, p. 78-93

RANKIN, H. (2015) *Sophists, Socratic and Cynics*. Routledge Revivals.

REYES, A. (1997a) *La antigua retórica*. Obra Completa, vol. XIII. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1997b) *La crítica en la edad Ateniense*. Obra Completa, vol. XIII. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

RIGINO, A. S. (1976). *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill.

ROBERT, J. W. (1998) *The City of Sokrates*, An introduction to Classical Athens. New York, Routledge.

ROBLEDO, A. G. (1988) *Sócrates y el Socratismo*. México, Fondo de la Cultura Económica.

ROBINSON, R. (1953) *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Oxford University Press (1ªed 1942).

ROBINSON, T. M. (2010) *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo, AnnaBlume Clássica.

ROMEYER DHERBEY, G.; GOURINAT, J. (éds.) (2001) *Socrate et les socratiques*. Paris, Vrin.

ROSS, D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press.



ROSSETTI, L. (1974) "Le Nuvoles di Aristofane: perché furono una commedia e non una farsa?", in *Rivista di cultura classica e medievale*, Roma, XVI, 131-136

\_\_\_\_\_. (2003) "Le dialogue socratique in statu nascendi", in *Philosophie Antique* 1, Lille, p. 11-25

\_\_\_\_\_. (2006) *Introdução à Filosofia Antiga*. São Paulo, ed. Paulus.

\_\_\_\_\_. (2015) *O diálogo socrático*. São Paulo, ed. Paulus.

ROWE, C. (2008) "Plato, the socratic", in *Methexis*, XX, p. 145-157.

SARRI, F. "Rilettura delle Nuvoles di Aristofane come fonte per la conoscenza di Socrate". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1973, Vol. 65, No. 3, pp. 532-550

SCHIAPPA, E. (1990) "Did Plato coin Rhetoriké?", in *American Journal of Philology*, 111, p. 457-470

SCHLEIERMACHER, F. (1852) "On the Worth of Socrates as a Philosopher", in *Platon: The Apology of Socrates, The Crito and The part of Phaedo*. London, J. Weetheiiieb and Co.

\_\_\_\_\_. (2008) *Introdução aos Diálogos de Platão*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.

SONNA, V. (2017) "Ouk éstin antilégein: Antístenes tras la máscara de Parménides en el Sofista de Platón", in *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, nº 27, julio-diciembre, p. 15-38.

SILVA, M. F. S. (2007) *Ensaio sobre Aristófanes*. Lisboa, Cotovia.

\_\_\_\_\_. (2008) "Padre e hijo: una pareja cómica tradicional. Daitales de Aristófanes", in *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e indoeuropeos*, 18, p. 233-247.

SNELL, B. (2005) *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo, Perspectiva.

STAVRU, A. (2013) "The Present State of Socratic Studies", in *Socratica* III, Trento.

STAVRU & ROSSETTI. (2010) "Introduction", in *Socratica* II, Levante, Bari.

STEGMÜLLER, W. (2012) *A Filosofia Contemporânea: Introdução crítica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

STONE, I. F. (2005) *O julgamento de Sócrates*. São Paulo, Cia das Letras.

STOREY, I. C. (2003) *Eupolis, Poet of Old Comedy*. Oxford, Oxford U. P.

STRAUSS, L. (1966) *Socrates and Aristophanes*. London, The University of Chicago Press.



- \_\_\_\_\_. (1972) *Xenophon's Socrates*. London, Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. (1991) *On Tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. Chicago, University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1996) "The Origins of Political Science and The Problem of Socrates", in *Interpretation*, Winter, Vol. 23, No. 2
- \_\_\_\_\_. (2009) *Direito Natural e História*. Lisboa, Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2016) *Introdução à Filosofia Política: dez ensaios*. São Paulo, É Realizações.
- STRAUSS, L.; VOEGELIN, E. (2017) *Fé e Filosofia Política: correspondências (1934-1964)*. São Paulo, É Realizações.
- SUVÁK, V. (2013) "On the dialectical character of Antisthenes' speeches Ajax and Odysseus in the context of Socratic literature" (tradução de Igor Deraj), in *Filosofický časopis* 61, p. 33–50.
- SZLEZÁK, T. (2009) *Platão e a escritura da filosofia*. São Paulo, Loyola.
- TAPLIN, O. (1996) "Fifth century tragedy and comedy", in Segal (Ed.) *Oxford Readings in Aristophanes*. Oxford: University Press, p. 9-28
- TAYLOR, A. E. (1907) *Aristotle and his predecessors*. Chicago, The open court publishing co.
- \_\_\_\_\_. (1911) *Varia Socratica*. Oxford, James Parker & CO.
- \_\_\_\_\_. (2004) *El pensamiento de Sócrates*. México, Fondo de la Cultura Económica.
- TSOUNA, V. (1994) "The Socratic Origins of the Cynics and the Cyrenaics", in *The Socratic Movement*, ed. Vander Waerdt, p. 367-91.
- \_\_\_\_\_. (1998) *The Epistemology of The Cyrenaic School*. Cambridge, Cambridge University Press.
- UNTERSTEINER, M. (2012) *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo, Paulus.
- VANDER WAERDT, P. A. (ed.) (1994) *The Socratic Movement*. New York, Cornell U.P.
- VICKERS, B. (1998) *In Defense of Rethoric*. Oxford, Clarendon Press.
- VILHENA, V. M- (1984) *O problema de Sócrates*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Platão e a lenda socrática*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.



\_\_\_\_\_. (2005) "Platão, Aristóфанes e o Sócrates histórico", in *Estudos inéditos de Filosofia Antiga*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

VLASTOS, G. (1954) "The Third Man Argument in the Parmenides", in *The Philosophical Review*, vol. 63, 3, p. 319-349.

\_\_\_\_\_. (1991) *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. New York, Cornell U. P.

\_\_\_\_\_. (1994) *Socratic Studies*. Cambridge, Cambridge U. P.

\_\_\_\_\_. (2012) "O élenkhos socrático: Método é tudo", in Marques (org.), *Refutação* (introdução e tradução de J. S. Mafra). São Paulo: Paulus, p. 17-54.

VOEGELIN, E. (2009) *Ordem e História*, Vol. 2. São Paulo, Loyola.

\_\_\_\_\_. (2015) *Ordem e História*, Vol. 3. São Paulo, Loyola.

VON FRITZ, K. (1931) "Megariker", in *Pauly-Wissowa Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. V, Stuttgart, Metzler, p. 707-24

WHEELER, S. (1983) "Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments", in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 20, No. 3, p. 287-295.

WINSPEAR, A. D.; SILVERBERG, T. (1939) *Who was Socrates?* New York, Cordon Cia.

ZELLER, E. G. (1877) *Socrates and the Socratic Schools* (tradução de O. J. Reichel), London, Longmans, Green and Co. (1º ed. alemana 1844-52)

ZILIOLI, U. (2014) *The Cyrenaics*. New York, Routledge.

\_\_\_\_\_. (2015) (org) *From the Socratics to the Socratic Schools*. New York, Routledge.



## SOBRE O AUTOR

**Mathias de Alencar**

Escritor e professor de Filosofia pela Unifap. Doutor em Filosofia pela UFRJ, dedicou-se a investigar temas da Filosofia Antiga, sobretudo a respeito de Sócrates, Platão, Ética, Epistemologia, além dos atuais interesses nas áreas de Simbologia, Filosofia da mente e da linguagem e Crítica Literária. Como escritor, publicou seu primeiro livro de poesias (Poemalimpo, 2016) numa homenagem a Ferreira Gullar, e um romance (Falosofia de Mulher, 2016) sobre a atual crise dos arquétipos femininos.





## ÍNDICE REMISSIVO

## A

acusação 15, 19, 42, 47, 48, 53, 54, 144, 145, 147, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 165, 174, 186, 187, 200, 242, 246, 252, 266, 280, 288, 302, 378, 379, 380, 385

alma 47, 49, 83, 94, 103, 107, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 124, 134, 145, 146, 147, 148, 170, 180, 181, 182, 186, 188, 191, 193, 194, 196, 197, 203, 210, 222, 226, 229, 236, 263, 265, 267, 268, 270, 271, 273, 275, 278, 279, 282, 289, 291, 303, 304, 306, 308, 309, 314, 315, 320, 323, 326, 327, 328, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 347, 354, 374, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 389, 390, 391, 403

Aristipo 17, 18, 25, 34, 49, 127, 134, 196, 204, 206, 209, 210, 211, 212, 218, 219, 220, 221, 239, 253, 272, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 332, 335, 338, 339, 340, 341, 346, 356, 363, 376, 377, 385, 386

Aristófanis 14, 15, 25, 27, 29, 30, 31, 42, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 79, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 101, 104, 108, 113, 115, 129, 133, 134, 135, 139, 142, 144, 145, 147, 148, 159, 162, 165, 174, 201, 210, 215, 218, 258, 263, 265, 284, 289, 319, 342, 356, 362, 378, 379, 381, 384, 389, 397, 398, 402, 404, 406

Aristóteles 23, 24, 25, 36, 41, 42, 43, 55, 67, 68, 69, 70, 72, 77, 78, 90, 100, 119,

151, 167, 169, 186, 214, 248, 250, 256, 257, 294, 312, 313, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 374, 378, 395, 396, 398, 403

Atenas 21, 36, 42, 44, 46, 54, 55, 56, 63, 66, 67, 69, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 87, 88, 91, 93, 96, 97, 100, 106, 118, 135, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 170, 185, 196, 200, 201, 205, 208, 212, 238, 239, 240, 241, 243, 246, 274, 283, 291, 304, 329, 331, 332, 335, 379, 380, 381, 392, 395, 397, 401

## C

caráter 25, 27, 35, 55, 57, 63, 65, 68, 69, 83, 87, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 112, 125, 153, 158, 168, 213, 214, 215, 230, 243, 259, 265, 268, 269, 279, 285, 295, 312, 316, 324, 331, 336, 340, 351, 361, 363, 376, 378, 383, 386

ceticismo 28, 31, 35, 37, 54, 84, 256, 379

comédia 14, 15, 25, 30, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 79, 81, 86, 88, 93, 95, 98, 99, 101, 102, 114, 130, 132, 133, 134, 141, 144, 145, 146, 155, 161, 162, 173, 202, 214, 215, 216, 227, 265, 267, 284, 342, 378, 398, 400

condenação 14, 15, 26, 31, 43, 45, 46, 71, 76, 87, 127, 137, 143, 151, 153, 154, 155, 157, 159, 217, 238, 246, 266, 267, 289, 379, 380

crítica 14, 24, 27, 32, 34, 52, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 66, 69, 70, 71, 77, 87, 114, 119, 150, 174, 182, 184, 185, 186, 189, 197, 201, 226, 242, 243, 250, 251, 268, 305, 331, 334, 335, 345, 347, 350, 352, 354, 364, 365, 369, 381, 399, 404



cuidado 49, 62, 119, 123, 151, 179, 180, 181, 182, 186, 196, 197, 203, 210, 227, 229, 255, 256, 263, 268, 278, 281, 285, 326, 327, 389, 391

**D**

defesa 14, 17, 27, 42, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 86, 126, 132, 133, 134, 138, 144, 147, 148, 149, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 171, 174, 186, 187, 189, 200, 206, 217, 230, 234, 245, 246, 249, 251, 252, 253, 263, 271, 277, 288, 302, 311, 337, 338, 343, 348, 370, 378, 379, 385, 388

diálogos 25, 26, 207, 212, 219, 230, 233, 234, 235, 243, 245, 247, 280, 300, 327, 351, 384

Discursos 124, 127, 393

**E**

educação 14, 15, 16, 17, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 56, 57, 58, 62, 74, 75, 76, 84, 87, 107, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 139, 142, 145, 158, 165, 167, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 206, 210, 221, 222, 226, 260, 261, 263, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 275, 277, 279, 280, 282, 284, 285, 286, 288, 289, 297, 300, 304, 317, 325, 327, 328, 337, 340, 341, 342, 343, 348, 354, 355, 357, 358, 365, 366, 379, 380, 381, 382, 384, 388, 390

epistemologia 296, 305, 306, 315, 323

erotismo 49, 263, 264, 272, 276, 279, 283, 284, 286, 288, 327, 377, 384, 385, 386, 390

escola 17, 46, 54, 74, 76, 90, 91, 92, 94, 98, 99, 104, 115, 143, 145, 158, 165, 167, 168, 191, 192, 209, 227, 238, 239, 240, 242, 247, 248, 249, 261, 265, 289, 294, 305, 306, 307, 311, 335, 339, 365, 366, 383

Ésquines 17, 25, 34, 196, 203, 204, 205, 206, 208, 212, 244, 260, 263, 264, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 289, 292, 297, 299, 300, 301, 313, 328, 335, 384

ética 218, 219, 251, 252, 253, 259, 263, 296, 297, 305, 306, 314, 315, 316, 317, 321, 322, 324, 325, 335, 345, 354, 365, 383, 388, 390

Euclides 17, 19, 25, 106, 112, 131, 156, 185, 196, 204, 206, 209, 212, 232, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 270, 272, 275, 277, 289, 291, 313, 319, 327, 328, 335, 336, 346, 349, 352, 360, 368, 383, 384, 399

exercício 10, 17, 18, 37, 47, 49, 50, 54, 58, 89, 99, 114, 118, 123, 124, 131, 145, 146, 154, 161, 162, 166, 175, 176, 181, 185, 186, 190, 191, 192, 196, 197, 203, 210, 211, 216, 217, 218, 220, 221, 224, 227, 230, 238, 242, 243, 244, 245, 250, 251, 253, 257, 272, 275, 282, 284, 297, 299, 310, 311, 313, 315, 325, 327, 339, 340, 341, 342, 343, 352, 354, 357, 368, 372, 373, 382, 386, 388, 390, 391

**F**

filosofia 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 71, 74, 84, 86, 89, 90, 100, 112, 117, 119, 123, 134, 147, 154, 158, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 227, 229, 233, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 250, 253, 254, 259, 274, 275, 277, 282, 284, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 301, 305, 306,



311, 315, 319, 320, 326, 327, 336, 337,  
343, 346, 352, 353, 354, 357, 367, 375,  
378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385,  
386, 387, 388, 390, 391, 396, 397, 398,  
400, 401, 405

## I

indagações 44, 45, 106, 108, 379  
Isócrates 18, 23, 43, 47, 48, 76, 116, 120,  
134, 149, 150, 154, 157, 158, 163, 165,  
166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,  
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,  
182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,  
190, 192, 194, 195, 196, 197, 200, 208,  
209, 217, 223, 226, 230, 242, 247, 251,  
252, 263, 266, 267, 282, 289, 297, 319,  
327, 333, 334, 335, 336, 337, 351, 362,  
363, 365, 366, 368, 378, 380, 381, 382,  
383, 384, 386, 393, 403

## K

Kategoriai 51

## L

legado 23, 32, 54, 56, 62, 187, 203,  
378, 397  
literário 18, 32, 41, 45, 46, 48, 187, 199,  
209, 213, 214, 216, 227, 228, 230, 238,  
245, 246, 267, 368, 382  
literatura 28, 29, 31, 32, 34, 37, 39, 43, 44,  
45, 173, 205, 210, 211, 213, 214, 230, 245,  
246, 269, 289, 378, 395  
lógos 19, 47, 49, 56, 77, 83, 89, 90, 91, 94,  
95, 99, 103, 106, 108, 109, 111, 113, 114,  
115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 128,  
129, 130, 131, 132, 134, 138, 139, 141,  
142, 145, 146, 170, 176, 182, 196, 203,  
218, 227, 228, 229, 231, 236, 242, 253,  
260, 261, 262, 273, 275, 278, 279, 281,  
282, 285, 286, 288, 289, 310, 320, 327,  
328, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 351,  
353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 363,

364, 365, 367, 368, 370, 373, 374, 375,  
376, 379, 382, 384, 386, 388, 389, 390,  
391, 397

## M

metodologia 38, 356  
morte 14, 15, 22, 24, 26, 31, 33, 41, 45, 46,  
57, 66, 74, 86, 89, 94, 106, 148, 151, 154,  
155, 156, 157, 159, 161, 165, 185, 204,  
205, 207, 208, 213, 217, 223, 238, 239,  
241, 244, 261, 262, 266, 285, 297, 299,  
304, 307, 311, 336, 361, 369, 378, 379,  
380, 382

## N

narração 125, 139, 152, 217, 221, 222, 230,  
231, 232, 233, 234, 241, 243

## P

Platão 13, 14, 15, 16, 22, 23, 24, 25, 26,  
27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38,  
39, 41, 42, 43, 44, 47, 49, 53, 54, 62, 63,  
64, 65, 70, 72, 74, 76, 78, 79, 82, 86, 90,  
96, 102, 103, 105, 112, 116, 118, 119, 120,  
125, 145, 147, 148, 154, 158, 159, 165,  
166, 169, 181, 182, 186, 187, 190, 192,  
193, 194, 196, 197, 200, 202, 203, 204,  
205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,  
213, 219, 222, 226, 227, 230, 231, 232,  
233, 234, 235, 238, 239, 241, 242, 243,  
245, 247, 249, 250, 252, 257, 258, 260,  
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273,  
274, 275, 277, 278, 281, 282, 283, 284,  
285, 288, 291, 292, 293, 297, 298, 299,  
300, 301, 303, 304, 311, 312, 313, 314,  
318, 319, 320, 321, 323, 331, 333, 334,  
335, 337, 344, 345, 346, 347, 348, 351,  
352, 353, 354, 359, 361, 363, 364, 365,  
374, 376, 378, 379, 380, 387, 388, 394,  
395, 396, 397, 400, 402, 404, 405, 406, 407  
prazer 18, 141, 229, 231, 245, 250, 268,  
270, 272, 290, 296, 297, 298, 302, 303,



304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314,  
315, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 326,  
327, 328, 332, 338, 339, 340, 341, 377,  
385, 386, 401

## R

razão 16, 17, 27, 29, 37, 43, 44, 49, 55, 56,  
61, 65, 69, 94, 96, 119, 134, 139, 143, 144,  
151, 153, 164, 168, 178, 180, 188, 196,  
209, 250, 257, 266, 274, 275, 294, 296,  
300, 308, 311, 315, 316, 318, 320, 332,  
337, 338, 347, 350, 351, 354, 356, 359,  
361, 369, 380, 383, 388  
retórica 15, 50, 55, 60, 66, 71, 123, 148,  
158, 166, 167, 169, 170, 171, 182, 189,  
227, 263, 292, 337, 371, 373, 378, 380,  
381, 388, 403

## S

símbolo 45, 98, 134, 144, 148, 166, 216,  
317, 389  
Sócrates 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22,  
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,  
34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,  
46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 61, 62, 63,  
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,  
76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,  
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,  
100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116,  
117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,  
126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135,  
136, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 147,  
148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156,  
157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,  
165, 166, 173, 176, 178, 179, 181, 182,  
185, 186, 187, 189, 190, 193, 194, 195,  
196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,  
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,  
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,

223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230,  
231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239,  
240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248,  
251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259,  
260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268,  
269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276,  
277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,  
286, 288, 289, 291, 292, 293, 297, 298,  
299, 300, 304, 311, 312, 313, 315, 316,  
317, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 326,  
327, 331, 332, 335, 336, 337, 341, 342,  
343, 344, 345, 350, 353, 354, 355, 356,  
357, 358, 361, 363, 367, 369, 372, 373,  
374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381,  
382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389,  
390, 391, 394, 395, 396, 397, 398, 400,  
401, 402, 403, 404, 406, 407

socratismo 13, 14, 16, 17, 19, 28, 29, 30,  
31, 33, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46,  
48, 51, 86, 88, 150, 177, 198, 199, 203,  
211, 217, 237, 238, 251, 252, 253, 265,  
289, 300, 313, 328, 353, 354, 375, 378,  
381, 387

sofista 64, 72, 73, 81, 82, 83, 95, 97, 103,  
122, 135, 137, 138, 158, 169, 170, 175,  
178, 190, 202, 293, 312, 313, 342, 356, 357  
solução holística 28, 41

## T

testemunho 14, 15, 25, 26, 27, 30, 31, 37,  
39, 40, 45, 47, 49, 53, 54, 64, 65, 70, 72,  
73, 76, 78, 84, 86, 90, 100, 110, 116, 139,  
145, 157, 158, 163, 169, 205, 206, 212,  
214, 218, 238, 239, 243, 244, 245, 251,  
257, 258, 262, 267, 269, 281, 289, 297,  
312, 313, 318, 331, 332, 335, 336, 342,  
345, 351, 353, 355, 360, 363, 374, 378  
tradição 18, 19, 22, 23, 31, 34, 37, 39, 42,  
55, 61, 70, 77, 128, 129, 131, 133, 142,



143, 175, 203, 206, 207, 209, 212, 235,  
238, 250, 251, 252, 259, 262, 297, 299,  
305, 306, 307, 310, 311, 312, 314, 332,  
334, 335, 340, 341, 346, 358, 359, 361,  
369, 376, 380

## V

valores 47, 58, 76, 131, 155, 167, 168, 192,  
364, 365, 368, 380, 385  
verdade 14, 17, 27, 31, 57, 59, 61, 62, 65,  
70, 88, 100, 108, 109, 113, 117, 118, 138,  
143, 158, 160, 161, 168, 169, 170, 179,  
183, 184, 193, 195, 201, 222, 230, 233,  
245, 250, 261, 269, 274, 280, 301, 306,  
310, 311, 312, 322, 324, 329, 332, 337,

338, 345, 346, 351, 355, 359, 360, 373,  
374, 375, 376, 377, 381, 386, 388, 391

## X

Xenofonte 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 36,  
42, 43, 44, 47, 54, 63, 64, 72, 86, 102, 105,  
116, 119, 145, 147, 148, 152, 153, 154,  
157, 158, 159, 162, 163, 164, 181, 196,  
203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 218,  
219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227,  
228, 229, 233, 234, 239, 242, 245, 252,  
258, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 286,  
287, 291, 292, 293, 294, 314, 315, 316,  
318, 319, 320, 321, 332, 335, 336, 337,  
339, 340, 342, 343, 344, 355, 356, 357,  
365, 366, 367, 377, 378, 379, 380, 387, 394



[www.pimentacultural.com](http://www.pimentacultural.com)



# a Filosofia de Sócrates

o cuidado de si como  
exercício da excelência