

Cesar Augusto M. de Alencar

A caricatura da *philosophía*

Ou de como Aristófanes encena um Sócrates pré-socrático

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dezembro de 2013

**A caricatura da *philosophía***  
**Ou de como Aristófanes encena um Sócrates pré-socrático**

**Cesar Augusto M. de Alencar**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, PPGLM, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador(es): Carolina de Melo Bomfim Araújo e Maria de Fátima Sousa e Silva

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Dezembro de 2013**

*A caricatura da philosophía*  
Ou de como Aristófanes encena um Sócrates pré-socrático

**Cesar Augusto Mathias de Alencar**

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÓGICA E METAFÍSICA (PPGLM) DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS À OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA.

Examinada por:

---

Profa. Dra. Carolina de Melo Bomfim Araújo  
(orientadora – UFRJ)

---

Profa. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva  
(co-orientadora – Universidade de Coimbra)

---

Prof. Dr. Olimar Flores Júnior  
(UFMG)

---

Profa. Dra. Luísa Severo Buarque de Hollanda  
(PUC-RJ)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
DEZEMBRO DE 2013

ALENCAR, C. A. M.

A caricatura da *philosophía*, ou de como Aristófanes encena um Sócrates pré-socrático/ Cesar Augusto Mathias de Alencar. Rio de Janeiro: PPGLM/UFRJ, 2013.

XXII, 132 p. 210: il.; 29,7 cm.

Orientador(es): Carolina de Melo Bomfim Araújo e Maria de Fátima Sousa e Silva

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ IFCS/ PPLM, 2013.

Referências Bibliográficas: p. 198-210.

1. Filosofia Antiga. 2. Sócrates. 3. Aristófanes. 4. Comédia *Nuvens*. I. Araújo, Carolina de Melo Bomfim. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, PPGLM. III. A caricatura da *philosophía*, ou de como Aristófanes encena um Sócrates pré-socrático.

## Resumo

Tendo em vista o estado atual do *problema de Sócrates*, ou seja, sobre a melhor forma de lidar com as fontes do socratismo, o presente estudo almeja apresentar a necessidade de pôr o testemunho da comédia de Aristófanes, sobretudo em *Nuvens*, como ponto de partida não apenas para uma possível resolução do *problema*, mas também para a própria compreensão daqueles testemunhos que tradicionalmente são tidos por *fidedignos*, ou que oferecem ao estudioso as maiores possibilidades para reconstruir o que foi a *filosofia* de Sócrates. Nesse sentido, a investigação deve compor-se de duas partes: a primeira, na qual se fará por trazer o *problema de Sócrates*, seus impasses e suas novas elaborações, para que se perceba de que modo a comédia de Aristófanes se apresenta à margem dos impasses e no centro destas novas elaborações; a segunda, quando a comédia de Aristófanes nos ocupará propriamente, quer seja em vista de melhor compreendê-la em suas intenções, quer seja pela análise da peça que aqui mais nos importa, *Nuvens*, a fim de identificar na caracterização de Sócrates as prováveis e verossímeis intenções que a presidiram. Não parece difícil perceber, ao final, que em *Nuvens* temos uma crítica do poeta à *pólis* e aos seus vícios, como se vê em outras comédias, e uma crítica a Sócrates, centrada sobretudo na forma injusta e equivocada pela qual seu ensino poderia ser apreendido, em decorrência de sua pouca preocupação política. Sendo uma crítica, é evidente, não poderíamos tomar a caricatura de Sócrates como em flagrante desacordo com sua figura *histórica*: ao contrário, é a própria comédia que garante uma decisiva apreensão inicial de quem teria sido Sócrates e do que foi sua *filosofia*.

**Palavras-chave:** Filosofia Antiga. Sócrates. Aristófanes. Comédia *Nuvens*.

## Abstract

Given the current state of the *problem of Socrates*, i.e., on how best to deal with the sources of the Socraticism, this study aims to present the need to put the testimony of Aristophanes' comedy, especially in *Clouds*, as a starting point not only for a possible resolution of the *problem*, but also to the very understanding of those testimonies which are traditionally regarded as being *reliable*, or that offer the student the greatest opportunity to rebuild what was the *philosophy* of Socrates. In this sense, the investigation must consist of two parts: the first, in which it will bring to the *problem of Socrates*, their predicaments and their new elaborations, so that we know how the Aristophanes' comedy presents the margin of impasses and in the center of these new elaborations; the second, when the Aristophanes' comedy properly occupy us, whether in order to better understand it in their intentions, either by analysis of the play that matters most here, *Clouds*, in order to identify the characterization of Socrates probable and credible intentions that have presided. It's not difficult to realize in the end that we have *Clouds* in a review of the poet to the *polis* and its vices, as seen in other comedies, and a critique of Socrates, focusing particularly on unfair and wrong for which their teaching could be seized, due to their lack of political concern. As a critique, it is evident, could not take the caricature of Socrates and in flagrant violation of their historical figure: instead, it is the comedy that guarantees a decisive initial apprehension of those who would have been Socrates and what was his *philosophy*.

**Keywords:** Ancient Philosophy. Socrates. Aristophanes. Comedy *Clouds*.

## AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros agradecimentos à Carolina Araújo e à Maria de Fátima, pela amizade e a sempre presente orientação deste trabalho, e também pela paciência em lidar com o meu lento processo de *gestação*. Dedico a vocês esta minha *concepção*, vinda à luz em meio ao *Pensatório*. Agradeço ainda ao Olimar Flores e à Luísa Buarque, pela leitura cuidadosa e pelos comentários valiosos como seus autores.

Também agradeço aos *amigos do caminho*, pelos adoráveis encontros e a paciente audição que tiveram com relação aos meus interesseiros estudos sobre Sócrates.

Também à UFRJ e ao Capes, pela bolsa importante ao meu projeto, ainda que prejudicada pela instabilidade do auxílio.

Um cordial agradecimento ainda às caridosas almas do mundo virtual, sem as quais jamais poderia ter tido acesso às obras fundamentais para meu estudo, em terras desérticas intelectualmente como as desse nosso Brasil.

E *last but not least*, agradeço em especial à minha família; à Raquel, pela companhia na dor e no amor; à Júlia, minha pequena fonte de inspiração; e ao *sobrevivente*, por me dar a chance de uma *segunda navegação*.

. Todos vocês, de algum modo, são parte desse ciclo que se fecha.

*“Cabe a ele encontrar a verdade. Mas de que modo?  
Incerteza grave, todas as vezes em que o espírito se sente  
ultrapassado por si mesmo; quando ele, o pesquisador, é ao  
mesmo tempo a região obscura que deve pesquisar e onde  
toda a sua bagagem não lhe servirá para nada. Procurar?  
Não apenas: criar. Está diante de algo que ainda não existe e  
que só ele pode tornar real, e depois fazer entrar na sua luz”.*  
Marcel Proust, *No caminho de Swann.*

# SUMÁRIO

PRÓLOGO \_\_\_\_\_ 11

**ATO I. O problema metodológico da lida com as fontes do socratismo** \_\_\_\_\_ 16

**Capítulo 1** – Sócrates e as fontes antigas \_\_\_\_\_ 16

- §1. O fato da condenação de Sócrates e o contexto da Guerra em Atenas
- §2. O ato da acusação contra Sócrates e seu caráter político
- §3. A resposta dos socráticos e a razão de ser da condenação
- §4. A questão socrática da lida com as fontes

**Capítulo 2** – O problema das fontes em geral \_\_\_\_\_ 32

**Tópico I.** O impasse cético da crítica moderna: *status quaestionis* \_\_\_\_\_ 32

- §5. A situação das fontes e a busca pela melhor forma de lidar com elas
- §6. Dorion e a crítica cética: o *problema de Sócrates* é infundado
- §7. A metodologia de Gigon e seus impasses quanto ao *Sócrates histórico*
- §8. Kahn, Havelock e ainda o ceticismo

**Tópico II.** A historicidade das fontes e a *reprise* do *problema de Sócrates* \_\_\_\_\_ 46

- §9. O trato desejável com o fenômeno histórico do socratismo
- §10. As indicações de Taylor sobre uma consideração das fontes
- §11. A reflexão de Vilhena sobre os *lógoi sokratikoí*
- §12. A condição histórica dos *lógoi sokratikoí*
- §13. Para além do ceticismo: a metodologia histórica de Vilhena

**Tópico III.** Novo ponto de partida: a *holistic solution* do *problema de Sócrates* \_59

- §14. A proposta de Montuori

**Capítulo 3** – Aristófanes como fonte: o objeto deste trabalho \_\_\_\_\_ 62

- §15. A comédia e sua condição de base para a investigação socrática
- §16. Dover e o descrédito com relação à caricatura de Sócrates
- §17. Crítica ao descrédito de Dover: Waerdt e *Nuvens*
- §18. A necessidade do estudo de Aristófanes

**ATO 2. Sócrates pela comédia de Aristófanes** \_\_\_\_\_ 74

**Capítulo 1** – Aristófanes e a Comédia \_\_\_\_\_ 74

- §19. *Acarnenses* e a tônica dominante da poética de Aristófanes
- §20. *Cavaleiros* e a crítica por trás da providência salvadora
- §21. Considerações sobre o contexto político-cultural da Atenas da época a partir das duas peças analisadas: o teor crítico em *Nuvens* e *Vespas*
- §22. *Vespas* e a reflexão sobre o papel do *lógos* com relação ao hábito e à natureza
- §23. Síntese de alguns traços da poética de Aristófanes a partir das três peças

**Capítulo 2** – A caracterização de Sócrates em *Nuvens* – a *filosofia* pela comédia \_\_ 114

§24. A teoria da persona literária de Diskin Clay

**Tópico I.** Unidade na multiplicidade de perspectivas: o poeta e as personas \_\_ 115

§25. As três perspectivas sobre Sócrates em *Nuvens*: a perspectiva (a)

§26. Uma digressão sobre as elaborações acerca do *lógos* pelos homens de estudo

§27. O tipo do sofista pela comédia

§28. A perspectiva (b) do discipulado

§29. As distinções entre (a) e (b) e a crítica de Aristófanes à *pólis*

**Tópico II.** O ensino de Sócrates \_\_\_\_\_ 138

§30. As bases *fisiológicas* da *sophía* de Sócrates

§31. A sabedoria das coisas divinas

§32. *Dialética* socrática e a prova da inexistência de Zeus

§33. A garantia do bom resultado do ensino pelo coro de deusas: Sócrates educador

**Tópico III.** Foi o ensino de Sócrates corruptor? \_\_\_\_\_ 160

§34. O interlúdio ao ensino: a parábase.

§35. De volta à cena: o fracasso da educação de Estrepsíades

§36. O diálogo de pai e filho e a sabedoria de Sócrates

§37. O ensino de Fidípides: os dois *Lógoi*

§38. As consequências da injustiça

**ÊXODO** \_\_\_\_\_ 183

**APÊNDICE** (*Sínteses das peças analisadas*) \_\_\_\_\_ 189

**Bibliografia Consultada** \_\_\_\_\_ 198

## PRÓLOGO

*“Pois assim é na verdade, atenienses. Onde quer que um homem ocupe o lugar que lhe parece melhor, aí deve ele permanecer e arriscar-se sem pensar na morte ou no que quer que seja.”*  
Platão, *Apologia*.

Nunca é demais iniciar um estudo sobre o pensamento antigo tendo em vista a, por vezes incômoda, questão sobre o seu valor para os dias atuais. Mas se antes a tomava assim mesmo, como incômoda, hoje percebo que ela não é senão ausente de sentido, mostrando-se como um modo de aventar o preconceito sempre latente de que o contemporâneo é de maior valor porque nos diz respeito mais propriamente, porque fala a nossa língua. Nada é mais enganoso que pensar o nosso tempo como mais esclarecido, ou como que suspenso no ar, sem tradição e história, sem os fatos e as ideias que, se poderia dizer, desembocaram no atual estado de coisas. A qualquer homem dedicado ao estudo com seriedade, uma pergunta acerca do sentido e do valor das investigações sobre nossa tradição e história soaria como se fosse preciso justificar a importância de se estudar a água para entender a vida marítima. Soaria despropositada, para dizer o mínimo.

Se a água é o ambiente no qual a vida marítima se desenvolve, que lhe abrange e lhe antecede, a nós, brasileiros, a matriz de nossa cultura ocidental, por intermédio de Portugal, juntamente com a africana e a indígena, nos abrange e nos antecede, constituindo, por esse motivo, nossa própria forma de existir. Não é possível, portanto, realizarmos com proveito algo como a Filosofia sem que se remonte às suas origens. Um olhar que se volta para os gregos está inevitavelmente implicado no tipo de investigação que almeja compreender a origem e os fundamentos de aspectos da cultura ocidental – pois entre eles foram criados e recriados modos de vida e de viver cuja influência sobre os mais diversos povos é inegável: povos que poderiam ser tomados, segundo Jaeger, como *helenocêntricos*<sup>1</sup>.

Ao que parece, porém, só nos filiamos a esta tradição por pura excentricidade. Não é difícil perceber, apesar de toda a reserva que se deve ter por abstrações sociais, que somos um povo que padece de falta de memória, sem um interesse vívido e reverente em sabermos

---

<sup>1</sup> Cf. JAEGER, *Paidéia*, p. 5

de que maneira viemos parar aqui. O Quaresma de Lima Barreto é talvez o símbolo poético mais eloquente dessa nossa ausência: vexado que foi por ser homem dado aos livros sem ter diploma, um *pedantismo* naquele tempo e ainda hoje, procurou de todas as formas reunir e apreender a tradição e a história que constituía nosso país, a despeito daquele povo que *não guardava as tradições de trinta anos passados*. Seu relatório não poderia ser outro: *entre nós tudo é inconsistente, provisório, não dura*<sup>2</sup>. Um homem assim, tão preocupado com o que o restante da sociedade considera sem valor justamente por nenhum valor lhe tributar, só poderia mesmo terminar mal.

Também a História da Filosofia em sua origem é marcada por igual incompreensão. Mas já aqui não falamos de Brasil. Os gregos podiam ser tudo menos povo sem memória. O fato ocorrido com aquele que é considerado o *pai da filosofia*, a condenação e morte de Sócrates, nos deixa perceber, contudo, que a ignorância e a falta de apreço pelo saber, antes de dizer respeito à memória, podem ser causas letais da intolerância. A situação na qual tem origem a Filosofia é caracterizada por certa intolerância da *pólis* com relação ao modo de vida do filósofo, quase sempre à parte dos seus interesses ou, quando ele se vê interessado, é para prestar-lhes um serviço de pouco agrado: sua crítica e seu julgamento, sob a égide de princípios que a transcendem – sendo ignorados, por isso, por quem não está colocado em sua busca constantemente. Aquele que buscou o *bom juízo* sobre si e sobre a *pólis* terminou condenado *em juízo*.

Mas, convenhamos, não é à primeira vista que os homens de estudo, e o filósofo em especial, se veem condenados sob a ótica da intolerância. O filósofo, tal como o Quaresma de Barreto, é um tipo deveras ridículo, e quem o ouve falar de início sente antes compaixão que aversão. Não poucas vezes, Sócrates foi retratado exatamente dessa forma, e ele mesmo é posto, pela voz de Platão em *República*, a examinar a natureza e a condição do filósofo na cidade: para ele, seu pensamento não demoraria em ser tido, aos olhos da maioria, de risível (473c) em algo a provocar indignação (501e). Sabendo de sua condição, Sócrates não podia senão procurar eliminar ao máximo os traços ridículos em seu *lógos* na *Apologia* de Platão, fosse ao pontuar sua falta de trato com os modos judiciais (17b), fosse pelas lamúrias por comizeração, comuns aos réus em defesa, e que faziam de Atenas, pela absolvição desses homens, verdadeiro alvo do ridículo (35b).

---

<sup>2</sup> BARRETO, *Triste fim de Policarpo Quaresma*, I, 1-2

Mesmo assim, ou talvez por esse motivo, sua condenação foi inevitável. Ao tomar a iniciativa de afastar-se do ridículo, ele não pôde senão transparecer aversão. A linguagem altiva que Xenofonte atestara em sua *Apologia* (I, 1) trouxe aos seus ouvintes a impressão de que não só estava o filósofo à parte da cidade, como também era incapaz de temer o que quer que fosse, mesmo a morte. Por não conhecerem as razões de ser de tal comportamento, de sua altivez e coragem, os juízes não puderam senão rememorar na peça de Aristófanes quais teriam sido aquelas motivações que desconheciam. E Sócrates o sabia: ele mesmo procurou evidenciar os efeitos de *Nuvens* – a peça em que ele é tomado como um sofista que investiga os céus, nega os deuses tradicionais e ensina a causa mais fraca ser mais forte (Platão, *Apologia*, 18b) – sobre a acusação ressentida, inferindo da comédia o que só muito grosseiramente poderia ser dito sobre sua atividade investigativa. Mas toda a explicação oferecida na *Apologia* de Platão não poderia mudar a opinião daqueles que dão valor ao que menos importa, preterindo o saber da Filosofia nascente. Se pelas bandas de cá, denuncia Barreto, das ações intolerantes não estão livres os homens de estudo, sobretudo o filósofo, nenhum estudo de Filosofia tem uma abrangência existencial significativa sem levar em conta a morte que lhe dá sentido.

Não se encontra em *Nuvens* de Aristófanes senão a mais antiga caracterização, dada por caricatura, da *filosofia* – ou da *philosophía*, que Sócrates iniciara<sup>3</sup>. Por esse motivo, sua consideração deve ocupar aquele que almeja compreender não só o pensamento socrático, mas também a forma pela qual a comédia, que exerce por sua poesia ao mesmo tempo uma representação e uma crítica, pôs em cena o modo de vida filosófico, perigosamente à parte das preocupações com a *pólis*. É na comédia, em Aristófanes especialmente, que se tem de ir buscar a denúncia *política* que se levanta contra o filósofo, naquelas consequências ditas *injustas* que sua própria condição encerraria. Antes das pinturas criadas pelos socráticos, é a poesia que já nos deixa entrever o Sócrates que será condenado – um Sócrates, por assim dizer, *pré-socrático*.

---

<sup>3</sup> Usaremos aqui ‘Filosofia’ como menção ao campo de saber institucional das nossas *ciências humanas*, e ‘*filosofia*’ como o tipo de saber que se atribui origem a Sócrates e que se desenvolveu entre os gregos a partir do mestre de Platão. A palavra em grego *philosophía*, quando utilizada, diz respeito exatamente a esta última, com a ressalva de que a presença do termo em grego faz marcar seu caráter originário nos círculos socráticos; ver em seguida, Ato I.

Nosso objetivo está, pois, em oferecer uma base inicial de estudos sobre Sócrates na História da Filosofia, aventando o caráter originário do tipo de saber e do modo de vida que o mestre de Platão realizou. Tendo em vista o *problema de Sócrates* – acerca da melhor lida com as fontes de sua filosofia – e a forma como pretendemos orientar-lhe uma resposta, será preciso dividir nosso trabalho em duas partes.

Na primeira parte, pretendo resgatar o debate realizado em torno ao problema das fontes de Sócrates, de maneira a perceber seus desdobramentos mais recentes em duas posturas básicas: a do ceticismo de Kahn e Dorion em relação ao conhecimento que se pode ter do *Sócrates histórico*; e aquela outra, cuja intenção está em buscar as bases históricas do pensamento socrático a partir das fontes, na qual os scholars mais destacados são Vilhena e Montuori. Ao avaliar a postura cética, chegaremos à conclusão de que ela não só se contradiz, mas também abre o caminho para a própria investigação histórica da segunda postura. Nesse sentido, a primeira parte deste estudo encerrará com a certeza de que o caminho a ser trilhado pelo investigador da *filosofia* de Sócrates tem de partir da consideração histórica de uma lida com as fontes, não sem antes constatar duas coisas: (a) o fato da condenação de Sócrates, mencionado acima, ser o ponto de apoio que nos permite lidar *historicamente* com fontes tão distintas; (b) o diálogo que Platão estabeleceu com Aristófanes, a partir do fato da condenação de Sócrates, nos apresenta um caminho profícuo para se perceber o que significou *filosoficamente* o socratismo.

A segunda parte desta dissertação trabalhará então a comédia de Aristófanes, a fim de analisá-la a partir do duplo aspecto levantado pela postura histórica: a de que é preciso, para compreender as intenções de um autor em relação a Sócrates, realizar uma análise de sua obra enquanto tal, a fim de obter uma compreensão de sua visão de mundo, para depois relacioná-la ao tipo de caracterização que este mesmo autor fez da figura e do pensamento de Sócrates. O procedimento utilizado para obter as características da produção poética de Aristófanes e o lugar da caricatura de Sócrates em sua obra nos levará também a uma tarefa dupla: para se entender a poética de *Nuvens*, será feita uma análise prévia das três peças que lhe estão mais próximas e que, acredito, podem nos oferecer os elementos tanto da intenção quanto da composição do comediógrafo; feito isso, o segundo momento, propriamente da análise de *Nuvens*, nos permitirá aferir toda a sua significação ao caricaturar a *philosophía*, a partir de possíveis diálogos com os socráticos, sobretudo Platão.

Vale dizer que não se trata de procurar um mínimo denominador comum, ou aquilo que haveria de concordância entre as duas fontes, pois a concordância, já dizia Vilhena, não é garantia de que haja alguma realidade histórica para além. Ao contrário, aquilo que está de certa forma para além das fontes é o que *fundamenta* a discussão entre elas, e sem a qual elas mesmas, enquanto expressões textuais, nada significariam – tal como a multiplicidade de concepções acerca da *justiça* não impedem a busca pelo seu *fundamento*, antes a põe mesmo como problema frente ao exercício filosófico. Não se trata de derivar do Sócrates de Aristófanes o que está em Platão ou vice-versa, mas de ver o que havia permitido ao poeta tecer suas críticas ao filho de Sofronisco, sendo depois justificado pelos escritos *socráticos* – pois que Sócrates ele mesmo nada deixou exceto o impacto de sua personalidade. Trata-se de averiguar a condição, ainda que à primeira vista paradoxal, frente à qual a literatura sobre Sócrates nos lança, na medida em que “*é pouco duvidoso que Sócrates seja algo mais ou algo menos do que estas excrescências e pontos de vista unilaterais*” nos dizem a seu respeito<sup>4</sup>. O maior dos *paradoxos socráticos* está justamente em que, para nós, Sócrates e a literatura socrática confundem-se numa só. Se formos além, veremos que esse paradoxo está inevitavelmente na origem da própria *filosofia* – e para ele, a comédia é um escape digno de nota.

*Nota de tradução: todas as traduções de outros idiomas aqui apresentadas são de minha autoria; as do grego serão indicadas tanto sua procedência quanto a situação em que optei por modificá-las.*

---

<sup>4</sup> VILHENA, *O Problema de Sócrates*, p. 118

## ATO I

## O problema metodológico da lida com as fontes do socratismo

## CAPÍTULO I

## Sócrates e as fontes antigas

*atrás/das sobras da realidade/vai surgindo a lucidez.../  
Morre-se mais de uma vez/a culpa é uma eternidade:/  
dura pouco a mocidade/dura bem mais o que fez.  
Bruno Tolentino, A balada do cárcere.*

Sócrates ainda permanece, para a História da Filosofia, uma espécie de enigma sem solução, daquelas questões em que muito se diz e pouco se tem por certo, mas ao qual todo filósofo deveria retornar vez ou outra, visto ter sido ele tradicionalmente considerado como sendo o modelo do filosofar<sup>5</sup>: embora enigmático, há de persistir como o *paradeigma*<sup>6</sup> mais elevado de introdução à Filosofia – o que já nos constrangeria ao apelo de, compreendendo sua época e o modo como se estabeleceu perante ela, entendermos nós mesmos e o lugar que nos cabe enquanto filósofos, nesta ou em qualquer sociedade. Isso porque se a tradição que lhe confere o título de *pai da filosofia* estiver correta – e acredito estar, no sentido de

---

<sup>5</sup> ADORNO oferece, neste ponto, uma síntese do que estou a tomar como *tradição*: “Complexo e difícil é o estudo dos vários modos como ao longo dos séculos, mais do que se interpretou, se evocou Sócrates, como o ‘nome’ Sócrates (aquilo que pouco a pouco se foi entendendo por ‘socratismo’) foi retomado ao sabor dos tempos, das exigências, das interrogações, das situações políticas, constituindo assim, por um lado, diferentes modos de pensar, por outro lado, particularmente em épocas de crise, um símbolo, o símbolo do próprio filosofar, entendido como consciência crítica de si”; em *Sócrates*, p. 135. A certa unanimidade entre os *scholars* acerca da importância de Sócrates como paradigma do filosofar ressoa, como em muitas análises disponíveis sobre o filósofo, também nas palavras do editor do recente *The Cambridge Companion to Socrates* (2011), DONALD MORRISON, p. xiii: “Socrates is the patron saint of philosophy. Although he was preceded by certain philosophical poets and surrounded by some learned sophists, he was the first real philosopher. If you wish to know ‘What is philosophy?’ one good answer is that philosophy is what Socrates did and what he started”. Ver ainda a exposição sistemática que VILHENA fez desta longa tradição, em suas duas obras mais importantes sobre Sócrates: *O problema de Sócrates*, p. 28-105; *Socrate et la legende platonicienne*, cap. 1; e as páginas de MONTUORI sobre a decisiva e importante relação que se estabeleceu, desde a morte do filósofo, entre Sócrates e o exercício da filosofia: Cf. o artigo *Il ‘problema Socrate’ nella storia della cultura occidentale*, in *The Socratic Problem*, p. 10-74, sobretudo p. 71ss.

<sup>6</sup> Já os gregos haviam entendido a força do *paradeigma*, do modelo, na forma de educação (*paideia*) de seus cidadãos, entendimento que pode ser encontrado na poesia de HOMERO (em que, por exemplo, o paradigma de Orestes é indicado por Atena a Telêmaco, na *Odisseia*, v. 295-302). Não é de admirar que XENOFONTE, ao justificar a má reputação de Sócrates, fundamentasse sua condição na prática imitativa dos que estavam sempre ao seu lado, já que “o seu comportamento levava os que com ele conviviam a confiarem que, imitando-o, poderiam vir a ser como ele”, *Memoráveis*, I, 2, 4. Esta será, por sinal, uma das justificativas que Sócrates dará em sua defesa para a má fama que granjeou, segundo PLATÃO, *Apologia*, 23b-e.

que *philosophía*, enquanto termo que designa o tipo de saber distinto da *sophía* concebida até então, surge somente nos meios socráticos, como bem atestado por trabalhos recentes<sup>7</sup> – e se levarmos em conta ter sido o filho de Sofronisco, nas palavras de Dorion<sup>8</sup>, *o primeiro e mais célebre mártir* desse novo tipo de saber, condenado pela *pólis* ateniense a beber a cicuta, por haver praticado um ensino que afrontava as instituições políticas e religiosas, tal como a poesia as defendeu no clamor de Meleto, então o exercício de avaliar no que consistiu esse novo tipo de saber deveria ocupar os nossos maiores esforços, sobretudo porque a investigação sobre a origem da Filosofia não parece estar dissociada da inevitável colocação de sua prática como problema.

No entanto, nada temos do próprio Sócrates que nos possa dizer, ou dar-nos alguma noção do que foi de fato sua *filosofia*. Não há um texto em que Sócrates tenha mostrado no que consistiu sua atividade. Se queremos sabê-lo, a busca se inicia a partir das fontes que se propuseram a descrevê-la por meio da sua caracterização, por assim dizer, tanto sob a ótica da acusação, como na comédia, preservada em certos fragmentos e mais decisivamente em *Nuvens* de Aristófanes, e como no discurso retórico de Polícrates, do qual não possuímos senão menções indiretas; quanto sob o olhar dos que o tinham por modelo, não só em matéria de *filosofia* mas de vida, tendência perceptível nas obras de Platão e Xenofonte, as duas mais ricas de conteúdo<sup>9</sup>. A tradição da Filosofia, por sua vez, ao tomar Sócrates por modelo do filósofo, filiou-se aos que lhe elogiavam, mais que todos a Platão, e o fez por nenhum motivo senão por se situar ao lado daquele saber de certo modo contraposto ao da poesia e ao da retórica. Mas negar a existência ou validade dos testemunhos contrapostos à *filosofia* é nada entender sobre a validade e o sentido do que Sócrates fez por iniciar.

Não abandonemos, pois, fonte alguma. Se são Aristófanes e Platão e Xenofonte que nos falam diretamente com mais riqueza de detalhes sobre Sócrates; e se somos capazes de perceber algumas contradições e oposições de opiniões entre eles, mas também similitudes

---

<sup>7</sup> É preciso notar as importantes contribuições de BURKERT, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'*, in *Hermes* 88, p. 159-177, 1960; como também de HADOT, *O que é a filosofia antiga?* p. 27-68; além de ROSSETTI, *Introdução à filosofia antiga*, p. 31-40; e FREDE, *Phylosophy*, in *The greek pursuit of knowledge*, p. 1-17. Analisei o tema em um trabalho anterior, em que chego às mesmas conclusões: cf. ALENCAR, *Sócrates e a origem da filosofia*. Monografia (Graduação em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ, 2010.

<sup>8</sup> DORION, *Compreender Sócrates*, p. 9

<sup>9</sup> Não nos será possível avaliar aqui a excelente contribuição de GIANNANTONI, em sua compilação dos testemunhos sobre Sócrates oriundos dos demais comediógrafos e dos socráticos ditos *menores*; ver *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Naples, 1990.

nos retratos desenhados; e se constatamos, por fim, que eles não falam de Sócrates senão a partir de sua própria visão – deveríamos então perguntar: em que medida podemos hoje saber qual foi propriamente a *filosofia* que Sócrates iniciou? Haveria uma possibilidade de compreendê-la de modo a podermos abarcar as muitas contradições e similitudes que as fontes apresentam quando cotejadas? Em outras palavras, há algo, por assim dizer, *comum* a cada uma das fontes, não no sentido da concordância de opiniões, mas na constatação de *fatos*, de *feitos*<sup>10</sup> que nos levem a alcançar alguma certeza para além das versões que as perspectivas dos autores nos impõem, e que nos deixem medir até onde vai seu autor na atribuição que faz do que diz ser *socrático*?

### §1. O fato da condenação de Sócrates e o contexto da Guerra em Atenas

De certo sobre Sócrates, como se disse<sup>11</sup>, temos apenas que ele foi condenado pela Atenas de seu tempo. Em outras palavras, encontramos de comum entre as fontes o *fato* da sua condenação<sup>12</sup>. Contudo, se quisermos conhecer-lhes a motivação, ficamos novamente a cargo dos testemunhos – ao menos da forma com que interpretavam os termos da *graphé* apresentada ao tribunal em 399 a.C. e que se pode reproduzir, sem variações significativas entre as poucas transcrições que dela dispomos, tal como está em Diógenes Laércio (*Vidas*, II, 5, 40 – tradução de Kury, com modificações)<sup>13</sup>:

T1. τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἄδικεῖ Σωκράτης, οὗς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἄδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος.

<sup>10</sup> Utilizaremos aqui o sentido mais elementar da palavra *fato*, do latim *factum*, participio passado de *facere*, *fazer*, a fim de dizer *o que é feito*, como sinônimo de *realidade exterior* ao homem e de *fenômeno*.

<sup>11</sup> MONTUORI, *The problem of Socrates*, p. 421. Para o autor, tal certeza deve ser encarada como a *holistic solution* do problema de Sócrates; ver §14.

<sup>12</sup> Aristóфанes é a exceção que confirma a regra: além de encenar um tipo de *condenação* de Sócrates, Platão mesmo o insere entre os comediógrafos que produziram uma imagem vexatória do filho de Sofronisco; ver em seguida, §3. Cabe pontuar a conclusão de VILHENA sobre o que seria “*fato histórico*”, a fim de trazer à luz a impropriedade de se atribuir à História mera criação *subjetiva*: “*assim, esta categoria é, num sentido, subjetiva, e simultaneamente, noutra sentido, objetiva*”; *O problema de Sócrates*, p. 123-26.

<sup>13</sup> Interessante notar que DIÓGENES parece haver testemunhado 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, 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 “*the offences against cultus were primarily specified as the chief legal ground for procedure*”, a ordem apresentada por Platão fora “*in the order in which they were actually dealt with by Socrates*”; cf. *Varia Socratica*, p. 5-6. A meu ver, a primazia da acusação religiosa se faz perceptível em ambos os casos, de maneira que importa-nos encontrar no que consistiu a *asébeia* socrática, independente da ordem de exposição.

Esta acusação e declaração é jurada por Mêletos, filho de Mêletos 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 é a morte.

Sem recorrer, de início, aos pareceres que se seguiram com o intuito de interpretar-lhe as razões, a *graphé* parece mostrar que esteve em questão certa *influência degradante* de Sócrates sobre a juventude ateniense, que constrangeria a democracia recém restaurada a perceber o quão perigoso seria deixá-lo realizar-se em meio à *pólis*. Mas no que consistia esta sua influência degradante? O termo διαφθείρω traduz impressões diversas, como a de *fazer perecer* ou *desaparecer*, *devastar*, *alterar* negativamente, sentidos que aparecem na poesia e que parecem ter em comum a noção de degradação física que será depois tida em conta nos tratados aristotélicos, com o par geração-corrupção<sup>14</sup>. O próprio termo latino usado neste caso, *corrumpere*, que dá ideia de *rompimento* e *decomposição*, traz qualquer coisa de muito próxima ao que, em contexto moral, aludia Tucídides a partir das alterações crescentes no sentido das palavras, entrevistas pelo historiador à época das tormentas da Guerra, e que tornavam, por exemplo, situações outrora corajosas em sintomas de covardia, e a lei divina, que antes legitimava as ações da *pólis*, via-se transgredida (παρανομήσαι): em outras palavras, Tucídides apontava para certa degradação e corrupção moral e das leis durante a Grande Guerra, um quadro que só fez piorar<sup>15</sup>.

Contudo, essa corrupção moral e religiosa fora apenas um dos aspectos culturais observados pelo historiador na Atenas da última metade do V século. Desde o caso de traição de dois dos *mais brilhantes Helenos de seu tempo*, Pausânias e Temístocles<sup>16</sup>, sucessivas mudanças de lado permearam os anos de guerra, e afrontas políticas contra a democracia, orientadas por *partidários* da oligarquia conhecidos pelo sugestivo nome de ξυνωμοσία (no sentido de grupo ou sociedade de *conspiradores*, *conjuradores*, *que juram em comum*), suscitaram no homem ateniense uma sensação dupla de insegurança e revolta. Destas afrontas, mais significativo talvez tenha sido o episódio da profanação dos Mistérios

<sup>14</sup> Para o sentido que aparece na poesia, ver, por exemplo, EURÍPIDES, *Medeia*, v. 226; 1055; *Hipólito*, v. 376; 389; SÓFOCLES, *Antígona*, v. 1229; *Electra*, v. 306; sobretudo *Édipo Rei*, v. 438, que tem sentido próximo à terminologia técnica peripatética: cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 983b6; *Física*, III, 5, 204b33; *Geração e Corrupção*, I, 1, 314a

<sup>15</sup> TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, III, 84, 4-8. Para o sentido corruptor e degradante, ver JAEGER, *Paidéia*, p. 389-90; GUTHRIE, *Os Sofistas*, p. 91.

<sup>16</sup> TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 128-138.

e das estátuas de Hermes, ao qual estava ligado o nome de Alcibíades e em relação a que se encontra a primeira menção de Tucídides aos ditos *grupos conspiratórios*, e à decorrente sensação de desconfiança que rondava o império: “*de fato ou encontrava um desconhecido com o qual poderia falar, ou então um conhecido no qual não podia confiar*” (ἢ γὰρ ἀγνώστα ἢν ἤρην ᾧ ἐρεῖ ἢ γνώριμον ἄπιστον, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 66 – tradução de Fernandes e Granwehr). Não é difícil imaginar a revolta sentida em Atenas ao ver safar-se um traidor como Alcibíades: não se demorou a condená-lo à morte após ter se exilado junto aos espartanos<sup>17</sup>.

Após a derrota na batalha de Egospótamos, a assembleia ateniense viu-se ela mesma frente ao temor do que poderiam fazer os vitoriosos: sob o poder de Lisandro e sua filiação ao partido oligárquico, dirá Aristóteles, viu-se a democracia *intimidada* a votar em favor do governo tirânico dos Trinta<sup>18</sup>. Com isso, garantia Esparta seu domínio sobre uma Atenas decomposta e fragilizada, por meio do medo e da repressão que espalharam após o período em que seu poder fora consolidado, e até que a resistência democrática o retomasse um ano depois, embora não com o mesmo espírito. É inegável o valor honroso atribuído ao governo de restauração por Aristóteles, no que fez questão de acentuar o caráter digno pelo qual trataram os dissidentes, apagando toda lembrança de ofensas passadas, ao entender que precisavam tomar essa iniciativa no sentido de reconquistarem *harmonia*<sup>19</sup>. A anistia então promulgada evitava incriminar os participantes no levante oligárquico, mas toda esta sua magnanimidade tinha limites: tornara-se, de certo modo, motivo de desonra para alguém o fato de *ter ficado na cidade* durante o governo tirânico, e uma nova tentativa de levante em 401 a. C. mostra ser, este é o parecer de Stone, o fato que daria a explicação mais razoável para a relativa intolerância em relação aos discursos socráticos em meio à juventude, deste modo se constituindo na atmosfera mesmo que o levou à morte<sup>20</sup>.

Diante disso, ao tomarmos apenas os termos da *graphé* e o contexto em que surgiu como parâmetro para uma sua primeira interpretação, podemos constatar que a democracia recém restaurada, em permanente vigília frente à possibilidade de qualquer novo levante, percebeu na figura de Sócrates certa ameaça à manutenção *harmônica* de seu governo, e no

---

<sup>17</sup> TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI, 60-61.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 34.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 40

<sup>20</sup> Cf. STONE, *O julgamento de Sócrates*, p. 171-190, sobretudo p. 190.

que é possível depreender da letra acusatória, esta ameaça adviria de sua influência sobre a juventude ateniense. Não sendo possível acusar Sócrates por quaisquer ligações políticas que pudessem haver dele com partidários antidemocráticos, em decorrência da anistia, cabia lançar contra o φροντιστής<sup>21</sup> o revés da influência sobre os que lhe frequentavam – e que se pautava, no que nos faz crer a *graphé*, em dada *asébeia* socrática. É clara a relação entre a acusação religiosa e a de apelo moral sobre os jovens, de tal maneira que ela nos deixa com a suspeita de que Meleto estivesse direcionando a condenação de impiedade como *aparente*, para encobrir outra, mais fundamental, de seus influxos antidemocráticos. É o que ficamos sabendo até aqui, com certa razoabilidade.

## §2. O ato da acusação contra Sócrates e seu caráter político

Há, entretanto, alguma verdade nessa acusação dupla? É possível que o poeta, ao dar voz às inconformidades políticas de um Anito, que com Lícon e Meleto compunha o coro de acusação, tivesse incorrido em profunda injustiça quando levantou a voz contra a piedade socrática? Caberia mesmo perguntar, que espécie de influência poderia ter um tal *pensador*, maltrapilho e tagarela, sobre os jovens *kaloí k'agathoí* de Atenas, a fim de lhes subverter valores morais e religiosos? Que espécie de *asébeia* estaria sendo considerada, para que ela pudesse fazer jus à legítima condenação política?

Se os exemplos de crítica aos deuses, como se vê na poesia teatral, por exemplo, ao que parece não inflamavam o povo contra os poetas<sup>22</sup>, na verdade, não estaria esta afronta ao tipo de postura ímpia de Sócrates reverberando algo dos traços pitagóricos que se vê Platão atribuir ao velho Sócrates, e que foi para Taylor e Burnet<sup>23</sup> o ponto central que torna inteligível a *graphé*? Ou estaria ela como que pondo em destaque, ao lado da alegação política de que falamos, a constatação em juízo do quanto o *pensador* estava afastado dos

<sup>21</sup> Cf. XENOFONTE, *Banquete*, VI, 6: “– É a ti que chamam o *pensador* (ὁ φροντιστής)? – Seria pior se me chamassem o que não pensa (ἀφρόντιστος)”. Neste passo, Filipo, o interlocutor de Sócrates, está a ressoar a caricatura cômica que Aristófanes e Amípsias lhe haviam feito, ele que era mesmo o comediante ali presente; cf. *Banquete*, I, 11.

<sup>22</sup> TAYLOR argumenta que os mitos homéricos e hesiódicos jamais foram considerados *de fide* na cultura grega, de modo que as sensíveis alterações ou “bowdlerise” dos poetas subsequentes e cientistas jônicos não eram tomados, *stricto sensu*, como ímpios. Isso porque a religião grega não se constituía essencialmente de dogmas, mas de cultos, “the practice of the proper rules of ‘giving and receiving between God and man’”; cf. *Varia Socratica*, p. 16. Para uma opinião sobre a decisiva investigação sobre os rituais a par dos mitos, ver BURKERT, *A religião grega na época clássica e arcaica*, p. 23-24. Ver ainda a proposta da investigação que fez ADRADOS, sobre as origens do teatro nos rituais: *Fiesta, comedia y tragedia*, p. 13-18

<sup>23</sup> Cf. TAYLOR, *Varia Socratica*, p. 1-39; BURNET, *Thales to Plato*, §146, p. 189-191.

problemas da *pólis*, quer esta ausência se expressasse em forma de descaso com os acontecimentos recentes da vida ateniense, quer na recusa de ter em grande conta os deuses oficiais da cidade derrotada, e assim prestar-lhes culto? Não seria a *graphé*, no fundo, um libelo de Atenas contra aquele que dela se aparta, exatamente como o havia representado a comédia, vinte e quatro anos antes?

No entanto, como sabê-lo? Que comportamento e opiniões havia Sócrates assumido ou anunciado, que levara os seus a vertê-lo ao Hades? No fundo, a pergunta fundamental seria: *quem foi Sócrates?* A *pólis* o tinha, sobretudo a partir da comédia, na conta de um dentre os professores que se intitulavam *sophistés*, nova vaga de mestres a ensinar novas matérias e valores; e pelo vigor exemplar do professor, a maioria dos cidadãos mediu seu ensino a partir do comportamento de seus alunos. Mais ainda, das inferências que se tem feito para reconstituir o teor do texto de Polícrates<sup>24</sup>, cujo propósito estava em afirmar o bem realizado pela cidade ao condenar Sócrates, a força de fatos e evidências que seguiram de perto a condenação deixaram o orador com uma razoável certeza da justiça de tal veredicto: “*Sócrates mereceu a morte*”. Razoável, diria ele, pois que espécie de *sophistés* não deveria ser condenado por educar homens como Crítias e Cármides, ambos partícipes da tirania que depôs a democracia ateniense, e Alcibíades, maior das decepções políticas de Atenas? Nesse caso, o caráter sobejamente político da *graphé* contra Sócrates desponta como importante perspectiva para se entendê-la: ela resulta do modo de se fazer ver a força política do governo democrático, em prevenir o cidadão comum de acabar desencaminhado pela verborreia amplamente difundida à época e da qual Sócrates parecia ter sido, aos olhos da comédia, o representante mais insolente<sup>25</sup>. A penalidade contra Sócrates não podia negar o teor político que lhe inspirava, determinado pelo temor democrático de um novo levante contra seu poder, e que, sem dúvidas, atribuiu ao ensino socrático o germe da sua derrocada pelas mãos dos Trinta Tiranos recém depositos. Na luta pelo poder, o filósofo pagou com a vida.

Mas então, de que maneira se deveria entender a *kategoría* de *asébeia*, face a tais aspectos políticos, pelo que dizem seus detratores? Se para Aristófanes<sup>26</sup> a ofensa contra os deuses da *pólis* se situa nos vitupérios ateístas frutos do conteúdo veiculado pelo mestre do

<sup>24</sup> CHROUST, *Policrates' kategoría Sokrátous* in MONTUORI, *The Socratic Problem*, p. 327-334

<sup>25</sup> Sobretudo em *Nuvens*, de ARISTÓFANES, mas também em *Aves*, v. 1280-84; 1553-56; e *Rãs*, v. 1491-99.

<sup>26</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, v. 367: οὐδ' ἔστι Ζεὺς; *Zeus não existe!*

*Pensatório*, que ligação haveria entre tal ofensa e a posição política de Sócrates? De fato, o aspecto político da *graphé* só poderia estar muito remotamente denunciado na comédia, no que ela ganha seus contornos, como vimos, pelo contexto que ronda os anos de 399 a. C. É por isso que, aos olhos de Polícrates<sup>27</sup>, as evidências para uma “*abordagem direta*” do libelo que o condenou, a fim de ressaltar a corrupção da juventude por meio de seu ensino, estão como que resumidas em *três pontos* fundamentais: seus ensinamentos ameaçavam (1) as instituições democráticas de Atenas, (2) os princípios básicos da piedade e da reverência naturais, e por fim (3) as próprias fundações da sociedade humana. Em outras palavras, *as alegações de impiedade em relação a Sócrates pautam-se no conteúdo de seu ensino*, que de modo exemplar foi seguido pela juventude ateniense, para enorme prejuízo democrático e humano. Transparece, no discurso do retórico, a forma pela qual se deve ter entendido as implicações políticas e religiosas do ensino de Sócrates – sem que nos seja preciso, em um primeiro momento, como Taylor e Burnet haviam feito, perscrutar indícios de pitagorismo na vida de Sócrates como fundamento daquela *kategoría*.

Contudo, o fato apenas da condenação de Sócrates, os meandros e as sutilezas de cunho político e religioso que o constituem, não nos interessa senão inserido na tradição da Filosofia, que lhe confere importância enquanto um ponto significativo para a origem e o desenvolvimento desta forma de saber. É porque Sócrates teria dado início a um tipo de saber que veio a se chamar *filosofia*, pelo qual chegou à morte, que para nós se torna digno de estudar em que sentido o ensino praticado por Sócrates afrontou o governo democrático, que tipo de influência havia ele exercido, e se de fato ele estava em uma nova concepção da vida religiosa e uma nova educação dela decorrente, à parte das leis da cidade, como faz suspeitar a *graphé* e os libelos da poesia cômica e da retórica.

E com isso já não podemos seguir isentos. Se em si os termos da *kategoría* não nos oferecem meios razoáveis para compreendermos o fato da morte de Sócrates pela *filosofia*, e parte desta significação possível se encontra na perspectiva dos que o haviam criticado, é continuamente posto fora de dúvida ter sido o impacto da condenação de Sócrates o que gerou boa parte das obras *socráticas* – os *lógoi sokratikoí*, como nomeou Aristóteles – cujo objetivo fundamental estava em demonstrar, percebe-se nos diferentes modos pelos quais se realizou, o injusto daquela condenação impetrada contra o *filósofo*, evidentemente sob a

---

<sup>27</sup> Cf. CHROUST, *Policrates' categoría Sokrátous* in MONTUORI, *The Socratic Problem*, p. 333-334

ótica daqueles que se punham ao lado da estima pela *filosofia*, mostrando os limites e os equívocos quer da poesia, quer da retórica.

Era o início do *socratismo*.

### §3. A resposta dos socráticos e a razão de ser da condenação

Observemos, assim, os socráticos Platão e Xenofonte, naquilo que se propõem a relatar sobre o fato da morte de Sócrates e suas possíveis razões. Em primeiro lugar, ambos procuraram de algum modo entender por que razão Sócrates não só recusou livrar-se das acusações, como pareceu entender que o momento era decisivo para mostrar seu valor à *pólis*. Como nos diz Platão, ele sequer pôs-se a redigir uma defesa, e abdicou de contraditar as leis da cidade que o condenou, decidindo não participar da sugestão de companheiros desejosos por arrancar-lhe da prisão<sup>28</sup>. Por que razão havia agido dessa forma? O próprio diálogo nos responde: “*Nunca fui de me deixar persuadir senão pelo lógos que me parecer o melhor pelo raciocínio*”<sup>29</sup>. Naquela situação, via Sócrates o melhor para si, o que levou Xenofonte a concluir: seu interesse estava em morrer, pois “*para ele a morte era já uma escolha melhor que a vida*”<sup>30</sup>. Se a morte no momento lhe fora melhor, ele, que nunca recusou em vida buscar o melhor, manteve-se fiel ao seu *lógos* e caminhou com altivez para o fim<sup>31</sup>. A *lenda* estava assim construída – sua morte envolvia o *páthos* da própria vida *filosófica*: a necessidade de se vincular *lógos* e *bíos*, mesmo que isto encerre sua própria morte.

Não por acaso, é o caráter de Sócrates que mais se destaca a quem lhe entreveja a partir dos testemunhos. Sua *lenda* é, no fim das contas, paradigma do homem *σπουδαῖος*<sup>32</sup>, em todas as acepções do termo, sem abandonar de todo o aspecto risível que lhe emerge e do qual se vale a comédia tão fortemente para fazê-lo subir ao palco. Entretanto, mesmo os poetas cômicos não podiam negar a força de sua personalidade. Diz Aristófanes (*Nuvens*, v. 360):

<sup>28</sup> Esse é o contexto descrito pelo diálogo de PLATÃO *Crítion*, sobretudo 44e-46b. Também XENOFONTE menciona o caso, em *Apologia de Sócrates*, 24.

<sup>29</sup> ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται; *Crítion*, 44b (tradução de Santos, com a manutenção do termo grego)

<sup>30</sup> ἀλλ’ ὅτι ἤδη ἑαυτῷ ἠγεῖτο αἰρετώτερον εἶναι τοῦ βίου θάνατον; XENOFONTE, *Apologia de Sócrates*, 1. (tradução de Pinheiro)

<sup>31</sup> Também PLATÃO fez por acentuar o caráter irresoluto da postura de Sócrates: *Apologia*, 30c.

<sup>32</sup> Um dos dois tipos de homem inevitavelmente imitados pela poesia; Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1448a

T2. οὐ γὰρ ἄν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν πλὴν ἢ Προδίκω, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα, σοὶ δέ, ὅτι βρενθῦει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλεις, κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κἀφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.

Pois não atenderíamos nenhum dentre os atuais meteorosofistas, com exceção de Pródico: este, devido a sua sabedoria e inteligência; a ti, pelo modo como te pavoneias por essas ruas, a olhar de viés, andando descalço, porque suportas males sem conta e, enfim, te mostras a nós com ares de solenidade.

Concorda Xenofonte com essa representação, quando fez questão de mostrar quanto havia de reputado em seu caráter<sup>33</sup>. Platão resgata mesmo o texto de Aristófanes pela fala de Alcibíades no *Banquete* (221b), de modo a rememorar os feitos e o caráter de Sócrates durante a batalha em Potideia. Para Alcibíades, um homem assim não poderia senão torná-lo melhor (218d)<sup>34</sup>, e a relação entre os dois fora tão conhecida que não só havia oferecido certa projeção ao jovem *kalós k'agathós* em seu início na vida política, como ainda pareceu estar entre as motivações políticas da posterior condenação de Sócrates<sup>35</sup>. Em Alcibíades, a influência socrática parecia corruptora: ele que havia procurado o melhor para si e para os homens, não pôde conter a natureza *invulnerável à filosofia* do jovem político. De fato, era a busca em tornar a *ψυχή* do homem melhor a maneira pela qual definira Sócrates sua atividade perante seus acusadores. Diz ele, na *Apologia* de Platão (tradução de Santos):

T3a. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πρᾶττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων' ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται.

Nada mais faço do que andar pelas ruas a persuadir-vos, jovens ou velhos, a cuidares mais da alma que do corpo e das riquezas, de modo a que vos torneis homens excelentes. (30a)

T3b. ὡς ἐγὼ φημι, ἐνταῦθα ἦα, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο.

Como disse, tentei persuadir-vos cada um de vós a não cuidar de si ou das suas coisas, mas cuidar antes do que em cada um de vós é melhor e mais sensato; (30c)

<sup>33</sup> XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 2, 1-2. Ver ainda, sua *Apologia de Sócrates*, II, 16

<sup>34</sup> “A mim, com efeito, nada me é mais digno de respeito do que o tornar-me eu o melhor possível, e para isso creio que nenhum auxiliar me é mais importante do que tu”, ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν ἔστι πρεσβύτερον τοῦ ὡς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτωρα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ – tradução de Souza.

<sup>35</sup> Para indícios sobre a relação amorosa de Sócrates e Alcibíades e a violência com que este tratava outros de seus amantes, sobretudo Anito, ver PLUTARCO, *Vida de Alcibíades*, 4-5

O cuidado de si a que alude Sócrates em *Apologia* é, em suma, um cuidado com a ψυχή. Suspeito mesmo que o seu τρόπος filosófico se sustente em uma visão particular da ψυχή, enquanto sede da personalidade do eu ou da consciência, a que uma comunicação de Burnet há muito estabeleceu como ponto essencial da filosofia socrática, a mais importante de suas contribuições à História da Filosofia, sendo nisto seguido de perto por Taylor, Cornford e Dodds, para citar alguns<sup>36</sup>. De fato, a força do τρόπος do filho de Sofronisco, também o tipo de *cuidado* que aventava, causavam espanto ao homem comum – e aos seus não se fez compreensível de todo por que um homem justo e virtuoso deveria ceder diante de morte tão injusta. Neste caso, a resposta de Sócrates ressoa, em Xenofonte, memorável: “*Preferias tu então, Apolodoro, ver-me morrer com justiça a sem justiça?*” (σὺ δέ, ὦ φίλτατε Ἀπολλόδωρε, μᾶλλον ἐβούλου με ὀρᾶν δικαίως ἢ ἀδίκως ἀποθνήσκοντα; *Apologia de Sócrates*, 28 – tradução de Pinheiro).

Se Xenofonte estiver certo na alegação que faz, de que Sócrates de fato desejou sua morte, Nietzsche tinha razão em concluir (*Crepúsculo dos Ídolos*, II, 12): “*Sócrates queria morrer: – não Atenas, mas ele deu a si veneno, ele forçou Atenas ao veneno*”. A firme convicção de Sócrates em direção à morte apresentou constantemente nos estudos sobre ele essa mesma interpretação suicida. O objetivo de Nietzsche, porém, era outro, estava em denunciar o mito naquilo que nele havia de mais pernicioso para a história do ocidente: o seu excesso de racionalidade, que fez o pensamento europeu mergulhar na obscuridade de uma época de luzes, ao determinar a razão como um valor superior aos instintos<sup>37</sup>. Contra isso se volta a argumentação nietzschiana – mas por que deveríamos ouvir apelos *racionais* ao *irracional*? O texto de Xenofonte, ao contrário, fundamenta-se na tentativa de mostrar a *razão* do fim escolhido por Sócrates, assentada em sua resolução sobre a melhor vida, que é sempre apresentada como certo *saber nem muito nem pouco*, um *saber que nada sabe*, como dizia a *Apologia* platônica – quer dizer, não há qualquer coisa de uma *racionalidade consciente*, para ficarmos na terminologia nietzschiana, que conhece seus limites e que de nenhum modo poderia aventar saber mais do que pode? Por isso mesmo, as razões para o

<sup>36</sup> BURNET, *The Socratic Doctrine of The Soul*, 1916; cf. ainda TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, p. 110; CORNFORD, *Antes e depois de Sócrates*, p. 43-48; DODDS, *Os gregos e o irracional*, p. 211.

<sup>37</sup> “*Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, de como uma universalidade jamais pressentida da avidez de saber [...] quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno, não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal*”; NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, 15.

destino aceito por Sócrates possuem caráter antagônico na consideração feita de um lado pelo socrático, de outro pelo filósofo alemão: no que Xenofonte afirmou serem “*provas da força do seu espírito*”, propriamente dignas de imitação porque pautadas em uma vida filosófica, via Nietzsche um apelo racional para livrar-se da vida, ele que “*apenas esteve doente por longo tempo*”. Era Sócrates, contudo, quem trazia sintomas de *doença*?

Deixemos de lado a saúde do Sr. Nietzsche e voltemos aos socráticos. Se o interesse de Xenofonte estava em demonstrar a injustiça daquela condenação, a partir do fato de para ele Sócrates ser um *exemplo* à juventude muito antes que influência corruptora, Platão, no entanto, se propôs a refletir sobre o caráter *trágico*, quiçá por vezes *cômico*<sup>38</sup>, da atuação de Sócrates na *pólis*, quase no desejo de fazer ver o inevitável de sua condenação. Não pareceu interessar tanto a Platão os motivos que Sócrates havia dado para aproveitar o *kairós* de sua condenação, mas se deteve o discípulo em ressaltar o inevitável daquele momento, como uma espécie de corolário intrínseco ao *filosofar* socrático. E com isso, Platão não apenas nos apresenta um entendimento e uma problematização da atividade exercida por Sócrates, como ainda se põe segundo um enfoque mais amplo para a compreensão da sua *filosofia*, distinto daquele pretendido por Xenofonte e suscitado por Nietzsche: não é seu *desejo de morte* que deve nortear em último caso aquele que deseja entender a *filosofia* socrática, mas que espécie de *atividade* é essa que ele realizou, e de que modo ela encontrou ou tentou encontrar seu lugar na *pólis*, já que dela decorre em último caso qualquer desejo que tenha o filósofo em morrer. Não é de se estranhar que seja em Platão que o estudo sobre Sócrates aporte com maiores chances de evitar um naufrágio.

Quando, diz Sócrates na voz de Platão, em *Apologia*, o *daímon* orientou-lhe a não participar da política da cidade e, ele acredita, o fez com razão (31e-32a), é porque a prática da *filosofia*, daquele que busca o melhor, opõe-se à multidão – e aquele que a ela se opõe é motivo de escárnio, e não sobreviverá muito tempo ao menor sinal de mudança em seus humores, quando riso e escárnio passarem a ser levados a sério. Haveria, pois, um paradoxo no exercício *filosófico*: a busca pela vida melhor, como ele o fez por meio da prática *pública* da busca e do exame (*ζητῶ καὶ ἐρευνῶ*, 23b), deveria ser exercida, antes, em privado, ou estaria fadada ao fracasso. Se Platão está a fazer Sócrates dizer que é em

---

<sup>38</sup> Uso aqui ‘trágico’ e ‘cômico’ no sentido que essas palavras têm hoje, quer dizer, no sentido de algo terrível ou que causa temor, e de algo risível ou ridículo.

privado que se deveria realizar a *filosofia*, por que razão Sócrates procedia *publicamente*? Sabia ele dos riscos que corria ou esse parecer deve ser creditado a Platão, não a Sócrates? Não parece ser Platão quem está a refletir, nas palavras de Sócrates em *República*, sobre o perigo da prática pública da *filosofia*? Não estaria assentindo, ainda, que o filósofo “*formado por si e que nada deve a ninguém*” pode ter uma disposição natural em não participar nos assuntos da *pólis*<sup>39</sup>? Tais palavras seriam a justificativa para o isolamento da vida política ateniense que Platão assumiu como prática sua após a morte do mestre, ou são elas opiniões alimentadas pelo próprio Sócrates? Mas se Sócrates não tivesse ciência dos perigos a que estava sujeito, não seria muito propriamente, segundo Xenofonte, um *louco*<sup>40</sup>? Não estaria ignorando algo essencial ao que lhe foi mais importante na vida, a condição da prática que chamou de *filosófica*?

Qual fosse a razão oferecida por Sócrates para sua atividade pública não parece ter convencido Platão: a uma alma sensivelmente política como a de Platão, a frustração com o governo de Atenas pela condenação do mestre veio a se transformar em exílio voluntário, que a *Academia* por fim coroou<sup>41</sup>. Mesmo Xenofonte, ao defender a prática socrática dos que a caluniavam, dizendo ser ela incapaz de conduzir os jovens à ἀρετή, não fez mais que confirmar a revolta geral contra sua ocupação, que Sócrates pela voz de Platão confessa como sendo a origem das calúnias e da fama que granjeou. Diriam os juízes: “*se tu nada fizesses de extravagante e não fosses diferente das outras pessoas, como é que tal fama e rumor se espalhariam?*”<sup>42</sup>. Não parece provável que Sócrates ignorasse o perigo a que estava exposto, e suas considerações sobre a *sophía*, na ressonância que provocou em seus discípulos, nos conduzem a questionar que tipo de ideal o motivou, naquela firmeza de caráter, no *trópos* que até seus detratores fizeram questão de descrever.

<sup>39</sup> Para a reflexão sobre o papel público da dialética, PLATÃO, *República*, 538c-539d; Sobre a formação do filósofo, *idem*, 520b. STRAUSS se aproxima dessa imagem platônica ao interpretar a ascensão da caverna à luz do sol como representação de que o filosofar significa “*ascender do dogma público até ao conhecimento essencialmente privado*”; *Direito Natural e História*, p. 13.

<sup>40</sup> “*Entre os loucos há aqueles que não veem perigo no que é perigoso e os que temem até o que não é temível*” – τῶν τε γὰρ μαινομένων τοὺς μὲν οὐδὲ τὰ δεινὰ δεδιέναι, τοὺς δὲ καὶ τὰ μὴ φοβερὰ φοβεῖσθαι; cf. XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 1, 14. (tradução de Pinheiro)

<sup>41</sup> PLATÃO, *Carta VII*, 325a-c.

<sup>42</sup> XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 4, 1; PLATÃO, *Apologia*, 20c

## §4. A questão socrática da lida com as fontes

Mas já agora esses poucos indícios nos levam ao centro da questão socrática, que poderia ser formulada da seguinte forma: *no que consistiu a atividade de Sócrates para tê-lo levado à morte por atuar publicamente em Atenas, e antes, de que maneira podemos ter algum conhecimento dela, visto que nada temos do próprio Sócrates acerca de si?* Se o que temos é uma vasta literatura cujo objetivo, ao que parece, estava tanto em projetar uma compreensão adequada do que foi o legado da persona e da *filosofia* de Sócrates, quanto reivindicar, entre os autores, maior legitimidade para sua compreensão, a investigação da atividade socrática terá de decorrer, necessariamente, de seus *intérpretes*: há que adivinhar a *causa* a partir dos *efeitos* que provocou, ou antes, nas palavras de Vilhena: “*se não nos é possível partir de Sócrates para o socratismo, há então que partir do socratismo para Sócrates*”<sup>43</sup>.

Estaremos, todavia, como que a caminhar em terras pouco firmes se nos ativermos tão-somente à literatura dos socráticos para compreendermos a condenação do pensamento de Sócrates, porque estaríamos assim fundados em apenas um lado da questão. Seja Platão ou Xenofonte, sejam quaisquer dos demais socráticos, os autores dos *lógoi sokratikoí* são partes interessadas no julgamento da figura socrática como sendo modelar ao *filósofo*, por se colocarem tais autores sob a ótica da *philosophía* ou de sua estima. A frase nietzschiana em tributo a Schopenhauer facilmente teria sido dita pelos socráticos: “*estimo tanto mais um filósofo quanto mais ele está em condições de servir como exemplo*”<sup>44</sup>. Há que se avaliar, no entanto, o outro lado da condenação, ver com olhos *não filosóficos* a atividade socrática, a fim de podermos compreendê-la naquilo mesmo que a identifica.

Se o olhar de Platão parece a muitos o mais abrangente possível sobre a *filosofia* socrática, já na antiguidade os leitores de seus *Diálogos* tiveram que se ater com aquelas dificuldades que até hoje nos perturbam: que se pode dizer neles ser propriamente *socrático* ou propriamente *platônico*? A questão, bem formulada por Schleiermacher<sup>45</sup>, parte da visão de que “*em tudo o que pertence a Platão há qualquer coisa de Sócrates, e em tudo que pertence a Sócrates há qualquer coisa de Platão*”. E essa é mesmo a origem de toda nossa dificuldade! Além disso, o que dizer de Xenofonte? Seria possível apreender uma *filosofia*

---

<sup>43</sup> VILHENA, *Platão, Aristóteles e o Sócrates Histórico*, apêndice [D], pp. 121

<sup>44</sup> NIETZSCHE, *Considerações Intempestivas III*, 3.

<sup>45</sup> SCHLEIERMACHER, *On the worth of Socrates as a philosopher*, p. cliii.

de Sócrates a partir de seus escritos sobre Sócrates, sem inevitavelmente relacioná-los a seus demais escritos – o que nos deixaria com muitas suspeitas da caracterização que fez<sup>46</sup>? Não seríamos bastante ingênuos se admitíssemos, com ambos os autores, e apenas a partir deles, que Sócrates foi de fato um homem injustamente condenado, e que por esse motivo é digno de ser lembrado, para ver-se livre de tal injustiça? Faz sentido buscar um olhar diferente daquele apresentado pelos socráticos.

Se o texto de Polícrates se perdeu, um feliz destino nos preservou o testemunho de Aristófanes que, falando a partir da visão do poeta e da poesia, faz julgar o socratismo *antes dos socráticos*. Podendo ser reunido ao lado do primeiro, entre o número dos que criticaram duramente o ensinamento socrático, Aristófanes ressoava em suas peças, principalmente *Nuvens*, uma caricatura do filho de Sofronisco que, para nossa surpresa, expressa a mesma impressão que por vezes é possível encontrar em Platão com relação à *sophía* de Sócrates (importante notar que não há na comédia o uso da palavra *philosophos* para se dirigir a Sócrates, mas *sophós* e *sophistés*) como sendo mal entendida pela *pólis*. Entretanto, esta má compreensão apontada na poesia poderia nos levar a identificar, como Sócrates na voz de Platão fez por referir<sup>47</sup>, os ecos projetados sobre a concepção dos que o condenaram em 399 a.C., vinte e quatro anos depois de encenada a comédia? É possível que uma peça tenha influenciado o fato da resolução contra Sócrates tanto tempo depois? Ao que se vê, Platão<sup>48</sup> entendia a poesia, mais ainda o teatro, como tendo o poder de moldar certos caracteres que se imprimiam na *ψυχή* do público, e a imagem caricatural de si mesmo, naquela educação ministrada ao velho rústico e a seu filho, encenada por Aristófanes em *Nuvens*, é construída sob a alegação de que o ensino do mestre de um *Pensatório de almas sábias* (*ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον*, v. 94) inspirava-se em duras teses contra os deuses da *pólis*. A *asébeia* de Sócrates faz as vítimas de seu método educativo corromperem-se, exatamente como seu ensino tinha sido entendido pelo poeta Meleto ao tempo de sua condenação.

Há ainda um dado muitas vezes pouco explorado pelos estudiosos: pode-se entrever, na persona que o poeta pôs em cena, a aparência ressonante do modo de vida espartano, de maneira que Aristófanes, ao fazer Sócrates subir ao palco, levava o cidadão atencioso a

---

<sup>46</sup> Cf. a análise que faz DORION em *Xenophon's Socrates*, in *A Companion to Socrates*, p. 93-109.

<sup>47</sup> Para o filósofo, são as acusações da comédia, sobretudo as de Aristófanes, que desembocaram da *graphé* de 399 a. C.; cf. PLATÃO, *Apologia*, 19c.

<sup>48</sup> PLATÃO, *República*, 378e.

perceber a ligação que poderia estar grosseiramente latente entre aquele mestre sofista e a *pólis* inimiga de Atenas durante os anos da grande Guerra<sup>49</sup>. E não havia também muito de comum entre Fidípides e Alcibíades? Não seria difícil imaginar, ao menor sinal dos males políticos dessa educação, que a *pólis* se apegaria àquela visão tão bem encenada de um vilão que deve ter sua escola e sua vida penalizadas<sup>50</sup>.

O que tudo isso nos faz concluir? As fontes, sejam elas contra ou a favor à morte de Sócrates, nos deixam com a impressão de que este fato é o núcleo a partir do qual devemos compreendê-las. Polícrates, pelo que se viu, toma as dores da cidade de Atenas, justificando como ato exemplar a condenação de um homem como Sócrates. Já os socráticos Platão e Xenofonte, ao tecerem suas considerações, nos fazem ver o injusto da *graphé* impetrada contra o *philósophos* por não lhes haver mesmo entendido a *philosophía*. Mas o destino nos preservou Aristófanes, que parece criticar Sócrates em traços bem próximos aos do panfleto de Polícrates, e com o qual Platão, além de fazê-lo entrar na discussão a partir do seu valor educativo sobre os juízes que condenaram Sócrates, aproxima sua justificativa acerca dos percalços inerentes à prática filosófica, de maneira a mostrar aquela condenação religiosa por meio da latente, porque subentendida, acusação política. Mas não seria problemático tomar assim as fontes primárias, sem qualquer recurso metodológico para melhor sermos capazes de verificá-las em conjunto? É possível pôr em pé de igualdade uma comédia, cujo fim último é provocar o riso e vencer a disputa frente ao público ajuizado, e um discurso de defesa, como o que nos legou Platão, e que supostamente se ergue com a intenção de fazer “*de minha boca, pelo contrário, ouvireis só a verdade*” (ὅμεις δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν; Platão, *Apologia*, 17b – tradução de Santos)? Que fazer, pois, para melhor lidar com todas essas fontes segundo o que sabemos e podemos saber sobre o fato da morte de Sócrates?

---

<sup>49</sup> É do próprio ARISTÓFANES uma posterior identificação, mais literal, em *Aves*, v. 1281-84. Voltaremos a esse ponto na segunda parte deste estudo.

<sup>50</sup> MONTUORI chega a identificar, na esteira de outros estudos já realizados, a figura de Alcibíades com a de Fidípides, algo bastante provável de ser feito por qualquer ateniense ao ver encenada *Nuvens*; cf. *Socrate tra Nuvole prime e Nuvole seconde*, in *The Socratic Problem*, p. 336-7.

## CAPÍTULO II

### O problema das fontes em geral

*É óbvio que uma imagem, pelo próprio fato de ser uma imagem, nunca se identifica com o objeto refletido. Mas a determinação da natureza do espelho, do grau da sua curvatura, não ajudará a conhecer melhor a possibilidade de distinguir o original de que a imagem é a reprodução, a cópia, e também a conhecer de certo modo o próprio original?*  
Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates*.

#### Tópico I – O impasse cético da crítica moderna: *status quaestionis*

##### §5. A situação das fontes e a busca pela melhor forma de lidar com elas

A questão sobre a relação entre Sócrates e a origem da dita *filosofia*, contraposta ao saber poético e sofístico, se desdobra numa investigação dos *efeitos* causados pelo tipo de saber que dizia possuir, e que parece ter sido o motivo de sua condenação à morte – ou seja, numa avaliação acerca da importância que teve o *socratismo*, em um primeiro momento, para aqueles que o tomaram como efetivamente culpado, e em um segundo momento, para os que o tiveram como mestre e lhe defenderam a honra. Em outras palavras, posta nesses termos, a investigação esbarra em uma exigência dupla: seria preciso, de início, estabelecer o que foi propriamente este saber de Sócrates, para então podermos avaliar seus efeitos, seja sobre os que lhe acusaram, seja sobre os que lhe tomaram a defesa.

No entanto, não nos é possível obter tão facilmente o primeiro desses termos: quem tenha entrado em contato com a dita “filosofia” de Sócrates foi capaz de perceber que não há uma “filosofia” – no sentido estrito de um texto escrito – de Sócrates: o filósofo nada escreveu, e sobre ele dispomos apenas de testemunhos, diretos ou não, da vida que teve e do pensamento que manifestou. Testemunhos que no fim nos deixam ver o que seus autores pretendiam mostrar ser sua visão sobre o filho de Sofronisco. Com isso, a dupla exigência precisa ser reduzida, metodologicamente, à única que nos sobra: na verdade, é a partir dos *efeitos* da *práxis* socrática que podemos entrever o que teria sido sua dita *sophía*. Isso porque Sócrates aparece a nós, desde o início e para sempre, à parte de si próprio – como fruto de um conflito ou um jogo textual entre autores, cujo pretexto, senão o de resgatar ou de conservar seus ensinamentos, evidencia claramente um interesse *agonístico* em que cada

um se situa, no seu entender, como a melhor fonte de compreensão do exercício socrático, de maneira que, antes de esperarmos encontrar o *Sócrates real*, o que teremos, unicamente, é o Sócrates que emerge das posturas unilaterais daqueles que o personificaram. É no *agón* entre socráticos e não socráticos, e mesmo dos socráticos entre si, que se pode dizer ter origem o *socratismo*<sup>51</sup>, e de onde devemos partir para almejar alguma compreensão de sua *filosofia*.

Levando este problema em consideração, deveríamos perguntar: é possível verificar sobre tais bases o pensamento que Sócrates teve? É-nos possível medir o valor filosófico que a tradição lhe atribui, valor este inclusive para nós hoje? É o que a História da Filosofia – e dentro dela, nosso estudo – deveria se preocupar em responder. Sobre isto, porém, constata-se rapidamente, nada se apresentou em definitivo. E por que razão? Há os que consideraram ser tal indefinição consequência do caráter *aparentemente* contraditório das fontes que nos falam de Sócrates, de forma a fazer surgir a dúvida, por exemplo, se foi Sócrates um dentre os sofistas, como em Aristófanes, ou um *antissofista*, como em Platão. Digo aparentemente porque tal caracterização em ambos os autores é problemática, muitas vezes imprecisa, e apesar das discrepâncias não se pode negar, com certa seriedade, que ambos estejam se referindo em último caso ao Sócrates que conheceram.

Muitos disseram estar o problema, assim, no *trópos* de Sócrates, deveras difícil de captar, e que seria propriamente a causa daquela diversidade de versões multiplicadas sobre ele já na antiguidade. A razão de ser do constante interesse que Sócrates provocou ao longo dos séculos parece encontrar-se, antes de tudo, em sua personalidade *enigmática*: na relação entre o manifesto e o velado, entre o humano e o divino, geratriz de um espanto próximo ao que Platão apresentava como origem da disposição filosófica, e em cuja experiência Colli identificou, com sagacidade, a presença do espírito religioso<sup>52</sup>. Ainda que verdade, no fundo o mistério da personalidade de Sócrates não deveria nos encerrar no impasse da lida com as fontes. Há que distinguir o *Sócrates real*, aquele que viveu e atuou em Atenas, que foi alvo da caricatura de Aristófanes e com o qual travaram relações Platão e os demais socráticos; daquele outro, dito *histórico*, o único possível de ser por nós apreendido, a partir das ressonâncias que temos de sua atuação. Estas já lhe referiam certa estranheza de

---

<sup>51</sup> Esta foi a grande virada interpretativa operada por VILHENA; cf. *O Problema de Sócrates*, p. 116-118

<sup>52</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 155d; COLLI, *O nascimento da filosofia*, p. 41-49

persona atípica, *atópica*, que está constantemente bem documentada e que parece repercutir um esforço, por parte dos seus, de o tentarem entender para além desta estranheza<sup>53</sup>. Se nos falta a *pessoa real*, a quem possamos mesmo remeter os discursos que se lhe referem, nossa investigação se realizará *indiretamente*, a partir do que foi escrito, no esforço de proceder pelo caminho necessariamente inverso ao percorrido pelas suas representações históricas.

Deveríamos aceitar, na falta para nós do *Sócrates real*, que sua *atopia* nos deve provocar, tanto quanto provocou os seus, à tentativa de entrevê-lo sempre de um melhor ângulo, a partir e para além das versões e dos discursos de que dispomos. Isso porque tais escritos nos legaram as mais diversas conclusões sobre o *Sócrates tal como ele foi*, às vezes opostas, confusas até. A nós, por nos faltar o homem, cabe tão-somente adivinhar como o que ele foi e pensou fez por influenciar seus concidadãos. Se o alvorecer do enigma se dá, defende Colli, quando “*o objeto do pensamento certamente não é expresso pelo som das palavras*”, mas está para além dos textos, nosso propósito em investigar o tipo de vínculo que há entre a figura de Sócrates e o paradigma do que chamamos *filosofia* se vê instigado pela ausência incômoda do próprio Sócrates enquanto figura real e sua presença enquanto persona histórica: não resta senão o *Sócrates histórico*<sup>54</sup>, por trás e para além dos textos. Não é a pessoa humana impossível mesmo de podermos abranger por quaisquer visões ou discursos que tenhamos? O que dizer no caso de personalidades complexas, como Sócrates, cuja complexidade se agrava porque não lhe temos senão o reflexo que produziu? A *atopia* que deixou impressa nos que a testemunharam é, no fim, um problema secundário: antes de nos impedir, deve nos levar, com diligência, a pôr a descoberto os traços característicos dos discursos e de seus autores, naquilo que nos fazem ver de Sócrates a partir de si mesmos.

#### §6. Dorion e a crítica cética: o problema de Sócrates é infundado

Dado então o *problema de Sócrates* – acerca da melhor metodologia de lida com as fontes de sua vida, e que para nós representa, primordialmente, a essência do seu enigma –

<sup>53</sup> Por exemplo: PLATÃO, *Fedro*, 230c-d, *Fédon*, 58e; mas, sobretudo, *Banquete*, 215d-e; *Alcíbiades*, 106a; ARISTÓFANES, *Nuvens*, v. 102-104, 359-363; XENOFONTE, *Banquete*, II, 19. Ver ainda VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 107, n.3

<sup>54</sup> A expressão *Sócrates histórico* será usada neste estudo contraposta ao *Sócrates real*, que é para nós desde sempre inacessível, como dito, com o intuito de expressar o que, a partir dos testemunhos, se nos apresenta enquanto condição de possibilidade de se falar sobre Sócrates como uma vida e uma filosofia para além dos textos que dele nos falam. Esta distinção entre o *Sócrates real* e o *Sócrates histórico* ficará mais clara nos próximos parágrafos.

faz-se legítimo começar nosso percurso a partir da seguinte indagação: de que modo se deve proceder a uma aproximação segura com a persona de Sócrates retratada nos diversos discursos? É possível perceber que a *questão socrática*, como o disse Montuori, a ecoar os estudos de Gigon, é antes de tudo um *problema de método*<sup>55</sup>: conquanto a ausência de qualquer escrito seu, o mais importante na investigação sobre Sócrates é saber de que maneira podemos utilizar as fontes disponíveis, a ver que tipo de vida elas trazem à luz, e qual sua credibilidade para nossa compreensão das razões de sua condenação pela cidade.

Poder-se-ia traçar as origens modernas<sup>56</sup> da *questão socrática*, como fez Dorion em seu artigo recente (*The Rise and Fall of the Socratic Problem*, 2011), pelos aspectos gerais e pela clarificação exemplar que Schleiermacher lhe ofereceu, no início do século XIX, em que pesa sua *regra de ouro* para a melhor lida com as fontes. Segundo Schleiermacher, esta regra seria mesmo o único *método seguro* capaz de permitir a reconstrução do conteúdo do socratismo, e com isso, seu valor histórico e filosófico. 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>57</sup>, não pretendia se passar por fiel historiador de Sócrates; ao que Xenofonte, mesmo em 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 dele nos disse – haja vista não ser possível entendermos sua condenação pela perspectiva de um homem quase inofensivo ao governo democrático, tal como Xenofonte fez por descrevê-lo.

Sem aprofundar-se na questão assim colocada, que lhe fora objeto de análise parcial em outro artigo<sup>58</sup>, e mesmo sem ater-se à questão do valor filosófico do socratismo a partir da possibilidade genuína de alcançá-lo por meio das fontes, mas atendo-se desde o início na negação dessa possibilidade, Dorion procede, na exposição crítica que faz do método de

---

<sup>55</sup> “[...] respinge lo scetticismo di Gigon circa lo stesso porsi e sussistere del problema socratico, opponendo ad esso la fondata fiducia di un rilancio dello stesso problema in quanto problema di metodo storico”. MONTUORI, *Socrate. Un problema storico*, in *The Socratic Problem*, p. 421.

<sup>56</sup> Diz-se *modernas*, pois é possível que existisse, ao contrário do que DORION afirma em seu artigo citado em seguida, certo debate em torno ao legado do Sócrates histórico, sobrevivente nos discursos dos socráticos, já na antiguidade desde Aristóteles, e que o próprio Aristóteles talvez tivesse sido o primeiro a se debater com ele; Cf. VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 114, n. 1

<sup>57</sup> Para SCHLEIERMACHER, o texto da *Apologia* e algumas passagens dos diálogos, sobretudo o discurso de Alcibíades no *Banquete*, parecem escapar a esta premissa; Cf. *The Worth of Socrates as a Philosopher*, p. cxxxvii

<sup>58</sup> Análise esta que se realiza a partir do ponto de vista de uma reabilitação do testemunho de Xenofonte; Cf. DORION, *Xenophon's Socrates*, in *A Companion to Socrates*, p. 93-109

Schleiermacher, a uma avaliação das razões que teriam levado o estudioso alemão a preterir os escritos de Xenofonte e a encontrar em Platão a *dimensão mais filosófica* de Sócrates. Transcreve assim o princípio de investigação, a *regra de ouro* proposta por Schleiermacher, na pergunta hoje tornada célebre<sup>59</sup>:

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?

A sucessão dos estudos que percorreram este trajeto revela, dirá Dorion, muito mais dificuldades que a possibilidade aventada de resolver o que se propunha (2011, p. 4). Tanto é verdade que o ceticismo que fez emergir, quase um século depois, na incômoda obra de Joël<sup>60</sup> – em que se afirmou, nas palavras de Dorion, “*a descoberta da natureza ficcional dos logoi sokratikoi*” (2011, p. 7) – é tomado enquanto desfecho agonizante da própria questão socrática: “*o problema socrático parece desesperadamente privado dos ‘documentos’ a partir dos quais os elementos de sua solução poderiam emergir e a chave do enigma ser encontrada*” (2011, p. 9). Isso porque não se pode encontrar quaisquer vestígios de historicidade em discursos que se realizam, acima de tudo, como ficção. Aquele que parecia ser o *método mais seguro* para Schleiermacher acabou por resultar, a Dorion, num emaranhado difícil de deixá-lo sobreviver.

É em suas investigações sobre *o Sócrates autêntico e o Sócrates de Xenofonte* (1893) que a questão da ficcionalidade se evidencia com todo prejuízo ao parecer de Xenofonte: Joël conclui, e na sua esteira Dorion, que as mesmas ideias expressas por Sócrates estão ali presentes onde Sócrates não está. Mas ao contrário do que pretenderá Dorion ao analisar o testemunho de Xenofonte, a contribuição de Joël foi determinante para

---

<sup>59</sup> “*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?*” DORION, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, p. 4. VILHENA já havia oferecido sua avaliação deste texto, ressaltando o trabalho de Schleiermacher como decisivo não apenas para estabelecer uma relação investigativa para as fontes socráticas, mas principalmente para a delimitação do mérito de Sócrates como filósofo; *O problema de Sócrates*, p. 180-181. A obra de Schleiermacher também foi avaliada em outros trabalhos de DORION – *A l’origine de La question socratique et de la critique Du témoignage de Xénophon: l’étude de Schleiermacher sur Socrate (1815)*. Dionysius 19 (2001), p. 51-74; *Compreender Sócrates* (tradução de seu *Socrate*, de 2004), p. 19-22

<sup>60</sup> JOËL, *Der logos sokratikos*, AGP (1895-1896): p. 466-483

impor, como diz Vilhena<sup>61</sup>, a necessidade de uma crítica vigorosa a Xenofonte, face aos exageros que se vê ao tomar Xenofonte enquanto fonte mais confiável para o conhecimento de Sócrates. Além do mais, Joël contribuiu para desviar o foco do problema central, o do *valor histórico* deste testemunho: ao condenar como ficção os *lógoi sokratikoí* a partir do que se constata em Xenofonte, o scholar alemão não só problematiza a intencionalidade do historiador antigo como fonte, mas exagera suas considerações a todos os socráticos. Mas seria Xenofonte um bom parâmetro de avaliação dos *lógoi sokratikoí*, já que ele é filho tardio deste gênero de escrita?<sup>62</sup> Desse exagero seguirão conclusões como as de Dupréel e Gigon, que fazem o parecer de Xenofonte respingar sobre toda a literatura socrática<sup>63</sup>, e são elas que darão o ensejo para as investigações de Burnet e Taylor<sup>64</sup>.

Dorion, entretanto, irá mais longe. O ponto de vista defendido pelo canadense – o abandono da questão socrática como um *falso problema*, haja vista o caráter *inegavelmente ficcional* dos *lógoi sokratikoí* – encerrará toda a investigação sobre o filósofo não mais na estéril avaliação da possível historicidade dos testemunhos que temos sobre Sócrates, mas naquela maior liberdade que o *método exegetico* (a dita *comparative exegesis*) proporciona, tendo em vista exatamente a possibilidade que os autores dos testemunhos tiveram em criar cada um seu *Sócrates*. Ao procurar entender os ditos *temas socráticos* (*socratic themes*) à luz não de uma concordância ou discordância entre as fontes – na busca pela autenticidade de certo autor acerca do tratamento que ofereceu ao *tema*, à revelia dos demais, e que conduziu, por exemplo, ao desprezo de Xenofonte em Schleiermacher como fonte digna de crédito filosófico – mas da conservação de todas elas, cujo valor passa a estar na respectiva importância que possuem para o tratamento desses *temas*, a análise que se dará à *filosofia* de Sócrates torna-se não mais a busca pela 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*

---

<sup>61</sup> VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 169

<sup>62</sup> VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 171; cf. ainda, p. 223-227 e, sobretudo, p. 234, n. 1

<sup>63</sup> Cf. DUPRÉEL, *La Légende Socratique et les sources de Platon*, 1922; GIGON, *Socrate*, 1947. Além de Dorion, é KAHN um exemplo moderno desse exagero a partir de Xenofonte, como veremos à frente.

<sup>64</sup> VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 211. Conhece-se bem a tese polêmica da dupla de escoceses que, embora independentes, fora formulada sob a mesma inspiração: nas palavras de Vilhena, “*Taylor e Burnet, identificando o Sócrates platônico com o Sócrates histórico, foram mais longe ainda... Para os dois investigadores escoceses... uma grande parte do que habitualmente se considera como platônico deve caber a Sócrates.*” *Idem*, p. 392.

havam sido por ele trabalhados. Este sim, dirá Dorion, é o único modo de se interpretar adequadamente o socratismo (2011, p. 19).

Esta proposta interpretativa, que apresenta uma nova lida com as fontes, advém do estudo de Gigon que, segundo Dorion, nos leva a concluir: “*o problema socrático obstrui um claro entendimento histórico da eficiência das diferentes representações de Sócrates na história da filosofia*” (2011, p. 21). Concordamos absolutamente, conquanto tendo em vista posturas diferentes. Ainda assim, o programa exegético proposto por Gigon é de um valor considerável aos estudos que venham a se realizar sobre Sócrates, podendo ser resumido na seguinte *tarefa tríplice*, segundo o artigo de Dorion:

- (1) deve-se analisar, independentemente, cada *lógos sokráticos* conservado, a fim de proceder à reconstrução das doutrinas de Sócrates passíveis de serem extraídas de cada uma destas narrativas;
- (2) buscar um estudo comparativo destes diferentes retratos de Sócrates, legados por suas principais testemunhas, diretas e indiretas (à luz dos *temas socráticos*);
- (3) buscar estudos que tentem mostrar como, por um lado, a maioria dos antigos filósofos apropriou-se de Sócrates e por que razão, e por outro lado, por que alguns se lhe opuseram.

Esta tarefa tríplice, que aparentemente abrange todos os possíveis aspectos de uma devida avaliação das fontes socráticas, apresenta a maior dificuldade quando entende poder realizá-la sem levar em conta o *Sócrates histórico*. Vejamos: seria viável a análise tal como a que Dorion se propõe em (1) sem levar em conta o teor histórico da reconstrução, suas motivações e seus efeitos, que ele nega mas que subentende para realizar o passo (3) – ou seja, sem proceder exatamente a uma avaliação da *credibilidade* da representação de cada “Sócrates” forjado, a partir do diálogo que o autor travou com seus contemporâneos sobre uma figura conhecida por todos? Mais ainda: seria mesmo possível (1) apenas por meio de uma análise isolada, sem realizá-la em conjunto com (2)? Que garantia temos de que os ditos *socratic themes*, contidos em cada fonte, são realmente *socráticos*?

Desse problema surgem ainda outras questões, como por exemplo: em que medida o conhecimento das doutrinas do Sócrates de Platão poderia estar dissociado de sua avaliação posterior, em (2), que poria em paralelo as doutrinas *deste Sócrates* com o de Xenofonte? Não está latente nesse método a existência dos *socratic themes* exatamente pela verificação intertextual, tal como se propõe em (2), e que nos garante a possibilidade de que cada fonte, naturalmente sob determinadas razões, estivesse evocando *de fato* um tema próprio ao

Sócrates *histórico*, e não um tema platônico ou xenofônico? Como garantir que neste caso se esteja falando de Sócrates e não de Xenofonte ou de Platão ou de alguma dissensão interna entre seus pensamentos?<sup>65</sup> Se podemos dizer, ao lado de Vilhena, que reconstituir o Sócrates *real* é uma possibilidade negada *a priori* ao estudioso, haverá, entretanto, sempre “um Sócrates mais verdadeiro, em relação ao qual todos os outros se referenciam, e somente graças ao qual ganha sentido a possibilidade de um Sócrates ‘histórico’”<sup>66</sup> – e acrescento ainda: ao qual ganha sentido a possibilidade de compreender o sentido filosófico de sua atuação em Atenas. Ao negar esta possibilidade, a postura cética abre mão da própria condição que lhe permite alcançar alguma certeza ao falar de Sócrates, justamente porque ela confunde a impossibilidade do Sócrates real com a imprescindível investigação do Sócrates *histórico*.

#### §7. A metodologia de Gigon e seus impasses quanto ao Sócrates *histórico*

Esta metodologia, proposta por Gigon, ainda não rendeu totalmente os seus frutos, mas os movimentos recentes em torno à filosofia de Sócrates<sup>67</sup>, embora ainda pequenos, parecem abrir mão da questão socrática, nos moldes daquela proposta histórica iniciada por Schleiermacher, para se valer com afinco da *comparative exegesis* que Dorion reverbera. O próprio scholar canadense se propôs a utilizar o primeiro passo dessa metodologia no artigo em que o Sócrates de Xenofonte é analisado (*Xenophon's Socrates*, 2006). Vale percorrer seus argumentos rapidamente, a fim de deixar claro em que medida a negação do Sócrates *histórico* torna estéril qualquer pesquisa sobre sua *filosofia*.

Inserindo novamente a questão da falsidade do problema de Sócrates, pela ausência de objeto, Dorion resgata o testemunho de Xenofonte como sendo (a) um meio de se avaliar

---

<sup>65</sup> VILHENA chega mesmo a referir que embora a resposta a este quadro estivesse, de certo modo, implícita nas investigações de Joël e de Gomperz e explícita em Diels, ela não poderia ser aceitável, dado o profundo ceticismo quanto ao conhecimento do Sócrates *histórico*; *O problema de Sócrates*, p. 256

<sup>66</sup> VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 143. Vale ressaltar que utilizamos aqui o termo *ceticismo* para significar aquela recusa a toda possibilidade de um conhecimento seguro, e que se expressa *sistematicamente*, em relação a qualquer tipo de conhecimento, ou *especificamente*, acerca de uma ou outra área de saber. Como a entendemos, a postura cética só poderia ser aventada enquanto impossibilidade de se conhecer o Sócrates *real* – mas dado que este é impossível de conhecer por definição, o ceticismo neste caso é apenas conclusão necessária; diferente da recusa de que seja possível conhecer, pelas fontes de que dispomos, o Sócrates *histórico*. Sobre esta última postura do ceticismo em relação às fontes sobre Sócrates, ver ADORNO, *Sócrates*, p. 20-25

<sup>67</sup> DORION, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, p. 19-21. Para um relato dos desenvolvimentos mais recentes acerca dos estudos sobre Sócrates a partir deste novo paradigma, ver STAVRU, *Notícias sobre Sócrates e Xenofonte*, Hypnos: ano 11 / N° 16, São Paulo, p. 118-124.

posições filosóficas peculiares ao Sócrates de Xenofonte, bem como (b) uma fonte possível para a *comparative exegesis* necessária entre os dois Sócrates, o de Platão e o de Xenofonte, a fim de se avaliar os *temas socráticos*, não com o intuito de saber a qual deles cabe maior historicidade em relação a Sócrates, mas “*para notar as diferenças e interpretá-las a partir do ponto de vista de sua função, tanto para Platão quanto para Xenofonte, em uma representação filosoficamente coerente da personagem de Sócrates*” (2006, p. 95). Em outras palavras, ao se recusar o *Sócrates histórico* – da personagem histórica a que constantemente tanto Platão quanto Xenofonte estão se referenciando, substituindo-a por uma análise interna de coerência entre aquilo que a personagem *Sócrates* de Platão e de Xenofonte sustentam e a função filosófica que ela possui em cada um dos autores, para em seguida comparar-lhes as dissensões – o que se está a fazer é substituir a investigação pela *filosofia* de Sócrates por considerações sobre as *filosofias* de Platão e de Xenofonte.

Vejamos o caso do Sócrates de Xenofonte. Quando o socrático marca a *enkrateía*, a *kartería* e a *autarkeía* como sendo elementos da ética socrática, ele o faz, segundo Dorion, justamente porque tais princípios são *os fundamentos da virtude como ele a entendia* (2006, p. 97). Pois bem, se o Sócrates de Xenofonte expõe estes princípios como base doutrinal de sua reflexão moral, de que modo poderíamos dizer ser *socrática* tal caracterização de Sócrates? Não se está a pensar, acima de tudo, que tal doutrina é de Xenofonte, já que o seu Sócrates é *ficcional* e, na medida em que é fruto da *imaginação* do seu autor, só pode dizer respeito a si mesmo e a nada mais? O paradoxo aqui é proposital: se recusamos à posição xenofônica a possibilidade de ser confrontada com elementos de composição que lhe são, por assim dizer, *externos*, como a repercussão do seu texto, por exemplo, ficamos presos a Xenofonte e acabamos por nada saber sobre Sócrates.

Naturalmente, Dorion não pretende se prender a esta limitação pueril na qual se vê encerrada a investigação do passo (1) do seu novo método. É preciso seguir ao passo (2). Dorion reconhece, ao final do artigo, não ser possível saber se a perfeita coerência entre a doutrina moral presente nas obras em que Sócrates aparece e naquelas em que não aparece se deve ou a uma profunda e grata impressão que a ética socrática deixou marcada em seu espírito, sendo estendida às demais personagens; ou se todas elas estiveram desde sempre regidas pela ética do próprio Xenofonte. E ao reconhecer tal impossibilidade, o faz para marcar aquilo que acredita ser a *liberdade criativa* do escritor, tanto quanto se poderia dizer

no caso de Platão, embora exatamente pelo motivo inverso (2006, p. 105-6). Com tais conclusões, o scholar canadense não faz mais que reafirmar sua tese inicial: que o Sócrates de Xenofonte e o de Platão são uma *invenção* literária, e só podemos compreendê-los na coerência interna que apresentam em cada autor. Mas se o que se constata a partir de uma comparação entre Platão e Xenofonte, como em (2), é apenas a liberdade criativa dos seus autores, ainda nada ficamos sabendo sobre Sócrates e sua *filosofia*.

Isso posto, devemos indagar: o que nos permitiria dizer que os *socratic themes* são de fato *socráticos*, e não invencionice ou mero joguete literário? Avaliá-los por coerência interna, segundo as diferenças mútuas, significa defini-los *socraticamente*? Não é pelo fato de terem sido Platão e Xenofonte discípulos de Sócrates, e mais ainda, por terem forjado uma personagem que desponta na obra em toda sua importância, que se pode entender seus textos como *socráticos*? O que denota uma descrição dos *temas socráticos* em Platão ou Xenofonte sem que haja qualquer referência *externa* a eles? De que maneira o passo (2) do novo método pode fazer sentido, sem a consideração de que estariam ambos os autores a falar de um Sócrates *em comum*?

Alguém poderia mesmo perguntar: onde esta referência externa deve ser encontrada? Como garantir sua legitimidade? Embora o artigo de Dorion não entre na questão, uma sua resposta se faz necessária, sob a pena de tecer considerações em nada *socráticas*. O scholar, então, oferece um *fato histórico* como sendo a referência externa que lhe permite trabalhar os ditos *temas socráticos*, o mesmo que Gigon tomava como unicamente seguro acerca da vida de Sócrates: para ser possível perceber o valor que Xenofonte deu ao tipo de ética por ele descrita como sendo socrática, “*precisamos unicamente dizer que ao defender Sócrates contra as acusações de ter ofendido a cidade e corrompido os jovens de seu círculo, Xenofonte tenta mostrar, ao contrário, o quão útil ele era para os seus companheiros*” (2006, p. 97). O declarado objetivo que moveu a defesa de Sócrates por Xenofonte dá-se como conteúdo *socrático* porque há um fato, sua condenação, a que ela faz referência, e segundo a qual se pode perceber o cuidado, não aleatório mas intencional, da caracterização do filósofo. Não é, portanto, este o critério *externo* de que dispomos, para podermos avaliá-la em relação a outras fontes, como em (2), e inclusive internamente, como em (1)? De que forma subsiste ainda o aventado ceticismo quanto ao *Sócrates histórico*, se ele é parte inerente ao método proposto? Se temos de recorrer a

elementos *externos* às fontes para assim compreendermos a que se referem os *lógoi sokratikoí*, não pode ser que, recusando a questão em relação ao *Sócrates histórico*, como visto, se venha usar o método proposto por Gigon adequadamente. Há que, no dizer de Capizzi, *battere Gigon sul suo stesso terreno*<sup>68</sup>. O próprio Montuori fez evidenciar as conclusões necessárias para a interpretação cética em tais palavras<sup>69</sup>.

O ceticismo de Gigon provou ser, para todo aquele que o entenda, uma poderosa confirmação da necessidade e urgência de um radical questionamento de todos os dados que foram pensados aceitáveis para a investigação, e ao mesmo tempo um estímulo para o teste de um novo método de pesquisa que, enquanto mantém os argumentos sobre a natureza mítica e poética das fontes socráticas, não renuncia inteiramente à possibilidade de uma reconstrução da personalidade de Sócrates em termos históricos.

Não é o fato histórico da condenação, julgamento e morte de Sócrates que permite a Dorion escapar de um seu discurso *etéreo* sobre o que seja *socrático*, produzindo mesmo as condições de possibilidade para que o método cético torne-se realizável para a investigação sobre Sócrates? Não é então a morte do filho de Sofronisco o ponto de partida, fundamento de toda pesquisa socrática, posto que fato externo às fontes, ao qual fazem referência, e que se mostra como condição derradeira para se obter algum saber sobre a *filosofia* socrática? Que espécie de ceticismo pode ainda subsistir?

#### §8. Kahn, Havelock e ainda o ceticismo

Outro trabalho recente, de grande extensão e com ainda maior influência sobre as análises do tema socrático em nosso meio, procura mostrar as implicações céticas para o estudo da literatura socrática, e de Platão principalmente, a partir da então ficcionalidade e inegável teor de criação que se lhe deve atribuir. Charles Kahn (*Plato and The Socratic Dialogue*, 1996) pervade o *problema de Sócrates* a fim de pontuar (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 poderiam ser resumidas na constatação de que tanto Xenofonte quanto Aristóteles se baseiam, sobretudo, na própria obra platônica. As razões para (a) seguem de uma consideração do tipo de escrita que se chamou *logoí sokratikoí*, que seria eminentemente ficcional, quer dizer, não historicamente

<sup>68</sup> CAPIZZI, *Il Problema Socratico*, in MONTUORI, *The Socratic Problem*, p. 306

<sup>69</sup> MONTUORI, *The Socratic Problem*, p. 289

fiel. Charles 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.

Pois bem, para ilustrar os problemas que são levantados por suas premissas bastaria perguntar: que se entende por *ficção* e por *fidelidade histórica*? Não é a noção de *ficção* que Kahn pressupõe (1996, p. 1) derivada do parecer de Aristóteles acerca dos *logoí sokratikoí* em *Poética*, o mesmo autor que nos ofereceu este nome para um gênero literário justamente a partir do seu conceito de *mímesis*? Como usar o parecer de Aristóteles sobre a escrita de Platão se Aristóteles parece *duplamente* comprometido com o próprio Platão? Ou seja, não é Platão a origem tanto de sua teoria da *mímesis* quanto de suas informações acerca de Sócrates<sup>70</sup>? De que maneira legitimar o parecer aristotélico acerca dos *lógoi*, rotulando-os de *ficcionais*, e desprezar-lhe o parecer acerca do conteúdo desses mesmos *lógoi*, como quando os analisa em vista da *filosofia* de Sócrates? Pois se em *Metafísica* entende-se o interesse de Aristóteles na defesa do seu próprio ponto de vista em relação à tradição de pensamento por ele analisada como uma determinante para se ter todo o *devido cuidado* (*all due caution*) com as opiniões que ele apresenta (1996, p. 80), não se deve dizer que em *Poética* seu interesse está em catalogar os diferentes tipos de discursos miméticos e que, portanto, o ponto de vista a partir do qual olha os *logoí* está por isso limitado a fazer um catálogo dos mesmos, não em descrever-lhes sua natureza, e que por esta razão também aqui deveríamos ter todo o *devido cuidado*?

Vejamos outro caso similar. Também Eric Havelock, em busca de alguma evidência para descobrir o ensino ministrado por Sócrates (*The Evidence for the Teaching of Socrates*, 1946), já havia proposto argumentação cética quanto à historicidade das fontes socráticas (1946, p. 283), onde sua postura, na medida em que o aproxima de Gigon ao denunciar a ficcionalidade dos *lógoi sokratikoí*, deixa-lhe encontrar na peça *Nuvens* de Aristófanes e *Apologia* de Platão – neste último caso, como Kahn defendeu recentemente – as *fontes mais seguras*, porque não necessariamente entremeadas do apelo *fictional* próprio ao drama dialógico. Com tais intenções, percebe-se claramente, faltava a Havelock ares de

---

<sup>70</sup> Estou a me referir ao parentesco que se faz por ressaltar entre a teoria aristotélica da *mímesis* em *Poética*, 1447a 15-30, e aquilo que sobre ela escreveu Platão em *República*, III, 398d; 401d; *Leis*, II, 655a, como pode ser visto nos comentários ao respectivo passo da edição trilingue da *Poética*, de Valentín García Yebra (1974). Acerca do uso provável de Platão como fonte privilegiada sobre Sócrates por Aristóteles, ver VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 349.

ceticismo radical<sup>71</sup>, ainda que seu estudo estivesse baseado sobre o problema da *historicidade* e da *ficcionalidade*.

Contudo, e este é um ponto importante para o trabalho que se pretende aqui realizar, o traço característico dos *lógoi sokratikoí*, aquela dramaticidade comum ao espírito grego que Havelock ressalta ao mesmo tempo em que compara a dramática dos *diálogos* com a da tragédia e da comédia, não poria em questão a escolha mesma de Aristófanes como fonte privilegiada? Se não podemos esperar que os *lógoi sokratikoí* nos ofereçam um retrato fidedigno de seu personagem central, mas apenas uma sua possível interpretação por parte do autor que os compõe, do mesmo modo como chegamos a ter variadas interpretações dos mitos de Édipo ou de Orestes pelas mãos ora de Ésquilo, ora de Eurípides, então não seria necessário que isso impossibilitasse Havelock de se valer de um drama cômico como fonte mais segura para reunir evidências sobre Sócrates, tendo em vista a persona socrática ter sido também na comédia objeto de variadas interpretações?

O estudioso segue, porém, obstinado. É verdade que seu artigo, atendo-se por pouco que seja na análise da comédia e do seu valor, não parece ter outro propósito senão situar a *Apologia* platônica como fonte privilegiada sobre Sócrates – como, diria mesmo, *termo de comparação* entre as fontes – sem apresentar argumentos que nos convençam de fato desta supremacia (1946, p. 292). Mas a eleição da comédia como capaz de alguma evidência socrática é feita por Havelock em consonância ao que sobre ela já havia dito Taylor, em seu *Varia Socrática* – reduzindo, porém, as análises sistemáticas deste à opinião pontual e pouco distendida sobre a escolha do filósofo como personagem cômico tão-somente pelo aspecto risível que trazia, aquele seu ar *atópico*, sem perceber sequer que esta opinião, é bom que se diga, estaria inviabilizada pela própria aceitação da *Apologia* como obra de valor histórico<sup>72</sup>. Em outras palavras, pode-se dizer que, assumindo a *Apologia* como texto fundamental para se compreender o socratismo, se lhe comparamos a peça de Aristófanes para “*completar este esboço por qualquer coisa nas Nuvens que não seja contradita pela*

---

<sup>71</sup> HAVELOCK, *The Evidence for the Teaching of Socrates*, p. 290. Vale destacar ainda que seu artigo supõe certo ensino atribuível a Sócrates, premissa fundamental de um esforço legítimo em encontrar alguma *evidência* para ele, e que o distingue da argumentação irremediavelmente cética de um Dorion, por exemplo.

<sup>72</sup> HAVELOCK, *The Evidence for the Teaching of Socrates*, p. 291-292. Sobre a inviabilidade desta opinião, bastaria perceber que o próprio Platão assume, ao criar o discurso de Sócrates frente aos juízes, haver uma injusta assimilação de seu mestre com a figura dos sofistas da época, sobretudo em vista do conteúdo do seu ensino, o que sugeriria por parte de Aristófanes bem mais que uma escolha pautada no traço grotesco da figura de Sócrates, mas numa compreensão errônea de Sócrates como representante da sofística; cf. PLATÃO, *Apologia*, 19b-d. Voltaremos a esse ponto mais à frente.

Apologia” (1946, p. 292), pode-se proceder de igual modo à comparação entre a *Apologia* e os demais *lógoi sokratikoí*, a ver o que haveria de relevante que pudesse ser acrescentado ao ensino de Sócrates sem contradizer seu discurso de defesa.

Na verdade, Dorion criticou estes mesmos argumentos – tal como eles apareceram posteriormente em Kahn – denunciando uma contradição latente entre a recusa dos *lógoi sokratikoí*, pela falta de um teor histórico desejável, e a aceitação da *Apologia* de Platão como fonte histórica privilegiada, como vimos Havelock defender. No entender do *scholar* canadense, se Kahn aceita rigorosamente a historicidade da *Apologia* platônica, deveria ele estender este seu juízo às demais *Apologias*, por exemplo, à de Xenofonte. Mais ainda: em sendo não apenas uma recordação do julgamento de Sócrates, mas de muitas de suas ideias filosóficas, poderíamos proceder a uma comparação entre as teses socráticas em *Apologia* e as dos *lógoi*, como já indicamos. Da mesma forma que ao comparar *Apologia* e *Nuvens* Havelock cede lugar à possível comparação, mais ampla, com todos os demais *discursos socráticos*, para Dorion esta possibilidade, sugerida pelos argumentos de Kahn, contradiz sua aceitação fundamental – de que os *lógoi sokratikoí* são incapazes de permitir uma reconstrução do pensamento do *Sócrates histórico* – pois, dirá Kahn, “*estes escritos [os lógoi] não podem ser usados com segurança como documentos históricos*”<sup>73</sup>. Desse modo, percebe-se que, para Dorion, ou se leva a postura cética às suas últimas consequências, ou ela não faz sentido algum.

Fica-se, pois, num impasse. No fundo, muito da moderna historiografia filosófica encontra-se ainda sob os efeitos destas aporias, ignorando ou mesmo recusando importantes desdobramentos que tiveram os estudos sobre o socratismo, principalmente na linha dos que, antes de abandonarem a busca pelo *Sócrates histórico*, tentaram lhe dar tratamento mais cuidadoso, sobretudo a partir e para além de Gigon. Esta linha de pesquisa teve como principal objetivo superar seus impasses céticos, ainda possíveis de encontrar nos estudos que ou assumem a *ficcionalidade* dos escritos socráticos, recusando-se, com isso, a lhes endereçar quaisquer apelos de *historicidade* – o que significaria excluir, por fim, o estudo sobre Sócrates e seu papel na História da Filosofia, como vimos – ou negam a possibilidade de se proceder a uma comparação entre as fontes, naquilo que haveria nelas de socrático, correndo o risco de, ao evitar caminhar por terras pouco firmes porém necessárias, impedir

---

<sup>73</sup> DORION, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, p. 17-18

qualquer compreensão mais adequada sobre Sócrates. A questão, a meu ver, não parece oferecer outra saída para o interessado em avaliar em que medida a *filosofia* foi condenada pela *pólis*, senão percorrer a linha de estudo dos que fazem esta *filosofia* algo digno de ser compreendido.

Mas ficamos então com a questão – de que modo isso é possível?

## **Tópico II – A historicidade das fontes e a *reprise* na historiografia socrática**

### §9. O trato desejável com o fenômeno histórico do socratismo

Para ser possível caminhar em busca de alguma evidência acerca de Sócrates, deveríamos persistir na pergunta: cabe negar qualquer assimilação possível sobre Sócrates a partir das fontes de que dispomos, tal como fizeram os céticos? Dever-se ia renunciar uma avaliação do *fenômeno histórico do socratismo* apenas pela inevitável natureza *ficcional* da literatura socrática? E antes: que tipo de *ficcionalidade* está sendo considerada? Deve-se entender a bibliografia socrática com ares de ficção, por ser ela uma *construção literária*? Mas não são as ciências humanas, mesmo as exatas, *construções*, ainda que não aleatórias? Não se poderia dizer serem igualmente construções não aleatórias os escritos sobre Sócrates, à medida que encerram, de início, uma intenção agonística e, em seu ponto mais importante, uma apologia da *philosophía*? Poderia a ideia de ficcionalidade como construção eliminar *qualquer* possibilidade de uma apreensão histórica e filosófica do pensamento socrático a partir de sua literatura? O ceticismo, legítimo no que diz respeito ao Sócrates real, quase sempre se confunde com uma descrença em relação aos testemunhos, por se supor nada podermos deles extrair que nos diga algo de relevante acerca do ateniense. A discussão sobre a historicidade das fontes, aos que defendem a visão cética, é estéril e ignóbil, à medida que julga os testemunhos por sua menor credibilidade em relação à construção realizada.

Todavia, como visto, são os próprios estudos céticos que se revelaram estéreis, na medida em que nada podem nos dizer sobre Sócrates se não tomá-lo como fundamento de suas investigações acerca das fontes. Afinal, não será a investigação cética *construção* de certo Sócrates? E que Sócrates pode advir de uma fonte que se alimenta de construções

aleatórias? Neste ponto tem razão Vilhena, ao relegar, na esteira de Maier, para o domínio da *poesia* as representações de Sócrates que não se fundamentam em prévia investigação histórica<sup>74</sup>. Caberá ao nosso estudo percorrer as análises feitas até então acerca do papel histórico das fontes sobre Sócrates como primeiro passo para a apreensão de sua *filosofia*.

Sem retornar de todo aos modos e termos da questão socrática em Schleiermacher, Vilhena (*O problema de Sócrates*, 1952) tentou demonstrar que o método defendido por Gigon, como vimos em Dorion, só tem validade se trabalhado no interior da problemática trazida pela regra de ouro do filólogo alemão, ou seja, só tem sentido se de fato inserida na discussão sobre o *Sócrates histórico*. Isso porque a questão socrática não deve ser entendida como a tentativa de se conhecer o *Sócrates real, tal como ele foi*, mas o Sócrates que ressoa nas fontes, o Sócrates tomado como referência para as construções realizadas – em suma, o *Sócrates histórico*, fundamento último do *socratismo*. É justamente a passagem do velho conceito do *Sócrates real* ou do *Homem Sócrates* para o do *socratismo* que dá a medida decisiva da interpretação proposta por Vilhena<sup>75</sup>.

Embora similar em alguns pontos às conclusões obtidas por Gigon, naquilo que diz respeito aos *lógoi sokratikoí*, a avaliação da questão socrática em Vilhena segue premissa diversa quanto à tarefa do estudioso: no caso Sócrates, “o ponto a dilucidar continua a ser, em derradeira análise, o do seu exato lugar histórico”. E faz pontuar: “Posto que se trata de o integrar no movimento da história, é preciso resolver tanto a questão da intenção (ou móbil) do *socratismo*, como a da influência socialmente exercida por ele”. Antes de dizer tratar-se de uma falsa questão, o problema metodológico da lida com as fontes, ainda que imbricado na evidência de nenhuma das fontes poder dotar-se de “um verdadeiro caráter histórico”, Vilhena faz concluir pela possibilidade, ao menos, de “que uma delas seja mais *fidedigna* e ao mesmo tempo mais *fecunda* do que as outras” (1952, p. 482) Quer dizer, é necessário ter em conta que tais construções não são de modo algum aleatórias, e que ao menos uma delas pode nos trazer uma elaboração mais extensa, que permita mesmo a compreensão de toda a multiplicidade de versões que nos foram legadas.

Toda a dificuldade, porém, está em que se consiga determinar em relação a quês tais fontes não se apresentam aleatórias. Para Vilhena, deve-se ter em conta a intenção de cada

---

<sup>74</sup> Cf. VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 389; a passagem diz respeito a MAIER, *Sokrates* (1913), p. 2-3

<sup>75</sup> CAPIZZI, *Il Problema Socratico*, in MONTUORI, *The Socratic Problem*, p. 307

autor, pois não seria possível pretender avaliar os testemunhos em conjunto sem alegar uma delimitação necessária do alcance de cada *lógoi sokratikoí*, no que permitem descobrir, como Taylor havia pontuado, que “no caso de Sócrates há afortunadamente um modo de resolvê-lo, se cuidadosamente interpretarmos nossa evidência à luz de certos princípios sólidos e gerais”<sup>76</sup>. Se evidências aqui significam as fontes de que dispomos, os ditos princípios dizem respeito, tanto em Taylor como em Vilhena, ao que resulta de uma análise em separado, depois articulada, de cada uma das fontes disponíveis, em seu papel e em sua função histórica de testemunhos, bastante próxima do passo (1) e (2) de Gigon. Mas neste caso, trata-se de não desprezar os estudos que desejam se aproximar de Sócrates tanto quanto possível, a partir de uma consideração histórica de cada fonte enquanto ressonância de Sócrates, e que precisam ser analisadas em (1) e em (2) tendo em vista o Sócrates a que se referem, quer dizer, ao *Sócrates histórico*.

#### §10. As indicações de Taylor sobre uma consideração das fontes

De que princípios, contudo, Taylor (*El pensamiento de Sócrates, 2004*) está a falar, e que conduziu também Vilhena a resultados próximos? Ao expor a opinião de que só nos será possível alcançar pareceres autênticos sobre Sócrates por meio dos que tiveram *conhecimento direto* da sua figura e *filosofia*, mas sem confiar de todo neles (2004, p. 13) – quais sejam, Aristófanes, Platão e Xenofonte – Taylor se dispõe a traçar de cada fonte aquilo que seriam seus *princípios gerais*, ou seja, aquilo que lhes conferiria um possível valor enquanto testemunhos a partir de sua condição literária e existencial. Ainda que sucinta, a descrição que segue pode lançar luz sobre alguns dos resultados obtidos por Vilhena. Então vejamos.

a. No caso de Aristófanes, o primeiro avaliado, há que se perceber que “*uma farsa deve se basear em fatos conhecidos, ou considerados como tais. Para obter um efeito cômico, deve ser uma deformação de algo que não é uma mera invenção do caricaturista*”. Desse modo, é insensato quem toma a caricatura ao pé da letra, do mesmo modo que o seria quem lhe recusa os fatos históricos que a motivaram (2004, p. 16-17). Em suma, para nos ser possível entender o Sócrates apresentado em *Nuvens*, faz-se preciso entender a comédia nela mesma, e a de Aristófanes em

---

<sup>76</sup> TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, p. 18

particular, naquilo que se poderia delimitar como sendo seus *princípios gerais* de composição. É somente de posse deles que o estudioso da filosofia socrática pode, no fim, inserir o testemunho cômico na sua compreensão do socratismo.

b. Sobre os escritos socráticos de Xenofonte, no entanto, os princípios gerais em que baseia sua compreensão testemunhal são negativos: como Schleiermacher havia estabelecido para o seu modo de avaliar Xenofonte, Taylor pontuará, em linhas gerais, além do fato de ser ele historiador e não filósofo, que “*Xenofonte não contradiz formalmente nada do que disse Platão acerca de Sócrates*”, e que seu testemunho estava de todo determinado pela intenção, a mesma que Dorion pontua, de fazer ver o quão bom foi Sócrates para os seus (2004, p. 18). Essa perspectiva é já em si viciada: “*nunca devemos esquecer, ao lermos seu relato, o princípio aplicável a toda polémica deste género, de que as mais valiosas afirmações do apologista são justo as admissões incidentais incompatíveis com o caso que defende*”. É defendendo Sócrates que se diz ter Xenofonte exatamente afirmado o limite de sua defesa, e portanto, de seu retrato.

c. Em vista dos princípios gerais para o valor testemunhal de Platão, Taylor elenca suas evidências a partir da análise funcional do ato de produzir os *diálogos*, naquilo que tornaria possível entendê-los enquanto instrumento com vistas a um fim determinado: apresentar a *filosofia* de Sócrates, a princípio, e a sua própria, ao cabo. É sobre esta consideração que se fundamentam as evidências gerais recolhidas acerca do testemunho platônico.

Em primeiro lugar, Taylor toma os diálogos como estando divididos entre os da maturidade, o grupo de diálogos que teriam sido compostos após a fundação da Academia, e o outro grupo de diálogos mais juvenis, em que a figura de Sócrates é predominante; e não sem dificuldades argumenta, concordando com Burnet quanto à motivação para a mudança do papel de Sócrates em cada um dos grupos, que “*o sentido histórico de Platão o impediu de fazer de Sócrates o expositor de interesses e doutrinas filosóficos y científicos que ele bem sabia não serem seus próprios e de seus contemporâneos*”. Esta é para Taylor a justificativa de se recusar a opinião de

ter Platão se valido de Sócrates enquanto uma máscara para a sua própria filosofia<sup>77</sup> (2004, p. 22-23).

Em seguida, ainda tendo em mente a estruturação dos diálogos platônicos com vista a seu objetivo inicial de apresentar a filosofia de Sócrates, Taylor faz ver que há um grupo de diálogos nos quais se percebe claramente este propósito: são aqueles que tratam do processo, condenação e morte do filósofo. Dirá o estudioso escocês que o que “*Platão põe na boca de seu Mestre é, em seus traços gerais, uma reprodução do que de fato disse*”, e isto se aplica tanto à *Apologia* quanto ao *Fédon*. Em outras palavras, “*é, para mim, inconcebível que Platão tenha alterado a verdade em um tema como este, ainda que tivesse querido fazê-lo, frente à certeza de ser descoberto*” (2004, p. 24-25).

Estes dois pontos movem toda a compreensão de Taylor sobre a atividade de Platão como escritor e filósofo, e para o estudioso, são nestes princípios que devemos basear nossa consideração de seu testemunho. Se os pontos levantados acerca do testemunho cômico e de Xenofonte não originaram grandes polêmicas, não se poderia dizer o mesmo do tipo de visão estabelecida por Taylor acerca da atividade literária de Platão, acima de tudo quando dela faz deduzir a afirmação de que a teoria das *Formas* teve origem em Sócrates, e não no autor dos diálogos (2004, p. 134-35; 142-44). No entanto, essas polêmicas, antes de evitar que os estudos socráticos se ativessem na busca pelo *Sócrates histórico*, como no caso de Dorion, insuflaram a curiosidade dos investigadores a procurá-lo, como disse Mondolfo (*Sócrates*, 1955), na esperança de “*nos hemos encaminado hacia una interpretación más adecuada*” sobre Sócrates, “*sobre todo, porque se ha abierto camino la convicción de que la interpretación del pensamiento socrático no puede separarse del significado de su existencia y su acción histórica*”. É desse fato que se deve partir para ser possível alcançar o “*espírito de Sócrates manifestado en su enseñanza*” (1955, p. 23-27).

#### §11. A reflexão de Vilhena sobre os *lógoi sokratikoí*

Valendo-nos da designação criada por Montuori, ao expor o desenvolvimento das sucessivas interpretações da questão socrática, poderíamos dizer que a fase iniciada por

---

<sup>77</sup> Para a tese oposta, ver VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 55.

Vilhena foi um período de *reprise* da questão socrática, uma espécie de *segunda navegação* em torno ao problema do *Sócrates histórico*, negando e absorvendo o ceticismo do período de *crise*, cujo ápice se encontra na obra de Gigon<sup>78</sup>. Nesse sentido, antes de tomar-se como *desfecho agonizante* da questão socrática, como quis Dorion, é o ceticismo um trajeto que deve ser percorrido, porém superado, pela recolocação do problema metodológico sob as bases da historicidade por ele negada.

Algumas importantes reflexões foram feitas por Vilhena, sobre os *lógoi sokratikoí*, às quais não poderíamos dar o trato crítico que lhes seria devido, por escaparem em demasia do escopo de nosso projeto. Por conseguinte, e talvez por serem elas mesmas já a proposta de uma crítica dos pareceres sobre a questão feitos até a época, é possível que, por meio dela, descubramos equívocos perceptíveis em obras que se aventuraram a oferecer conclusões rematadas de um ceticismo generalizado quanto ao valor da literatura socrática como testemunho de Sócrates – nos casos, e em ordem, de Joël, Dupréel e Gigon, evocados todos por Dorion em seu ceticismo recente –, bem como possíveis vias para o entendimento seguro da verdadeira autenticidade testemunhal desses *lógoi*<sup>79</sup>.

Podem-se levantar basicamente *dois equívocos* no parecer que se fez em relação aos discursos socráticos, tal como Vilhena os expõe. O primeiro, ao mesmo tempo em que irá se estabelecer como uma interessante via de acesso aos *lógoi sokratikoí*, perfaz o cerne da própria premissa cética: (1) levada pela constatação do caráter irremediavelmente ficcional dessa literatura a concluir sobre a inutilidade de se buscar os elementos históricos possíveis sobre Sócrates, ela nega no fim qualquer compreensão acerca do *socratismo*. O segundo equívoco (2), fundamento do primeiro, faz extrapolar, pela consideração do gênero em questão, seu caráter de obra literária, enquanto *fictícia*, sem lhe aferir a possibilidade de que esta criação, não aleatória, se dá sob a influência de determinadas situações objetivas, sobre as quais o autor se sente capaz de criar o que será uma re-criação: como dizia Gorki, “*a literatura é para a sociedade o que a consciência é para o indivíduo*” (1952, p. 380). Em outras palavras, a partir do equívoco de se considerar como ficção a literatura socrática (2),

---

<sup>78</sup> MONTUORI, *The Socratic Problem*, p. 289-290.

<sup>79</sup> Para considerações ainda mais recentes sobre a questão em torno aos *lógoi sokratikoí*, ver sobretudo os estudos italianos de ROSSETTI, *Le Dialogue Socratique*, 2011, em que se reúnem variados artigos do autor circunvizinhos ao tema; e GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, 2005, além da sua monumental contribuição ao debate sobre o socratismo, a partir da obra *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 1990-1991.

a postura cética prende-se a ela para negar o estudo histórico (1) que cabe, é bom que se diga, em qualquer estudo de crítica literária ou de sociologia da arte<sup>80</sup>.

Sigamos a exposição do investigador português. Ao encarar o primeiro equívoco, o scholar português seguirá a maneira pela qual Aristóteles classifica, em sua *Poética*, o gênero dos *lógoi sokratikoí*. Assim, percebe-se, Aristóteles apresenta-o ao lado dos Mimos de Sófron e de Xenarco, enquanto “[arte] que imita apenas com palavras em prosa e verso” – no que eles se assemelham aos Mimos justamente por seu caráter *mimético*, ainda que de difícil classificação<sup>81</sup>. Difícil porque essa *ἐποποιία*, segundo Aristóteles, vê-se privada de uma designação comum (*ὀνομάσαι κοινὸν*) capaz de compreender, em um só gênero, todas as modalidades, *em prosa e em verso* – do mesmo modo que o termo ‘drama’ compreende o gênero cujas espécies são a tragédia e a comédia<sup>82</sup>. Aludindo à caracterização da poesia pelo emprego do verso, Aristóteles pode enfim constatar que se há versos sem poesia (como Empédocles serve de exemplo aqui), há, do mesmo modo, poesia sem versos, dentre as quais estão exatamente os Mimos e os *lógoi* – no que se poderia aferir serem estes, enquanto realização poética, imitação *segundo a verossimilhança*. Ou seja, dirá Vilhena, confirmando a opinião dos céticos: os *lógoi sokratikoí* são criação literária, não escrita em verso, desprovida de qualquer preocupação histórica originária<sup>83</sup>.

Não obstante seu caráter poético, no sentido de *mimesis* que lhe confere Aristóteles, os *lógoi sokratikoí* conformam-se, se tidos à luz dos demais tipos de discurso estabelecidos razoavelmente à época, como devedores em grande parte da comédia antiga e da dialética eleática em sua origem (1952, p. 355-44). Interessante constatar, além disso, a possibilidade

<sup>80</sup> O crítico literário canadense NORTHROP FRYE divide sua *Anatomy of Criticism* (1971) em quatro ensaios, em que o primeiro deles se detém nas características de uma *historical criticism*, da qual depreende sua *theory of modes*. Também ALFONSO REYES havia trabalhado a questão sobre o método histórico em termos de crítica literária, em seu *Tres puntos de exegética literaria*, 1941, e CARPEAUX não deixou de mencionar a importância do estudo histórico para a crítica em sua *História da Literatura Ocidental*, 1959 e em *Livros na Mesa*, 1960. Os estudos de *sociologia da arte*, segundo o verbete do *Dicionário de Sociologia*, de GALLINO (1993), têm como campo de pesquisa a relação de interdependência entre forma e conteúdo da arte e a estrutura social em que surge, e ao dividirem as possibilidades dessa relação em *dimensões* da obra, procura mostrar de um lado as múltiplas visões possíveis sobre a arte, de outro, as distintas implicações de sua criação *pelo autor e pelo social*. É sobretudo na *dimensão semântica*, em que se vê os influxos da teoria platônica da *mimesis*, que as investigações históricas ganham maior importância, embora não estejam de todo ausentes da *dimensão genética* ou na *pragmática*.

<sup>81</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1447b8: ἡ δὲ [ἐποποιία] μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς; cf. VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 354

<sup>82</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1448a 28-1448b 3. Aqui o termo em questão é δράματα, cuja origem adviria do termo δράν, atuar entre os Dórios, diferente do πράττειν ateniense.

<sup>83</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1447b 10-20; sobre essa conclusão, VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 353-354, onde ainda pesam, para a necessidade de superá-los, os pareceres céticos de Joël.

que se teria de aproximá-los, igualmente, da prosa sofisticada e da historiografia de Heródoto e Tucídides, também já bem torneadas à época em seus traços fundamentais, e que permitiu a Vilhena, a fim de superar o impasse cético, considerar os discursos socráticos como sendo não um gênero exclusivamente poético, mas como que uma “*forma literária intermédia que está na confluência de diferentes gêneros artísticos e de diferentes manifestações culturais*” (1952, p. 374). O próprio caráter compósito dos *lógoi* foi tema de uma recente análise de Diskin Clay, e mesmo Nietzsche já havia denunciado o diálogo como literatura decadente, porque misturava os gêneros entre si<sup>84</sup>. Para além da provocação, a consideração dos *lógoi* como gênero compósito em Vilhena – primeiro passo, por assim dizer, para eliminar os equívocos apontados – é feita a partir de seu parecer geral sobre a *Poética* de Aristóteles, e que nos permite dizer: se os equívocos da via cética fundamentam-se basicamente na ficcionalidade atribuída aos *lógoi sokratikoí*, é ao descrevê-la que se chegará a perceber seus limites.

Quando a postura cética declara encerrada a questão socrática, pela perda de seu objeto histórico na medida em que a literatura socrática é ficcional, o faz seguindo de perto as considerações de Aristóteles, sem, no entanto, perceber estar oferecendo, com isso, uma conclusão injusta para o problema, ao valer-se de uma parte que, virtualmente desalojada do restante da reflexão, perde as dificuldades que se lhe referem. Se nem mesmo Aristóteles estava certo quanto à classificação dos *discursos socráticos*, ao que parece em decorrência do caráter híbrido que possuía, sem no entanto discordar de que os *lógoi* tivessem já se estabelecido como um gênero próprio à sua época, o que justifica a tentativa de encontrar um termo em comum, como então atribuir um valor *prioritariamente* fictício aos textos dos socráticos? Que espécie de *ficção* seu caráter mimético engendra que lhe impede qualquer tentativa de remontá-lo à *realidade*?

#### §12. A condição histórica dos *lógoi sokratikoí*

Por ora, valeria mencionar que, ao que parece, o próprio Aristóteles se serviu da literatura socrática, de algum modo, para seu conhecimento das opiniões de Sócrates, ainda que admitisse seu caráter poético. Diz-nos Vilhena: “*o que Sócrates foi para Platão e para*

---

<sup>84</sup> CLAY, *The Origins of the Socratic Dialogue*, in *The Socratic Movement*, 1994, p. 23-47; NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, 14.

*os seus mais próximos discípulos, Aristóteles não o podia ressentir no seu tempo senão através da leitura, e não pela presença viva do espírito de Sócrates*". Se o estudioso português não erra nesse passo, poderíamos dizer que da mesma forma que Platão deve ter se servido da comédia para narrar o desenvolvimento da filosofia de Sócrates a um tempo em que era muito jovem, Aristóteles precisou ater-se aos *diálogos* de Platão, não só mas sobretudo a eles, a fim de buscar a essência socrática que ele mesmo não pôde conhecer e da qual a Academia de seu mestre, à época, dava indícios de afastar-se. Em muitos pontos, essa sua busca por Sócrates se transformaria em uma crítica pessoal ao platonismo<sup>85</sup>.

O paradoxo, nesse caso, é incômodo. O ceticismo em relação ao *Sócrates histórico* sugere ter descoberto *a natureza ficcional* de sua literatura, valendo-se da classificação dos *lógoi*, enquanto poesia mimética, feita pelo mesmo que iniciou a busca ao socratismo a partir de tais *lógoi*. A via cética supõe que esse caráter mimético, definido por Aristóteles, se tornaria um impeditivo a qualquer investigação que desejasse obter da literatura socrática ecos que pudessem nos remeter ao *Sócrates histórico*, quando na verdade nada há que torne impeditiva essa investigação. Ao contrário, é o próprio exemplo do Estagirita que nos serve aqui e sempre de inspiração.

Não é nem em um extremo nem em outro que se deveria situar a investigação sobre o caráter da literatura socrática, a partir das referidas considerações aristotélicas: nem como o fez Taylor, para quem seu valor é principalmente histórico ou documental, nem como o fez Joël, para quem não se poderia atribuir qualquer fidelidade histórica aos *lógoi*<sup>86</sup>. Dado o caráter multifacetado e complexo, especialmente compósito dos *discursos*, encerrá-los quer em seus aspectos puramente poético-fictícios, quer em seu teor prosaico-documental, seria aliená-los dos princípios que nos permitiriam compreendê-los mais próximos de suas raízes: quer dizer, compreendê-los a partir das intenções de seu autor. Isso porque é tendo em vista sua natureza *literária* que os *lógoi sokratikoí* não deixam, para Vilhena, de testemunhar problemas e conflitos a que eles, enquanto obras de consciência individual face à situação cultural de seu tempo, se propõem fazer frente, tornando-se fonte de evidência histórica *“mesmo se não nutria a ideia de dar dos acontecimentos uma expressão*

---

<sup>85</sup> Cf. VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 349. O uso que Aristóteles teria feito dos *lógoi* de Platão foi objeto de longa exposição crítica dos pareceres de Taylor, em que se chega a concluir, igualmente em Burnet, que o Sócrates aristotélico não alarga em nada nosso conhecimento de Sócrates por Platão, senão para interpretar a distinção que ele faz entre as doutrinas de ambos na *Metafísica*; cf. VILHENA, *idem*, p. 313

<sup>86</sup> Cf. a exposição de ambos os pólos interpretativos de Aristóteles em VILHENA, *idem*, p. 373

*fiel*". Desse modo pôde ele, com palavras precisas, arrematar aquela que seria a resposta aos dois equívocos enumerados, apresentando-se como a primeira grande conquista em relação ao embate contra o ceticismo acerca do *Sócrates histórico*, contra o descrédito que alimentou face aos *lógoi sokratikoí* enquanto fonte possível de análise da sua *dramatis persona* principal.

Diz-nos Vilhena, enfim, sobre os autores socráticos (1952, p. 380):

Não são historiadores, mas facultam-nos os materiais do nosso trabalho de historiadores. Não são historiadores, mas a sua expressão artística propicia aos investigadores da história o conteúdo do seu próprio tempo e permite ascender à época que pretendem descrever. Transmite-nos esta época, mas através de uma superfície refringente, a da personalidade subjetiva dos seus autores. É à crítica justamente que cabe discernir, por uma análise rigorosa e concreta de sociologia da arte, em que medida a obra escolhida explica e reflete à sua maneira a realidade social objetiva para além do aspecto psicológico de um ponto de vista subjetivo. Na medida em que se conseguirá atingir o conteúdo histórico dos *lógoi sokratikoí* para além da consciência psicológica dos seus autores, poder-se-á possibilitar a utilização desta literatura para o possível conhecimento de Sócrates.

É tendo em vista essa constatação que se pode dizer terem os *lógoi sokratikoí* sua verdadeira possibilidade testemunhal no caso Sócrates. Contudo, o trabalho investigativo aqui exigido é sem dúvidas de grandes proporções, e não admira esteja ainda por fazer. Vilhena só pôde, ao que lhe coube e de modo admirável, conferir aos estudos socráticos “*um ponto de apoio sólido para as investigações posteriores*”. Se esse ponto funda-se nesta assumida possibilidade do *Sócrates histórico*, de se encontrar, não sem dificuldades, os rasgos de sua personalidade e os traços de seu pensamento, foi a partir desse ponto que Vilhena expôs sua proposta metodológica. Segundo ele, não se trata de buscar a versão sobre Sócrates que pudesse servir de *termo de comparação* em relação às demais – neste caso, ou Xenofonte servindo de fonte privilegiada para comprovar Sócrates em Platão, em Aristóteles, mesmo em Aristófanos; ou como em outros, cuja versão mais fidedigna era Platão, ou ainda os que a tinham em Aristóteles. Já não se trata também de estabelecer a autenticidade histórica dos testemunhos em vista de uma sua *concordância* ou *discordância* – como os estudos sobre Sócrates, desde a *regra de ouro* de Schleiermacher (1952, p. 133), foram realizados, criando um círculo vicioso em nada capaz de provar a autenticidade dos referidos testemunhos, dado que a prova buscada perfazia justamente a regra estabelecida. A versão de um testemunho socrático só poderia ser compreendida, dirá Vilhena, “*dentro do conjunto das suas relações, procurando as suas [próprias] condições*”. O historiador

português chega a dizer que “os textos com aparência doxográfica, tomados isoladamente, não têm valor”, e conclui: “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 reconstruir, e simultaneamente com o próprio pensamento deste autor” (1952, p. 134-135).

Mesmo sem assumir a metodologia proposta por Schleiermacher, essa recolocação do problema por Vilhena deve muito ao estudioso alemão, o primeiro a perceber, com ardor, que “em tudo o que pertence a Platão há qualquer coisa de Sócrates, e em tudo o que pertence a Sócrates há qualquer coisa de Platão”<sup>87</sup>. O problema de Sócrates tem sua origem contemporânea ao nascimento da heurística (1952, p. 147), e dizia respeito mesmo à técnica hermenêutica de Schleiermacher encampar uma tarefa dupla: uma propriamente filológica ou *gramatical*, sem desprezar outra, *psicológica* em seu dizer, e que se definia na intenção de apreender, para além dos textos, as reais motivações de seu autor<sup>88</sup>. Ao fim de sua lição, Schleiermacher é obrigado a concordar com Ast sobre o princípio fundamental que deve reger uma boa compreensão: “assim como o todo seguramente é compreendido a partir do particular, também o particular apenas pode ser compreendido a partir do todo”, de maneira que para Vilhena não será de outra forma que se deve percorrer cada uma das fontes socráticas, a ver o que há nelas, *gramática* e *psicologicamente*, que nos permita ter em conta qualquer ressoar das vozes do socratismo a partir dos socráticos.

### §13. Para além do ceticismo: a metodologia histórica de Vilhena

A existência de *versões* distintas do filósofo, que configuram a enigmática inerente ao problema de Sócrates e sobre a qual deve o investigador primeiro se debruçar, encerra o que Vilhena chamou de *fenômeno histórico do socratismo* – “a verdade de cada uma delas deve-se ao papel histórico que desempenhou e que seria errôneo menosprezar” (1952, p. 26). Tal fenômeno, por sua própria natureza, qual seja, de não nos oferecer uma possível *filosofia* de Sócrates senão imbricada no que se faz ver em meio às *filosofias* de seus testemunhos, invoca a necessidade de se recorrer à mencionada metodologia para o tratamento dessas fontes. Se a pesquisa sobre Sócrates não poderia abrir mão de uma

---

<sup>87</sup> SCHLEIERMACHER, *On the worth of Socrates as a philosopher*, p. cliii

<sup>88</sup> SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica*, Discursos Acadêmicos (1829), A, p. 34-36; para o princípio citado em seguida, cf. B, p. 47

orientação investigativa como esta, que almeja pôr em questão, a seu tempo, tanto os influxos da personalidade do autor sobre o que escreve, quanto os indícios do que teria sido a personalidade do próprio Sócrates<sup>89</sup>, é-se levado a concluir, pelo modo como estabeleceu suas bases, que é o próprio fenômeno do socratismo, em um primeiro momento, o que concede à figura de Sócrates sua importância filosófica, a partir de seus discípulos imediatos e das gerações subsequentes. Deixemos sinalizada essa constatação, que Vilhena apresenta em boas palavras (1952, p. 26):

Se as diversas fontes não se acordam para nos apresentar uma única imagem de Sócrates que seja o Sócrates autenticamente verdadeiro, o Sócrates de carne e sangue que realmente existiu, todas elas concordam, no entanto, *pelo próprio fato da sua variedade* com todas as contradições que lhes são próprias, em testemunhar que um acontecimento histórico de alcance suficientemente grande para se ter repercutido de maneira pouco usual – traduzido literalmente com amplitude – se produziu na Grécia durante um período bastante longo. Se a personalidade real de Sócrates nos escapa, o que não está provado desde o início, a crítica tem ainda de ocupar-se com o socratismo, movimento de atos e aspectos muito diversos.

Em suma: não é pelo fato de que a dada literatura socrática encontre, em quase todas as suas evidências textuais, indícios de uma criatividade poética que beira à reinvenção do próprio Sócrates, de seu papel no contexto ateniense em que atuou e, mais ainda, do tipo de filosofia ou de ensino que praticou, como o fez e no que consistia, que devemos desistir da questão socrática: antes, é pela existência desta literatura, na multiplicidade de versões que alimenta, que o *Sócrates histórico* ganha seu sentido, exatamente como as mais variadas concepções de *justiça* que culturas diversas alimentam não impedem a busca *filosófica* pela *justiça em si*, mas põem em questão o sentido exato dessa busca<sup>90</sup>. A multiplicidade conduz a mente inquieta na busca por sua unidade subjacente necessária. A alegada ficcionalidade

---

<sup>89</sup> Também este é o parecer de ADORNO, *Sócrates*, p. 24: “*Se é verdade, pois, que não há que privilegiar nenhuma fonte, é igualmente verdade que, para além disso, é preciso procurar colocar cada testemunho no tempo em que se apresentou e, sobretudo, dar-se conta da personalidade e da condição de cada um dos seus autores*”; ver ainda, embora sob princípios diferentes dos acima propostos, o mesmo parecer de DORION, *Compreender Sócrates*, p. 25

<sup>90</sup> STRAUSS, *Direito Natural e História*, p. 12. Vale destacar que há um fosso entre uma investigação e outra, embora ele não seja tão grande quanto possa parecer: as distintas fontes do socratismo, distintas em seu temperamento, *produzem* suas recriações de Sócrates a partir do olhar em direção ao *Sócrates tal como ele foi*; as diferentes culturas e épocas, contudo, a partir da *produção* de suas distintas concepções de justiça, nos fazem buscar, pela reflexão, aquilo que seria *a justiça em si mesma*. Poderíamos dizer que no caso de Sócrates é a multiplicidade de visões sobre ele, de fato a única coisa de que dispomos, que nos fazem igualmente ir em busca do que ele foi ou pode ter sido, sem negar a referência última a este objeto da busca, do mesmo modo pelo qual nega o *convencionalismo* a existência da justiça em si justamente pela multiplicidade de concepções existentes sobre ela. A busca pelo socratismo deve ser, valendo-nos dos termos de Strauss, *filosófica* e não *convencionalista*, ainda que esta tenha sido a forma pela qual se haviam apresentado as primeiras *filosofias*.

dos discursos socráticos não restringe a função do historiador, a princípio, e do filósofo, em seguida, de ater-se nas análises de tais *lógoi* tendo em vista reconstruir os aspectos mais fundamentais deste que foi o primeiro grande filósofo da história do pensamento ocidental. Em que medida esta importância e o valor atribuído a Sócrates de fato lhe é digno, é o que todo estudioso de sua *filosofia* precisará responder. Não podemos negar que, para tanto, devemos realizar uma análise profunda dos pareceres que dele testemunham, sem cairmos na descrença indevida de um ceticismo que nos levaria a falar muitas coisas sobre Sócrates – mas que, no fim das contas, nada sobre ele revelariam.

De que forma, então, se deve lidar com as fontes? Se todo o testemunho ressoa o próprio fato do socratismo por sua variedade, não se pode rejeitar qualquer deles *a priori*, e nisso Gigon e Dorion tinham razão. O próprio método apresentado por Dorion, descrito na tarefa tríplice como vimos, bem como a tarefa hermenêutica proposta por Schleiermacher encontram-se aqui conjugadas por Vilhena naquilo que a seus olhos constitui o caminho que se deve percorrer para ser possível oferecer alguma resposta ao *problema de Sócrates*. Dirá então (1952, p. 135):

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<sup>91</sup>, 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<sup>92</sup>.

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<sup>93</sup>. 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

<sup>91</sup> Há claramente aqui o uso do princípio hermenêutico a que nos referimos em Schleiermacher, e que segue da relação necessária entre a compreensão da parte pelo todo e vice-versa.

<sup>92</sup> Este passo apresenta aquilo mesmo que Dorion havia rejeitado: a necessária compreensão das fontes a partir do *Sócrates histórico*.

<sup>93</sup> Vê-se aqui a dupla tarefa de Schleiermacher defendida como procedimento necessário para a lida das fontes.

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<sup>94</sup>. [inserir notas nesta citação a fim de ir pontuando as similaridades com o método cético e o hermenêutico, e para não prejudicar a leitura do passo com os comentários]

### Tópico III – Novo ponto de partida: a *holistic solution* do problema de Sócrates

#### §14. A proposta de Montuori

Se devemos encarar (1) as fontes singularmente, a princípio, e em seguida, (2) na teia de relações que estabeleceram em diálogo mútuo e, por vezes, no confronto acerca do legado de Sócrates que deveria ser preservado (3), realizando cada passo sem perder de vista a figura do *Sócrates histórico*, resta-nos ainda uma questão: de que maneira se poderia mostrar a existência de uma *natureza socrática*<sup>95</sup> (*Socratic nature*) entre os temas e textos desses autores, para além do fato de trazerem o próprio Sócrates como *dramatis persona*? Se para Vilhena é preciso resolutamente indagar os textos naquilo que constitui sua *dupla função* de fonte de informação, ou seja, naquele pensamento que o autor parece reconstruir e na expressão mesma de seu próprio pensamento, não se poderia indagá-las com proveito caso não estivesse disponível ao investigador algo *evidente* ou *bastante certo* e *provável* que lhes fosse *externo* acerca de Sócrates, de que vimos precisar mesmo o cético Dorion. E não fora a condenação do filho de Sofronisco o *fato* que encontramos como sendo externo às fontes, em relação a que todas se referenciam em última análise, direta ou indiretamente?

O próprio Vilhena se mostrou, de certo modo, incapaz de encontrar algo comum em relação à *natureza socrática* dos diálogos platônicos, objeto final de seu longo estudo, senão alegando certa admiração que teve Platão por seu mestre<sup>96</sup>. Que isto é um fato, não se

---

<sup>94</sup> É no final de uma consideração hermenêutica de cada uma das fontes – no modo de compreendê-las como desejava Dorion em (1), sem eliminar, no entanto, a referência *historicamente condicionada* a Sócrates e aos demais socráticos – que se poderá avançar aos passos (2) e (3) do método de Dorion, como avaliamos acima.

<sup>95</sup> Cf. MONTUORI: *The Socratic Problem*, p. 417.

<sup>96</sup> Cf. VILHENA, *Socrate et la Légende Platonicienne*, p. 179-183 ; 219-222. A crítica que fez MONTUORI a esta tese em *The Socratic Problem*, p. 317, não o dispensou de reconhecer, na obra de Vilhena, a primeira tentativa de “to provide a solution for the Socratic problem not based on the traditional formulation of the Schleiermacher type”.

poderia dele partir a fim de construir os elementos da própria noção de *natureza socrática*, já que, no parecer de Montuori (*The Socratic Problem*, 1992, p. 417),

A transferência do problema do Sócrates histórico para o território histórico do socratismo, ainda que abandone o acordo entre as fontes para se concentrar na busca de 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.

Em seu trabalho sobre a comédia de Aristófanes, apesar de publicado postumamente com inúmeras imprecisões argumentativas e clara falta de uma estrutura geral, não pôde Vilhena senão concluir: “*o testemunho de Platão é a chave do de Aristófanes*”<sup>97</sup>. Mas qual a chave para os demais testemunhos? A ausência de um fundamento histórico para se estabelecer a *Socratic nature* dos variados e contraditórios testemunhos sobre Sócrates, sem restringi-lo apenas a Platão, nos move a reconhecer que, para ser possível uma análise da *filosofia* socrática, faz-se preciso encontrar um critério capaz de restaurá-los como fontes comuns do socratismo que ressoam – e essa chave está, para o scholar italiano, diferente do scholar português sem contradizer-lhe de veras, no fato da condenação de Sócrates. É tendo em vista a certeza e as implicações desse fato que Montuori dirá (1992, p. 417):

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.

A referência última ao fato da morte de Sócrates oferece, nos termos de Montuori, uma “*holistic solution*” para o problema da lida com as fontes do socratismo. Se, como dizia Diógenes de Apolônia, é bom que no começo de toda exposição tome-se seu princípio ou ponto de partida de maneira indiscutível<sup>98</sup>, não se poderia alcançar maior segurança no trato com o fenômeno do socratismo, para além da variedade de uma literatura que o torna evidente, senão partindo-se daquele fato mesmo pelo qual é possível reconstruir, de modo imaginário, o contexto que dá o pretexto dos textos que avançam, contra e a favor do nome de Sócrates, condenações e apologias.

O que é mais interessante neste modo de se colocar a meta do investigador é que, tal como aventamos, a interpretação do fundamento histórico das diversas fontes, à medida que

<sup>97</sup> VILHENA, Platão, Aristófanes e o Sócrates Histórico, Apêndice A, p. 110

<sup>98</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, IX, 57. Cf. KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, XVI, p. 460.

descobrimos por que Sócrates foi condenado, “iremos também ser capazes de conhecer aquilo que Sócrates o filósofo, que fez a si mesmo passível dessa condenação, na verdade pensou” (1992, p. 418). E este é o ponto mais importante. Antes de se tomar como *reprise* das soluções apresentadas para o problema, o fato de sua morte se impõe, no entender de Montuori, como a única solução possível para o estado presente da questão. E aqui, antes de negá-la, percebemos nela o estabelecimento mesmo do fundamento para o método que Vilhena já havia bem resumido, e que utilizou no estudo sobre a comédia citado acima.

Mas é possível uma análise dos testemunhos socráticos restringindo-se tão-somente ao recurso à morte de Sócrates, como o quer Montuori e do qual Dorion não escapa? Uma primeira e certamente a mais significativa das fontes não parece aqui se encaixar bem com o proposto – o que tem a ver a comédia de Aristófanes com a morte de Sócrates, posto que foi encenada vinte e quatro anos antes de sua morte? Se os socráticos estão criando e recriando sua própria experiência com a figura de Sócrates a partir da injustiça daquela sua condenação, que dizer do poeta cômico, aparentemente à parte dessa demanda literária?

### CAPÍTULO III

#### Aristófanes como fonte: o objeto deste trabalho

*Convencidos de que o riso tem significado e alcance sociais, de que a comicidade exprime acima de tudo certa inadaptação particular da pessoa à sociedade, de que não há comicidade fora do homem, é o homem, é o caráter que visamos em primeiro lugar.*  
Bergson, *O riso*.

#### §15. A comédia e sua condição de base para a investigação socrática

Fica claro que há pelo menos uma fonte das que nos sobraram que tem, por sua própria existência, caráter à parte do conjunto dos demais testemunhos ditos efetivamente *socráticos*. É em *Nuvens* (423 a.C.) que se percebe um certo mestre de discursos, a ensinar cosmologia e gramática, intensamente preocupado com as ideias falsas que as pessoas alimentam sobre os deuses e os aspectos do *lógos*, mas que muito pouco tem a ver com a *pólis* e seus problemas em meio à guerra, quase nada com as consequências políticas de seu ensino. A imagem do sábio distraído, que devia ter sido objeto de recorrente chacota na boca do homem comum, conservada naquela historietta de Tales e a mulher Trácia, sobe aos palcos mais uma vez, agora na pessoa de Sócrates<sup>99</sup>. Não seria de estranhar quão distante os estudiosos modernos da figura de Sócrates deixaram a caricatura de Aristófanes, quer fosse alegando o ridículo do traçado apresentado, quer por se entender o desenho final como uma espécie de composição de muitas figuras, que nada teria a ver com o Sócrates conhecido através de Platão e Xenofonte.

Mas como *nada teria a ver*? Que espécie de desprezo se justificaria aqui? Não é em Platão mesmo que vemos se apresentar a comédia como um engano que irá culminar na sua condenação pela *pólis*? Não é, por isso, o Sócrates de *Apologia* o filósofo que se preocupa em desfazer a imagem que lhe ficou, principalmente, desde *Nuvens* como sendo um dentre os investigadores da *phýsis*, como Anaxágoras e Diógenes de Apolônia, e sofistas à moda de Górgias e Pródico? Embora Platão esteja denunciando a comédia pelos seus efeitos sobre a formação dos juízes de 399 a.C., quando eles eram ainda muito jovens, não está com isso o autor de *Apologia* provocando-nos a uma consideração devida do papel da poesia cômica na construção do imaginário ateniense acerca da *práxis* socrática? E o que se

---

<sup>99</sup> Parece bastante provável que o tipo do homem *intelectual* tenha tido vaga cativa entre as invectivas dos poetas cômicos; cf. IMPERIO, *La figura dell'intellettualle nella commedia greca*, p. 46

pode dizer das opiniões expressas no *Banquete* de Xenofonte, cuja data dramática é de dois anos depois de *Nuvens*, que indiscutivelmente ratificam a caricatura de Aristófanes (VI, 6-10)? Nesse caso, como poderia Aristófanes ser tão bem sucedido na caracterização que fez, a ponto de provocar a se pronunciarem sobre o caso os que o defendiam, se a personagem que pôs em cena nada tivesse a ver com Sócrates? No parecer de Aristóteles na *Poética*, é próprio à comédia representar os homens *inferiores à realidade* – e não há *realidade* na produção de sua *inferioridade*?

Como vimos, o *problema de Sócrates*, que diz respeito à lida com as fontes que dele dispomos, nos deixou frente a uma discussão acerca do caráter histórico ou ficcional dos *logoi sokratikoi*, no que vimos pesar, para uma adequada consideração dos testemunhos, que não se chegue a tomá-los nem completamente sob a ótica ficcional, nem plenamente dotados de uma intenção histórica, de maneira que o esforço esteja em conseguir distinguir não ficção de realidade, mas em poder encarar o que é dito *tendo em vista um fato comum ao qual fazem referência*. Neste caso, é por meio de Platão que Aristófanes se insere entre os influxos da condenação de Sócrates, como sendo dela co-responsável ao lado dos que lhe acusam contemporaneamente. Se isto é ou não válido para nós, num primeiro momento, cabe apenas perceber que a existência da caricatura de Sócrates nos oferece uma resposta absolutamente significativa quanto ao problema de suas fontes: ela é a representação tanto de um período da vida do filósofo a que Platão e Xenofonte não poderiam ter conhecido, quanto faz ressoar, antes dos socráticos, elementos que chegam ou não a ser encontrados na literatura socrática posterior, o que nos possibilita, quanto a uma compreensão adequada da *filosofia* de Sócrates, indícios deveras profícuos e irrecusáveis.

Ainda assim, o comediógrafo propõe mais. Não é ele o único testemunho de que dispomos que se ausenta da classificação de *logos sokráticos*? Se para Havelock, Dorion e Kahn, como vimos, os discursos sobre Sócrates não passam de ficção literária, tais autores não negariam, como não o negou Dorion, que o gênero cômico não poderia sobreviver sem uma referência constante, embora caricatural, ao que se poderia constatar na realidade pelo espectador<sup>100</sup>. É a necessidade de referência àquilo que o homem comum poderia constatar na *realidade*, e que havia sido comicamente *distorcido*, o que aos olhos de Platão produziu o influxo da comédia sobre a condenação de Sócrates.

---

<sup>100</sup> DORION, *Compreender Sócrates*, p. 31

Dada então essa necessária referência histórica a Sócrates pela poesia cômica, se a postura cética se recusa a aceitar que haja nos *lógoi* indícios de evidência de historicidade acerca de Sócrates, o que não concordamos absolutamente, não seria possível negá-la de igual forma à comédia. Se a literatura socrática veio a se realizar em resposta apologética aos traços burlescos e ridículos com os quais Sócrates foi levado à cena por Aristófanes, como também diz o cético canadense<sup>101</sup>, então se pode dizer estar de acordo que o estudo de *Nuvens* constitui o primeiro passo para se entender o socratismo.

#### §16. Dover e o descrédito com relação à caricatura de Sócrates

Se prestarmos atenção ao modo pelo qual Dorion expõe as duas possibilidades de leitura de Aristófanes como fonte – uma que parte das opiniões de Dover (*Aristophanes: Clouds*, 1968), outra que encontra sua força mais sugestiva no artigo recente de Vander Waerdt (*Socrates in the Clouds*, 1994) – iremos perceber que ambas procuram respostas para a questão que se poderia dizer ser, antes de tudo, fruto do então *problema socrático*: por que há contradição entre o Sócrates encontrado em Aristófanes e aquele que nos faz ver Platão e Xenofonte? A esta pergunta, poderíamos contrapor: há realmente uma *contradição* entre o Sócrates *cômico* e o Sócrates *socrático*? Se a primeira questão sinaliza certa busca por identificar os pontos divergentes entre os respectivos testemunhos, a outra procede realizando o exato inverso. Mas então, qual perspectiva estaria mais próxima da verdade sobre Sócrates? Esta é uma pergunta à qual Dorion certamente não pretendeu dar resposta, porque para ele não faz sentido perguntar pelo *Sócrates histórico*. Por este motivo, sua avaliação do Sócrates de Aristófanes, e da problemática envolvendo sua figura na peça *Nuvens*, não pôde dar-se por encerrada, ainda que tenha oferecido, ao final, aquilo que se poderia ter como a *evidência mais forte* sobre o verdadeiro caráter da persona de Sócrates na comédia aristofânica. E qual seria esta evidência? Deixemos falar Dorion<sup>102</sup>:

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*.

<sup>101</sup> DORION, *Compreender Sócrates*, p. 32.

<sup>102</sup> DORION, *Compreender Sócrates*, p. 32

Ficamos aqui com uma suspeita: se este *efeito devastador* que a persona cômica de Sócrates provocou à época e anos depois está fora de dúvida, não é ele o critério para se estabelecer a historicidade do Sócrates de Aristófanes, como dissemos? Não poderíamos, a partir do que sintetizou o *scholar* canadense, deduzir que as causas desse efeito devastador foram exatamente uma referência tão precisa quanto sugestiva a Sócrates? Como Dorion poderia dizer não ser capaz de dar por resolvida a questão sobre o Sócrates de Aristófanes, se tanto esta sua evidência, quanto aquela outra sobre o caráter histórico de toda comédia, citada acima, nos fazem ver que não deveríamos concluir senão pela possibilidade histórica da persona caricatural do filósofo? É por não estar interessado em estabelecer certezas sobre o *Sócrates histórico* que as palavras de Dorion permitem escapar uma resposta a esta contradição que ele mesmo faz emergir.

Interessa, sobretudo, investigar que possibilidades a caricatura cômica de Sócrates nos permite para estabelecermos pontos seguros ao que se poderia dizer ser sua *filosofia*. Se os *lógoi sokratikoí* tiveram sua origem bastante provável enquanto resposta às acusações que se fizeram contra Sócrates, é interessante notar como Platão e também Xenofonte não se restringiram aos termos da *graphé* que condenou o mestre, nem aos panfletos da época que ratificavam o veredicto, mas fizeram questão de remontar à comédia: a *kategoría* que a peça de Aristófanes lhe faz, e que se aproxima curiosamente daquela outra que o havia condenado em 399, parece ser a fonte comum dos equívocos que se veio a produzir sobre a figura de Sócrates. É com base nestes equívocos que as duas hipóteses mencionadas para a leitura da persona de Sócrates na comédia estão fundamentadas. Vejamos de que maneira.

A percepção que Dover sustenta sobre o personagem de Sócrates em *Nuvens* é a de que este traduz uma espécie de *tipo*, no caso o do sofista ou do intelectual, em vez de uma figura histórica real: Sócrates na comédia seria certo compósito de variadas tendências intelectuais perceptíveis à época, cujo intuito perfazia o pôr em cena exatamente aquele que era o único representante ateniense de tais novidades. Em seu estudo da obra aristofânica, Dover chega a mencionar duas possibilidades de leitura da persona de Sócrates<sup>103</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 da qual se absteve já ao tempo de Platão e

---

<sup>103</sup> DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 116-120

Xenofonte; a segunda, que ele adota como opinião “*não particularmente difícil*” de provar, em que Sócrates é percebido como “*o paradigma do sofista*”, no que o ataque cômico é entendido contra um gênero, o dos “*parasitas intelectuais dependentes do patronato*”. Ao adotar a segunda como mais plausível, deve-se evitar a primeira leitura, pois se a passagem do *Fédon* (96a-100e), que serve de fundamento ao tipo de leitura biográfica de Sócrates, mostra sobre ele o que teria sido sua rejeição às teorias mecanicistas, tentar extrair dela 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*”.

No entanto, cabe perguntar: deveríamos negar um desenvolvimento intelectual para o *Sócrates histórico*, como a passagem sobre um seu interesse inicial pelo estudo da *phýsis* no *Fédon* (T24) parece sugerir, apenas porque assumi-lo é ressaltar uma contradição no próprio Platão? Mas por que não haveria distintas visões de Sócrates no próprio Platão? Já não poucas vezes se traçou diferenças relevantes entre os “Sócrates” presentes na obra platônica – em que pese, neste sentido, a clássica distinção entre os “dois Sócrates” operada por Vlastos em seu livro mais influente<sup>104</sup>. Isto não significa dizer que de fato possamos estatuir uma contradição na obra platônica acerca de seu mestre, mas que esta possibilidade não poderia ser negada. Ou ainda: por que a contradição não exprimiria a representação da mudança de perspectiva, senão do *Sócrates histórico*, do próprio Platão em relação ao seu mestre, como pode se depreender de certa leitura dos *Diálogos*, como a que vimos Taylor defender (§10)?

Pode-se mesmo indagar: há uma contradição entre os passos indicados por Dover? Avaliemos. Sócrates, na *Apologia*, 19c, refere-se ao suposto saber acerca de “*assuntos em que eu não sou nem muito nem pouco entendido*” (ὄν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν περὶ ἐπαίῳ) como sendo algo de que ele não fala com desprezo, mas como um saber cujo possuidor, se há algum, não seria ele. Antes de contradizer esta constatação, o Sócrates do *Fédon* (96a-99e) parece oferecer, na passagem indicada por Dover, certa explicação de por que ele não se habilitou enquanto possuidor deste tipo de *investigação sobre as coisas da phýsis* (περὶ φύσεως ἱστορίαν), mas se ateuve ao que, nas palavras do *Fédon*, poderíamos chamar de *segundo roteiro de navegação para a investigação das causas* (τὸν δεύτερον

<sup>104</sup> VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 45ss.

πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν). Por não haver encontrado uma certeza em que não mais estivesse em causa o simples falatório sobre as coisas divinas, por vezes contraditório entre si, mas tivesse obtido, de Anaxágoras<sup>105</sup>, uma razão possível que as explicasse sob o ponto de vista do *melhor*, Sócrates inicia sua investigação não mais direcionado às coisas celestes: “*pareceu-me aconselhável acolher-me ao discurso, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas*” (ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν – traduções de Nunes)<sup>106</sup>.

Que motivos teria Platão – diante desta preocupação em fazer referenciar à comédia uma *diabolé* contra Sócrates, essência última da *graphé* – para atribuir poder difamatório à peça de Aristófanes, se não houvesse nada nela que pudesse ser atribuível a Sócrates? Não é próprio da comédia realizar invectivas pessoais? O efeito que *Nuvens* provocou, segundo Platão, não parece dizer respeito tão-somente ao uso indevido do nome de Sócrates para gracejos e burlas diversas: quando Platão representa Sócrates frente ao júri alegando razões para se defender de *antigos acusadores*, seu discurso faz marcar não uma impropriedade da *sophía* a ele atribuída, mas um exagero que se constata marcante aos olhos da audiência. E não é próprio da comédia esse exagero? Nesse caso, poderia ser que, se tomamos o *Fédon* em consideração, aquele naturalismo conferido por Aristófanes a Sócrates fosse algo que fizesse parte de sua prática inicial, depois abandonada. Em nenhum dos casos parece haver propriamente *contradição* em Platão.

#### §17. Crítica ao descrédito de Dover: Waerdt e *Nuvens*

Se não teríamos razões para evitar a suspeita que nos leva a entender Sócrates em Aristófanes como dizendo respeito ao *Sócrates histórico*, por não haver contradição nos passos suscitados por Dover, então deveria ser possível encontrar algo de propriamente socrático em meio à burla cômica do filósofo. Evidentemente, não é porque falha a tese que Dover apresenta que está provada a tese contrária – o que faço é seguir a ideia do próprio Dover, que apresentava a situação do testemunho de Aristófanes como tecida na oposição entre assumir a veracidade do que o poeta põe em cena, ou negar-lhe quaisquer ares de uma referência ao Sócrates que conhecemos pelos socráticos. De fato, Burnet (*Tales to Plato*,

<sup>105</sup> A referência a Anaxágoras é importante tanto na passagem da *Apologia*, quanto no relato do *Fédon*.

<sup>106</sup> Para uma análise sucinta e precisa das passagens da *Apologia* e do *Fédon*, ver SALLIS, *Being and Logos*, p. 34-43

1953, p. 126-192) havia assim também determinado as duas interpretações possíveis em *Nuvens*: aquela que toma as afirmações da comédia como não oferecendo referências *de fato*, e a que aceita que tais afirmações sejam *de fato*. Ambas têm razão: se as referências plenamente *de fato* não são, por assim dizer, *cômicas*, eliminar qualquer referência à realidade é igualmente impossibilitar o riso. O que interessa, 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).

Em Burnet e Taylor se encontram os primeiros e mais interessantes estudos acerca da figura de Sócrates no século passado, particularmente sobre o Sócrates na comédia. É com base nas análises dos dois escoceses que se levantaram investigações de peso dentro da problemática das fontes para a compreensão do socratismo, dos quais podemos destacar o trabalho de Winspear (*Who was Socrates?*, 1939), cujo valor ainda não foi devidamente reconhecido entre os estudos socráticos, e o de Vilhena, já citado, que intentam desenvolver a perspectiva iniciada pelos escoceses, não sem terem pela frente muitos que tomaram a posição contrária, bastante próximos da postura cética analisada. Com efeito, o trabalho de Vander Waerdt (*Socrates in the Clouds*, 1994) se situa na linha dos estudos iniciados por Burnet-Taylor, e em razão da própria tematização que faz acerca daquilo que já se alcançou em termos de análise da comédia para a questão das fontes socráticas, podemos seguir seus dados e sua argumentação, a ver o que podemos descobrir sobre a *filosofia* de Sócrates que esteja ali em meio à burla de Aristófanes.

Para o investigador americano, a problemática do Sócrates aristofânico precisa ser resolvida pela sua relação com as demais fontes, renunciando, todavia, ao princípio cético que elimina o *Sócrates histórico* da discussão, bem como a percepção que Dover fez por disseminar, de uma caricatura contra um tipo muito mais que contra um indivíduo. Ao trazer uma contextualização das opiniões de Dover, que não são originais, Waerdt procura fazer ver, pelos argumentos dos que haviam se voltado contra estas opiniões, antes e depois

de Dover, que a possibilidade do *Sócrates histórico* está dada a todo que quer compreender a extensão do movimento socrático, a partir sobretudo da sua resposta aos traços burlescos encenados pela comédia (1994, p. 50-51). O autor parte para a recusa da persona cômica do filósofo como um compósito, ao lado de nomes como Strauss (*Socrates and Aristophanes*, 1966), Havelock (*The Self Socratic as it is parodied in Aristophanes' Clouds*, 1972) e ainda Nussbaum (*Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom*, 1981), e o faz a partir mesmo do efeito cômico que Dorion já havia apontado: “foi o retrato de Aristófanes que ocupou mais tarde a atenção dos socráticos”.

A primeira evidência que Waerdt levanta a seu 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 nos *Sokratikoi Logoi*” (1994, p. 52). É bem verdade que Sócrates subiu ao palco outras vezes em Atenas, como nas peças dos comediógrafos Êupolis e Cálías, mas elas provavelmente datam posteriores à caricatura de Aristófanes. Houve ainda, no mesmo ano de *Nuvenus*, a peça de Amípsias, *Conno*, que obteve melhor premiação que a comédia do Pensatório, mas da qual não podemos senão inferir certas familiaridades com a descrição do *trópos* de Sócrates em Aristófanes, nada que se apresentasse no fim similar a um tipo<sup>107</sup>.

Há ainda uma segunda evidência. Sócrates não expressa, em *Nuvenus*, o tipo sofístico porque ele se distingue dos seus contemporâneos: devido a (a) seus maneirismos pessoais, (b) 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 (1994, p. 57). Veremos mais à frente (§27) que está sobretudo em (b) a distinção mais evidente entre Sócrates e a sofística, e a partir dela podemos deduzir as demais. Se não é então a sofística o interesse maior da caricatura feita pelo poeta em *Nuvenus*, então contra o que ela se voltou? Contra, argumenta Waerdt (1994, p. 57), uma versão particular da sofística praticada por Sócrates, e aqueles seus impactos sobre a *pólis*: se o poeta obteve resultado em sua crítica, não junto ao público mas em relação aos discípulos de Sócrates, é porque “ele o deve ter retratado de um modo *plausivelmente específico*”. Já que os socráticos, ao invés de negarem a caricatura cômica

---

<sup>107</sup> VANDER WAERDT, *The Socratic Movement*, p. 55. Ver ainda o fragmento de Amípsias, em DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, II, 5, 28. Outros fragmentos das comédias são analisados em seguida, sobretudo no que diz respeito ao tipo do sofista, § 27.

como falsa em absoluto, teceram reflexões que explicitaram qual para eles era de fato a *filosofia* praticada por Sócrates, então há boas razões para acreditarmos que o retrato aristofânico pôs efetivamente em cena certos aspectos do *Sócrates histórico*<sup>108</sup>.

Se a opinião de Aristófanes como tendo provocado à resposta os socráticos, Platão e Xenofonte sobretudo, não fora negada mesmo por quem se posicionou ceticamente em relação ao *Sócrates histórico*, então não pode ser outro o critério que nos permite aferir qual é de fato a ressonância histórica devida ao Sócrates cômico. A maior comicidade neste caso se traduz pela lamentável percepção de que a importância que o Sócrates de Aristófanes teve para os socráticos não condiz com o pouco valor que a tradição moderna de estudos do socratismo atribuiu ao texto de *Nuvens*. Sendo assim, o efeito da encenação aristofânica decorre daquele ataque individualizado à figura de Sócrates, e por essa razão não é possível concebê-la como tipo ou compósito, a partir do qual não faria sentido falar propriamente de Sócrates, como fizeram os socráticos, mas tão-somente de um equívoco na relação nome-pessoa: “*as interpretações modernas situaram-se insuficientemente em relação à extensiva atenção filosófica que Xenofonte e Platão devotaram em refutar a representação de Aristófanes*” (1994, p. 56).

Recapitulando aquela alegação de Dover, que especifica a não aceitação da hipótese de se perceber *Nuvens* como dizendo respeito a um período inicial da biografia de Sócrates; e como vimos tanto Platão quanto Xenofonte referirem-se a esta fase da vida de Sócrates como algo que pode ser tomado com alguma razoabilidade enquanto pertencente à sua biografia intelectual e, portanto, não encerrando na contradição insolúvel entre o Sócrates *cômico* e o *socrático* que Dover supunha – sobra-nos a questão derradeira, que no âmbito das investigações traçadas até aqui parece encontrar a maior das dificuldades: que nos pode dizer Aristófanes sobre a atividade de Sócrates?

Chegamos então ao interesse principal que o Sócrates cômico poderia nos despertar: Qual é de fato a *filosofia* praticada por Sócrates em *Nuvens*, que se estabelece como objeto da paródia crítica de Aristófanes? É bem verdade que há muitas camadas de interpretação do argumento da peça, sobretudo pela diferenciação cênica, naturalmente intencional, entre

---

<sup>108</sup> “*Aristophanes, critics all concede, cannot have been thoroughly ignorant about Socrates. He must have known that his parody could not succeed unless the figure presented was recognizable to his audience as Socrates*”; cf. NUSSBAUM, *Aristophanes and Socrates*, p. 48. Ver ainda KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 111

(1) aquilo que Estrepsíades pensa sobre os habitantes da casa de Sócrates, (2) aquilo que um dos habitantes lhe apresenta como sendo o *Pensatório*, e por fim (3) o que poderíamos dizer ser propriamente a visão de Sócrates. Esta distinção ganha importância na medida em que os traços característicos de (1) e (2) são quase sempre tomados enquanto relativos a Sócrates, acima de tudo pelos *scholars* modernos na esteira de Dover (1994, p. 60), quando na verdade o jogo dramático quer mostrar, de modo *dramático*, o quanto há de confusão e de má compreensão em relação ao que Sócrates efetivamente praticava. A grande questão que o comediógrafo parece levantar contra Sócrates, na economia geral da peça que nos legou, é uma crítica ao tipo de ensino de que se valia o filósofo, e que pela possibilidade de ser mal compreendido, era uma arma letal contra si mesmo.

Mas há ainda um outro ponto fundamental, levantado por Nussbaum no seu artigo, e que acrescenta um aspecto para sua leitura de *Nuvens*. O método do mestre de Estrepsíades, ainda que em muitos pontos similar àquele retratado por Platão e Xenofonte, parece trazer uma crítica de fundo, por parte do poeta, ao tipo de imoralidade, ou de amoralidade, latente no que diz respeito às suas implicações para a educação<sup>109</sup>. E aqui, ao que parece, o poeta é seguido pelos socráticos, por Platão, sobretudo: Sócrates é pintado, enquanto crítico do modelo antigo de educação, como em *Nuvens* e no diálogo *Protágoras* de Platão, mas nada oferecia em termos de conselhos morais positivos (1981, p. 73). A famosa *consciência de si* da *filosofia* de Sócrates, que encontra ressonância já em *Nuvens*, como veremos, não se mostraria senão como um *intelectualismo exagerado*, que leva seus alunos a desmerecerem os que não possuem aptidão discursiva, um saber refletido, e que em Platão se realiza de modo positivo pelo *hedonismo* que reverbera qualquer coisa de muito próximo ao aventado pelo *Discurso Injusto* (1981, p. 70-1). Embora seja deveras apressado para sabermos ou não se esta avaliação é possível, o ponto importante aqui está naquela possibilidade, também encontrada em Waerdt, de ser inevitável aproximarmos a caricatura de Sócrates do retrato dos demais socráticos.

Para podermos avaliar em que medida Aristófanes contribuiu com o retrato que fez da filosofia de Sócrates, não se pode então tomar a sua caricatura como dizendo respeito a um compósito de figuras de intelectuais comuns à época – pois, no dizer de Nussbaum, “é

---

<sup>109</sup> Isso porque, diz NUSSBAUM, “in the case of the *Clouds* the key will be to focus on the issue of moral education and the opposition, on this issue, between a traditional and an expert-centered conception”; *Aristophanes and Socrates*, p. 50

*óbvio que o Sócrates da peça não tem a aparência e o modo comumente atribuídos a intelectuais e sofistas”* (1981, p. 72). E suas evidências são, além daquelas três citadas por Waerdt, outras três vinculadas ao *conteúdo* do ensino socrático: (d) há uma analogia entre o processo de educação e as iniciações religiosas; (e) a consciência de si e a fascinação pelo poder do pensamento que ela implicaria; e, por fim, (f) o conteúdo propriamente do ensino, um tipo de ênfase na questão do *lógos* e da reflexão sobre a *psykhé* que o faz distinto tanto da *physiología* quanto da *sofística* (1981, p. 72-75). Se esses traços denotam o Sócrates aristofânico em particular, próprio da invectiva cômica, a busca por melhor compreendê-lo nos parece a iniciativa primeira de toda investigação sobre a *filosofia* de Sócrates.

§18. É bastante claro que, com essas poucas indicações, saímos do campo que dizia respeito àquela problemática na lida com as fontes do socratismo para adentrarmos nesta outra, acerca do caráter de Aristófanes como fonte desejável para nosso conhecimento da *filosofia* de Sócrates. Coube, neste primeiro momento, trazer a relevância de uma posição deveras imprescindível para todo estudo que se faça da comédia no interior do problema *de Sócrates*, qual seja, a de mostrar em que medida nos parece importante tomar a persona que sobe aos palcos em 423, sob a pena de Aristófanes, como dizendo respeito à figura de um tal Sócrates que morreu em 399 e que veio a se tornar igualmente personagem de uma dada literatura que se mistura com o próprio exercício da *filosofia*. Não é um tipo de intelectual, mas os traços que particularizam Sócrates, que o poeta reproduz em sua *invectiva graciosa*.

Mas contra o que propriamente Aristófanes havia se voltado na pessoa de Sócrates? Não é difícil encontrar quem defenda a amizade entre os dois, como Strauss, a partir do que se vê retratado por Platão em *Banquete*<sup>110</sup>, no que a caricatura não teria senão um efeito de conselho amigável com relação aos perigos a que estava sujeito. Nem que o recurso cômico do poeta estivesse dirigido contra a personalidade atraente, porém perigosa de Sócrates, já que, para Nussbaum, ela deixava evidente o irresistível de seu imoralismo<sup>111</sup>. Quais seriam, no fundo, as razões para a crítica de Aristófanes ao *filósofo*?

É neste ponto que precisamos iniciar a metodologia anunciada por Vilhena, a fim de vermos: (i) a atividade de Aristófanes como poeta e sua compreensão das novidades e das

<sup>110</sup> Cf. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 5

<sup>111</sup> NUSSBAUM, *Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom*, p. 79

implicações políticas que lhes seguiam; e (ii) sua caracterização de Sócrates, em *Nuvens* principalmente, como expressão desse quadro de novidades, quer negativas quer positivas. A figura do *filósofo* que dessa análise emergirá, acreditamos, lançará luz sobre as posições de Platão, sobretudo em sua *Apologia* – uma luz para a qual se oferece todo o pensamento essencialmente socrático, como uma mãe oferece seu filho à vida – Se esta vida é a melhor? Aqui se concentra toda a força da atividade chamada de *filosofia*.

## ATO II

### Sócrates pela comédia de Aristófanes

## CAPÍTULO I

### Aristófanes e a Comédia<sup>112</sup>

“Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, aprendei – a rir!”  
Nietzsche, Assim falou Zarathustra.

Para entendermos o quadro traçado por Aristófanes em *Nuvens*, acerca do tipo de homem dedicado ao estudo, ao saber e ao ensino, e em que medida sua caricatura pode ser um contributo para a interpretação de Sócrates e de sua *filosofia*, no que aqui nos interessa, é preciso antes averiguar como o poeta compreendeu sua função e de sua poesia na *pólis* e que tipo de *serviço*, se podemos assim dizer, prestou em anunciar e denunciar os caracteres dos tipos por ele “acusados” como perigosos para Atenas. É preciso, nesse caso, entender o modo da criação poética de Aristófanes, a partir de seus enredos e de suas personagens, para que a caricatura de Sócrates, enquanto caricatura, se torne tão verossímil quanto deve ter sido aos seus olhos.

Na verdade, costumava-se tomar Aristófanes enquanto partidário da educação antiga e dos valores tradicionais, cuja invectiva havia se voltado contra as novidades corruptoras a enxamear a Atenas contemporânea. Foi pensando desse modo que nosso Carpeaux fez por chamar-lhe *conservador*, para quem *seu ideal é a identificação de Estado e Religião, como em Ésquilo; de corpo e espírito, como em Píndaro. Odeia o espiritualista Sócrates e o individualista Eurípides*<sup>113</sup>. Mas há aqui uma impropriedade, que Dover já havia sinalizado, pois que o termo *conservador* é deveras moderno para figurar como perfil do comediógrafo ateniense, além do fato de que seu ponto de vista em relação aos deuses é tradicionalmente

<sup>112</sup> As traduções do grego utilizadas nesse capítulo fazem parte da referência ARISTÓFANES, 2006b e 2010, com poucas modificações.

<sup>113</sup> CARPEAUX, *História da Literatura Ocidental*, Vol.1, p. 58. Veremos que essa afirmação é temerária, no que também diz respeito a Sócrates e Eurípides como alvos do “ódio” aristofânico.

tido como *ímpio*, enquanto se prestava a ridicularizá-los em muitas de suas comédias. Mas tanto *impiedade* quanto *conservadorismo* são termos que mais obscurecem que iluminam um bom entendimento da poética cômica. Por esse motivo, Dover fez questão de sinalizar: “*certa contradição na visão tradicional de Aristófanes como simultaneamente conservador e ímpio*” só chega a ser resolvida se conjugamos sua visão religiosa com a sua perspectiva política<sup>114</sup>.

Não é despropositada ainda a questão sobre que tipo de educação é dito Aristófanes ter defendido, quando pelo conflito entre a antiga e a nova educação em *Nuvens* vemos o próprio poeta declarar-se um exímio *criador de novas ideias* em sua arte (*ἀλλ' αἰεὶ καινὰς ἰδέας ἐσφέρων σοφίζομαι, οὐδὲν ἀλλήλαισιν ὁμοίας καὶ πάσας δεξιᾶς*; v. 546-7), ao mesmo tempo em que pontua a sensatez que deve acompanhar essas novidades (ver §34). Sabe-se que as novidades a que alude o poeta eram frutos do tipo de educação alardeado por aqueles estrangeiros visitantes em Atenas, autointitulados *sofistas*<sup>115</sup>, que muito influenciaram com seu saber o teatro. É bem verdade que a vitória de Ésquilo sobre Eurípides no *agôn* de *Rãs*, como marca Silva<sup>116</sup>, parece acentuar uma consciência artística por parte do poeta a avaliar o resultado pedagógico produzido pela criação literária como o que no fim determina o valor da poesia e do seu criador. Essa avaliação, não se pode negar, era efeito do processo sofístico de reflexão teórica, que produzira no espectador, ou ao menos dele reivindicava, a dupla capacidade de *logismós* e *sképsis*, de *raciocínio* e de *observação* (*Rãs*, v. 973-74), no momento em que com a peça se entretinha. Mas se à maioria, desprovida dos meios para se valer do ensino custoso dos sofistas, não havia como desenvolver essa dupla capacidade crítica senão por meio do próprio teatro, como desvincular as novidades de um Protágoras ou um Pródico daquelas que os poetas haviam absorvido em sua arte, Aristófanes incluso?

Sendo assim, o que se está a dizer acerca de Aristófanes quando se lhe rotula de *conservador*, tornado em crítico mordaz da sofística e de seu poeta Eurípides, se o próprio comediógrafo é quase sempre reformador poético e hábil crítico literário, no melhor estilo sofístico? É mesmo uma provocação pensar, como fez Montuori, na impossibilidade de se entender um jovem, a pouco superado os vinte anos, como sendo de fato *conservador*. Não estaria o interesse do poeta em fazer ressaltar as novidades contemporâneas por um simples

---

<sup>114</sup> DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 33

<sup>115</sup> Sobre o tipo do sofista e suas características, ver §27.

<sup>116</sup> SILVA, *Ensaio sobre Aristófanes*, p. 26-27

contraste e oposição com o passado, muito antes que propagar um conservadorismo deveras inverossímil em sua idade<sup>117</sup>? Se a provocação não for legítima, e se ainda assim a insistência no caráter conservador da comédia quiser predominar, devemos perguntar então contra que tipo de novidades se voltou o poeta, e de que modo pensava *resgatar* os valores de antanho. A questão decisiva é: quais valores estão em jogo em ambos os casos? E para encerrar, no que nos interessa aqui propriamente: de que modo é Sócrates pintado como representante da nova vaga de intelectuais, sendo criticado e condenado em *Nuvenus*?

Há que se estabelecer uma visão de conjunto da poética de Aristófanes, para que nos seja possível perceber seus objetivos e suas intenções, a fim de podermos responder a tais questões. Caberia indagar, entretanto, se uma visão como essa seria possível. De fato, das 44 peças que lhe são atribuídas, temos 11 apenas, mas é o único de quem possuímos não só boas amostras do que foi a comédia antiga, mas também da transição para a comédia nova, de forma a permitir ao estudioso não apenas uma compreensão do Aristófanes poeta, mas da própria arte cômica que se executava nos palcos atenienses durante o V século e início do IV. Quer dizer, podemos, de modo razoável, tecer considerações gerais sobre sua *ética* e *estética*, por assim dizer, ou sobre a forma e a matéria de sua poesia, quiçá do fim que ele lhe atribuía.

O conjunto das investigações que se fizeram a respeito da perspectiva e da visão de mundo de Aristófanes não é de pouca monta. Vale dizer que será preciso adequar os nossos esforços, quer ao limite do estudo que lhes cabe, quer às impossibilidades mesmas que lhes são impostas. Se estas são devidas ao caráter extensivo dos estudos publicados nos idiomas mais diversos, que incorrem na incapacidade humana de dar conta de todos em um trabalho tão curto; aquele decorre, sobretudo, do objeto de nosso estudo, qual seja, a persona de Sócrates em *Nuvenus*. Nesse caso, será preciso caminhar ao lado de certas obras clássicas ou recentes, que me tenham sido acessíveis ou escolhidas para tanto, de modo a poder traçar as

---

<sup>117</sup>“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 a 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?”; MONTUORI, *Socrate tra Nuvole prime e Nuvole seconde*, in *The Socratic Problem*, p. 349.

linhas gerais da comédia aristofânica e em particular os meandros de sua caricatura do filho de Sofronisco.

Nesse sentido, e por uma questão metodológica, nosso trato com a comédia antiga, com a de Aristófanes acima de tudo, estará inevitavelmente em dívida com os estudos de Strauss (*Socrates and Aristophanes*, 1966), de Dover (*Aristophanic Comedy*, 1972) e de Bowie (*Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy*, 1993), no que diz respeito a uma visão geral do poeta e das peças, não sem lhes acrescentar aquelas valiosas informações de trabalhos como os de Reyes (*La Crítica en La Edad Ateniense*, 1941; *La Antigua Retórica* 1942), Adrados (*Fiesta, comedia y tragedia*, 1983; *Democracia y literatura*, 1997), de O'Regan (*Retic, Comedy and the Violence*, 1992), de Silva (*Ensaio sobre Aristófanes*, 2007) e de Freyberg (*Philosophy & Comedy*, 2008), além de obter no texto monográfico de Castiajo (*O teatro grego em contexto de representação*, 2012) e na reflexão sobre a comicidade de Bergson (*Le Rire*, 1889, lida na tradução brasileira *O riso*, 2007) notícias deveras frutíferas ao nosso intuito. Naturalmente, esse conjunto de trabalhos, de perspectivas e orientações metódicas inevitavelmente distintas, nos servirá como fontes de informações, avaliações filológicas ou sugestões de leituras, sem as quais não se poderia levar adiante um bom trabalho de Filosofia, como pretendido.

Nosso trajeto se define, sobretudo, pelo tema da educação: desejo mostrar – por uma rápida apreensão das duas primeiras peças que temos de Aristófanes: falo de *Acarnenses* e *Cavaleiros*; mas também de *Vespas*, encenada um ano após *Nuvens* – a maneira pela qual o poeta parece ter concebido sua poesia enquanto *uma forma de educar o povo*, entendendo-se por educar o que o coro de *Acarnenses* anunciou ser a função do poeta: *há de vos ensinar o bem* (τὰ βέλτιστα διδάσκων, v. 652). Assim aplicada à educação, a comédia nos oferece um repertório de valores e opiniões ligadas a isso que é tomado como o bem e o justo, sobretudo ao poder de dizê-los, no que a proposta cômica de educação torna-se, além de mostrar aos homens da antiga, os bons e justos, que é preciso aprender a falar como os novos, uma crítica às implicações políticas das novidades discursivas, se vinculadas a interesses mesquinhos. Se a *poética* que desponta apenas destas quatro peças está presente nas demais obras de Aristófanes, isso é algo para o qual tão-somente poderemos aludir, por nos faltar o espaço que seria merecido face às onze peças que nos sobraram do comediógrafo.

A leitura das peças segue aqui o mesmo tipo de aproximação que Strauss já havia utilizado, embora por um caminho inverso: enquanto o filósofo alemão pôs em toda a sua evidência os traços mais característicos da poética de Aristófanes pela análise inicial de *Nuvens*, indo buscar em seguida nas demais peças estes mesmos traços, a ver de que forma elas respondiam às perguntas deixadas na representação do Pensatório (1966, p. 53), cabemos incorrer antes numa apreensão das três comédias mais próximas a *Nuvens*, com intuito de identificarmos que tipo de intenções e mecanismos a poética de Aristófanes aventava à época. A identificação prévia de certos traços da arquitetura cômica, com relação ao enredo e às personagens, mostrarão o fundamento da leitura que faremos de *Nuvens* em seguida, embora não deixando de estar, em muitos pontos, em sintonia com a de Strauss, mas cuja perspectiva, no fim, se diferencia em um ponto fundamental: se o estudo de toda forma de testemunho que nos chegou acerca de Sócrates é importante porque são testemunhos acerca da origem da *filosofia política*, em contraposição à *filosofia* simplesmente (1966, p. 3-4), desejo mostrar que é a *filosofia* simplesmente que está aqui representada em Sócrates, em contraposição à poesia e à *sophía* que lhe antecedem. Mais ainda: é preciso perceber de que forma este trabalho de *crítica literária* é um momento oportuno e necessário antes de certas investigações *filosóficas*, como Sócrates pela voz de Platão havia sentido necessário quando se tratava de descobrir, na *República*, a maneira pela qual a justiça e a injustiça se originam na *pólis* (376d).

§19. Pois bem, se atentarmos às palavras pelas quais não poucas vezes Aristófanes apresentou o papel de sua atividade poética, vamos encontrar, marcadamente, para além de provocar simplesmente o riso, como é próprio ao gênero, uma sua força *educativa*, que ele fazia questão de estender enquanto dote funcional de toda poesia. Nas palavras que Bowie extraiu de Apte, o drama em geral, e a comédia em particular, são ambos “*entretenimento e educação*” (1993, p. 11). Era comum o grego educar-se pelo recurso à poesia homérica desde a mais tenra idade, e pode-se dizer que ao lado do poderio bélico de Atenas e de sua formação guerreira se desenvolviam seus valores éticos e estéticos, indissociáveis na épica, que se encontravam na raiz da formação devida ao *kalós k’agathós*<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> Para os aspectos da forma de educação antiga, sobretudo no que diz respeito ao papel da ginástica e da música, ver ROBERTS, *City of Socrates*, p. 97-111

O poeta cômico é ele próprio testemunha dessa educação. Em se tratando de poesia, a comédia, e antes dela a tragédia, não fazia senão referendar-se à tradição, sobretudo por via do mito e do ritual, no que tornava explícito o papel também eminentemente *paidêutico* da poesia que expunha nos palcos, naturalmente em consonância com os influxos políticos trazidos pela democracia, formando, na consideração de Adrados, “*uma poesia dirigida à totalidade do povo*”. Se a épica e a lírica tinham um alcance restrito, o teatro educava sem distinção a todos os presentes<sup>119</sup>. É, no entanto, em Aristófanes que se chega a constatar os primeiros exemplos de reflexão do teatro sobre a própria *poética* realizada em sua forma de educar, reflexão a que Jaeger chamou de uma *tomada de consciência* da comédia frente à tragédia, sua inspiradora<sup>120</sup>. Essa tomada de consciência, percebe-se, não se restringiu apenas ao fazer poético, mas também à situação política pela qual passava Atenas, suas contendas e seus dissabores. No fundo, a reflexão do poeta em face da situação da *pólis* fora a própria razão de ser de sua tomada de consciência em face de sua função como poeta.

Vejamos com mais vagar um exemplar da postura reflexiva em *Acarnenses*, a mais antiga das comédias que temos de Aristófanes. A peça gira em torno das mazelas da Guerra e da busca de um único ateniense, cujo nome nos diz muito<sup>121</sup>, pelo bom senso em assinar o acordo de paz com os Lacedemônios. A trégua é um *bom senso* porque fora determinação dos deuses, mas Aristófanes não nos diz por que o desejo dos deuses era paz e não guerra. Ainda assim, o povo não escutou os deuses, mas ouviu Dikaiópolis, não porque estivesse tomado de um desejo altruísta em promover o bem para a *pólis*, mas porque suas intenções não eram senão particulares em um sentido bastante preciso: se o assunto da paz é posto em *público*, em discussão na assembleia, por insistência sua, é porque lhe pareceu que “*seus prazeres privados não podiam ser obtidos exceto pelo benefício de toda a cidade*” (Strauss, 1966, p. 58). Mas o interesse privado, se revelará depois, está em conflito com a *pólis*, e a

---

<sup>119</sup> Cf. o passo em que ADRADOS tematiza a relação entre a poesia tradicional, épica e lírica, e as novas formas poéticas do teatro: “*Hay que distinguir, así, entre una transmisión de la antigua poesía y el nuevo pensamiento para las minorías y una poesía dirigida a la totalidad del pueblo. Esta poesía es el teatro: su introducción fue la gran novedad en el ambiente cultural de Atenas, fue o aspiró a ser la gran fuerza educativa. Puesto que se le enfrentaban, a partir de un momento, dos sectores: el de la filosofía y el de la retórica*”... “*Con el teatro, sobre todo con la tragedia, Atenas dispuso de una nueva poesía, creada ahora para los problemas de ahora, aunque los tratara por medio de paradigma mítico. Era una poesía para todos*”; *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, p. 63. Para uma consideração sobre quem formava esta audiência nos teatros, ver CASTIAJO, *O teatro grego em contexto de representação*, p. 127-139

<sup>120</sup> JAEGER, *Paideia*, p. 418.

<sup>121</sup> Optamos aqui por grafar o nome da personagem principal de *Acarnenses* na forma mais próxima ao termo grego, *Dikaiópolis*, a fim de destacar o importante significado que ele denota.

vontade dos deuses estará ao lado de Dikaiópolis, o *cidadão justo*. Nesse particular, teve razão Dover (1972, p. 88) em dizer que *Acarnenses* foi “*uma fantasia de um egoísmo total*” muito antes que uma tentativa de “*conselho político*”, porque aqui importa mostrar que é mais sensata a decisão de um homem que de toda a cidade. Faltavam em Atenas tais homens de senso.

Dikaiópolis, sem saída frente ao interesse, sobretudo privado, de quem se compraz com os campos de batalha, postula a si mesmo seu próprio interesse e bebe em trégua para voltar ao campo e à sua vida hedonista. Descoberto pelos anciãos de Maratona, o *cidadão justo* é forçado a defender seu interesse em brindar à paz com o inimigo, e para poder dar-se bem no *lógos*, vai à casa de Eurípidés lhe pedir os andrajos mendicantes que tanto havia o tragediógrafo posto em cena, como recurso para sensibilizar seus espectadores. Obtida a *persuasão* sobre os velhos *homens de ferro*, porque é de persuadir que se trata, a parte final da peça encerra em uma exaustiva encenação das benesses da paz, de um lado, frutos do retorno de Dikaiópolis à vida rural e à restituição do comércio com as cidades inimigas, e das mazelas da guerra, de outro – toda a cena pintada comicadamente com o requinte colorido daqueles mais desejáveis prazeres pessoais, cuja realização figura como o tema principal da peça<sup>122</sup>. Voltaremos a esse ponto, depois de identificado o interesse do poeta no interior da estrutura de *Acarnenses*.

Em dois momentos, Aristófanes como poeta se deixa revelar a partir da fala de suas personagens. No primeiro caso, Dikaiópolis havia inserido – depois da ajuda que Eurípidés lhe oferece a partir dos recursos teatrais mendicantes em auxílio ao discurso autodefensor, a exemplo do personagem central aqui parodiado de sua tragédia *Télefo* – certa referência à função da comédia e seu papel na *pólis*, a partir de tais palavras:

T4. μή μοι φθονήσητ' ἄνδρες οἱ θεώμενοι, εἰ πτωχὸς ὢν ἔπειτ' ἐν Ἀθηναίοις λέγειν μέλλω περὶ τῆς πόλεως, τρυγηδίαν ποιῶν. τὸ γὰρ δίκαιον οἶδε καὶ τρυγηδία. 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. (v. 498-501).

<sup>122</sup> Também BOWIE fez por lembrar-nos de que *a paz*, se tomada como tema principal da peça, obscurece um grande número de questões de importância central para o gênero da comédia, nas relações “*between state and individual, between city and deme, and between city and country*”; cf. *Aristophanes*, p. 18

O δίκαιον diz respeito à defesa das ações de Dikaiópolis, enquanto personagem; mas como poeta coube-lhe defesa similar. É *autodefesa* nos dois casos. Dessa vez, continua o *cidadão justo*, Cléon não poderá acusá-lo de dizer mal (καθυβρίζει, v. 631) da *pólis* na frente de estrangeiros, como o acusara de fazer em peça anterior, porque agora, no festival das Leneias assistido apenas por cidadãos e metecos<sup>123</sup>, haverá tão-somente *dos nossos*. 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 à cidade. Os efeitos trágicos dos adereços de Eurípides revelam aqui uma identificação entre persona e poeta que parece ir além da mera presença possível de Aristófanes como 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 em nome de Calístrato. Como autor ausente, estar presente nos palcos enquanto persona era-lhe o melhor recurso para se impor enquanto poeta.

Apesar do receio sobre o qual discorreu em *Cavaleiros* (v. 510s), sabia o espectador que em *Acornenses* se tratava de Aristófanes, não de Calístrato, e é esse jogo de presença e ausência que parece conferir, a meu ver, o tom de *Acornenses*. Com isso, os lamentos de Dikaiópolis, quando frente aos velhos *homens de ferro* de Maratona e sua fome de guerra e vingança, iniciam pelo receio que lhe tomava, enquanto poeta, da acusação que Cléon lhe impetrara em relação à comédia anterior (v. 370-80). O traje de mendigo lhe permite superar os temores, por uma ocultação reveladora, por uma máscara de justo cidadão. Força igual encontraram, para sua causa, os argumentos de Dikaiópolis frente ao coro e público, ao justificar sua trégua privada. Também sabia o espectador que se tratava de Dikaiópolis travestido de mendigo, e também ele estava ausente e presente. É sugestivo concluir, como Strauss, que Dikaiópolis é poeta cômico, além de campesino e guerreiro, ao passo que de Aristófanes não se constata senão que se representou em sua própria comédia como um justo cidadão (1966, p. 63).

Se no caso de Dikaiópolis poeta e persona se identificam, pelo coro, antes dividido e agora concorde graças à vitória do discurso mendicante, se introduz, na parábase, o modo pelo qual essa função educativa é defendida pelos anciãos, em palavras regadas, diria aqui,

---

<sup>123</sup> No festival das Leneias, um acontecimento puramente ático inacessível aos estrangeiros, a comédia tinha maior relevo que a tragédia; cf. CASTIAJO, *O teatro grego em contexto de representação*, p. 15-19

de um ímpeto juvenil de Aristófanes em querer afirmar-se, como poeta e como cidadão, e que não deixam de denunciar – na verdade, estão mesmo a confirmar – aquela identificação entre poeta e personagem que constatamos no caso de Dikaiópolis:

T5. ἀλλ' ὑμεῖς τοι μή ποτ' ἀφῆσθ'· ὡς κωμωδήσει τὰ δίκαια φησὶν δ' ὑμᾶς πολλὰ διδάξειν ἀγάθ', ὅστ' εὐδαίμονας εἶναι, οὐ θωπεύων οὐδ' ὑποτεινῶν μισθοῦς οὐδ' ἐξαπατύλλων, οὐδὲ πανουργῶν οὐδὲ κατάρδων, ἀλλὰ τὰ βέλτιστα διδάσκων. πρὸς ταῦτα Κλέων καὶ παλαμάσθω καὶ πᾶν ἐπ' ἐμοὶ τεκταινέσθω. τὸ γὰρ εἶ μετ' ἐμοῦ καὶ τὸ δίκαιον ξύμμαχον ἔσται, κοῦ μή ποθ' ἄλω περι τὴν πόλιν ὣν ὅσπερ ἐκεῖνος δειλὸς καὶ λακαταπύγων.

Mas vocês não o deixem [o poeta] partir, porque nas comédias há de sempre defender a justiça. 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 que vos há de ensinar o bem. Depois disto, que Cléon promova e arquitete contra mim toda a sua perseguição. O bem e a justiça hão de ser os meus aliados, e não me há de apanhar nunca, como a ele, a ser cobarde ou invertido para com a cidade. (v. 654-65)

Entretanto, a fala do coro soa não como autodefesa, mas como conselho. Ao falar do poeta, fala como se ali o visse o público, sendo traído pela primeira pessoa ao final da fala, talvez um tanto por acaso, talvez pretensiosamente, para fazer ver a comunhão que havia entre seus próprios interesses e aqueles confirmados por um *demos* agora *esclarecido* pelas palavras do justo cidadão; ou se deveria dizer: *persuadido*. É esta comunhão de interesse na defesa do poeta que *Acarnenses* ressoa. E a defesa aqui é única:

T6. λέγει γ' ἄπερ λέγει δίκαια πάντα κοῦδὲν αὐτῶν ψεύδεται.

*Tudo que diz é justo. Não há, em suas palavras, mentira.* (v. 560-1).

Não admira que se encontre em Aristófanes a *fantasia* que traz para si, a concordar com seus interesses, um coro dos velhos acarnanos enraivecidos<sup>124</sup> a ceder diante não das benesses da paz, constatáveis na vida de Dikaiópolis no decurso da segunda parte da peça, mas do discurso que lhes esclarecera os motivos da guerra e a justeza da trégua, e também a razão dos impropérios de Cléon e os perigos da lisonja que só o poeta cômico poderia revelar. De fato, é admirável que esta cessão se dê ante a eloquência retórica, diria mesmo *sofística*, do cidadão-poeta que apela aos mecanismos *trágicos*, e igualmente *persuasivos*, de um Eurípides de *pernas para o ar*, a fim de obter o fim desejado. Essa dupla admiração

<sup>124</sup> TUCÍDIDES nos é uma fonte valiosa para essa mesma raiva e incitação à ofensiva ateniense, por parte dos acarnanos, contra os lacedemônios que, segundo a estratégia de Arquidamo, instalaram residência a fim de saquear ao máximo o *demos* de Acarnas, palco dos primeiros ataques a Atenas, donde fica patente a influência que tinham; cf. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 19-21.

nos deixa perceber, no fim das contas, uma das finalidades mais patentes em vista da qual Aristófanes esculpiu sua arte, ainda bem jovem, e que vai se esclarecendo aos poucos pelos traços de sua maturidade. O poeta nos deixa ver que a política depende da retórica como a comédia da tragédia. Trata-se, em ambos os casos, de fazer bom uso dessa dependência.

Seria preciso outro estudo para dar conta das sutilezas dos passos de *Acarnenses*. A própria peça, me parece, entabula muitos aspectos marcantes da poética e das constantes invectivas *políticas* de Aristófanes, sobretudo no que diz respeito à educação nova vaga e ao seu impacto sobre os modos de vida durante a Grande Guerra<sup>125</sup>. Ao nosso intento, pode ser de grande valia reter essa imagem do comediógrafo, identificado com os interesses de Dikaiópolis e aos quais os velhos do *demos* de Acarnas dão seu assentimento, como a peça representa, porque no fundo ela nos parece sugerir aquilo que será a *tônica dominante*<sup>126</sup> da sua intenção educativa através da comédia, que está intrinsecamente vinculada à finalidade identificada acima: se a política depende da retórica, o poeta fará por *mostrar a necessidade que os antigos têm de aprender a falar como os novos*, pois que disso depende os interesses de sua classe e os de todo o legado da tradição que forjou Atenas.

Precisamos de outros dados oferecidos pela peça para então se esclarecer essa tônica dominante. Tanto Dikaiópolis quanto o coro de acarnanos são homens rústicos, saídos do campo para instalarem-se no interior das muralhas da cidade, obrigados pela Guerra a deixarem a vida bucólica que Tucídides identificava como sendo “*própria dos atenienses mais do que de qualquer outro povo*” (II, 15). Todavia, a aproximação entre esses modos de vida e os seus interesses privados torna-se dicotômica quando se trata de pôr em defesa tais interesses. Dikaiópolis denuncia, falando dos velhos de Acarnas, como

T7. δεινὸν γὰρ οὕτως ὀμφακίαν πεφυκέναι τὸν θυμὸν ἀνδρῶν ὥστε βάλλειν καὶ βοᾶν ἐθέλειν τ' ἀκοῦσαι μηδὲν ἴσον ἴσφ φέρον.

Terrível o feitio de sujeitos assim, azedos por natureza. Só pensam em agredir, em gritar, nunca estão dispostos a dar ouvidos numa discussão de igual para igual (v. 352-4).

<sup>125</sup> Cf. SILVA, *Aristófanes, Comédias I*, Introdução a *Acarnenses*, p. 34

<sup>126</sup> Em música, a nota dominante é assim chamada por dominar o tom do acorde, de maneira que quando digo ser *algo* a *tônica dominante* da peça de Aristófanes, quero dizer que este *algo* domina os demais temas que ali se encontram, dando-lhes o tom, a medida e o grau de seu entendimento. A expressão *tônica dominante* serviu de nome para um filme de Lina Chamie, de 2000.

Ele mesmo só se fará ouvir por tais sujeitos ao pôr sua cabeça a prêmio, no que ao final não deixará de ser elogiado pelos *homens de ferro* como lhes sendo igual pelo arrojo (v. 490). A identificação aqui é reveladora: trata-se de uma inicial igualdade na *ação*, e que cederá depois a um consenso no *lógos*.

Esse princípio de *igualdade* aparece de novo na parábase, do coro agora convencido pelos argumentos de Dikaiópolis, em forma de censura contra o descaso dos velhos pelos jovens porque, no uso habilidoso que estes fazem do discurso, algo muito próximo ao tipo de *Discurso Injusto* representado em *Nuvens*<sup>127</sup>, acabam por perseguir os que antes eram os perseguidores, ou seja, em tomar como inimigos aqueles que não foram senão os heróis de um tempo glorioso. Para além de se levar a sério a intenção final de igualar os julgamentos, jovens contra jovens e velhos contra velhos nas causas judiciais (v. 718), o que se verifica aqui é a deficiência dos velhos de Maratona frente à nova vaga dos hábeis artífices de discursos, que lhes tornam massa fácil de manobrar. É em face deste mal que o corifeu, como que a ressoar a voz do poeta, encerra um juízo sobre os atenienses:

T8a. διαβαλλόμενος δ' ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἐν Ἀθηναίοις ταχυβούλοις, ὡς κωμῶδεϊ τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ τὸν δῆμον καθυβρίζει, ἀποκρίνασθαι δεῖται νυνὶ πρὸς Ἀθηναίους μεταβούλους.

T8b. φησὶν δ' εἶναι πολλῶν ἀγαθῶν ἄξιός ὑμῖν ὁ ποιητής, παύσας ὑμᾶς ξενικοῖσι λόγοις μὴ λίαν ἐξαπατᾶσθαι, μήθ' ἥδεσθαι θωπευομένους, μήτ' εἶναι χαννοπολίτας

(a) Tendo sido [o poeta] acusado pelos [seus] inimigos perante os atenienses, *sempre prontos a tomar decisões*, de nas comédias maltratar a nossa cidade e o povo, ele sente a necessidade de hoje, aqui, contestá-los perante os atenienses, *sempre prontos a mudar as decisões*. (b) Afirma o poeta ter-vos prestado muitos e bons serviços, ao impedir que fossem redondamente enganados por *discursos de estrangeiros*, que se deixassem levar pela lisonja, que se tornassem uns cabeças-de-vento. (v. 630-5; grifo nosso)

Separo aqui a passagem em duas partes, porque se observa o coro, após evidenciar a mutabilidade das opiniões e decisões tomadas na Assembleia – igualmente denunciada por Tucídides (III, 36) e destacada pela paridade dos epítetos em (a) – identificar-se com a voz do comediógrafo a fim de defender-lhe a honra perante acusações passadas, uma defesa que nos oferece sua razão de ser em (b): antes de acusar o poeta de maldizer a *pólis*, é preciso perceber os seus *muitos e bons* serviços, que parecem estar na tentativa de *esclarecimento* acerca dos perigos do *lógos* para uma audiência inepta. É porque o povo se deixa levar por

<sup>127</sup> Em uma bem trabalhada comparação de STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 76

qualquer discurso que será preciso impedi-los de se enganar, o que só é feito por meio do próprio discurso. Essa facilidade em serem convencidos do engano a um *lógos* por meio de outro *lógos* é o que faz do povo ateniense *μετάβουλος*, fraqueza que será explorada pelo poeta. Isso porque a questão mais importante é o tipo de *lógos* que leva ao engano. Ao coro não restam dúvidas: são os tais *ξενικοὶ λόγοι*, que nos lembram de certa forma os sofistas estrangeiros. Contra o *lógos* lisonjeador, o poeta avança o seu: *justo e sem mentiras* (T6).

De que forma, porém, se pode falar de *justiça* entre dois *lógoi*, quando no fundo se trata em *Acarnenses* de *jogar com a fantasia de um egoísmo total*, quer dizer, pôr em cena o conflito dos interesses meramente privados? Acredito ser a melhor opinião a que aponta para a constatação de que certos interesses privados são por si mais benéficos à *pólis*, outros menos, quando não maléficis, e que o embate retórico, o *agón* nas assembleias, nos tribunais e no teatro, se caracteriza pela capacidade que o discurso particular e interessado tem em fazer ver ao público o bem e a justiça de suas palavras. Mas de que bem e de que justiça se trata? Sem perguntar pelo bem e a justiça *em si mesmos*, que se revelará tarefa da *filosofia*, o jovem Aristófanes personifica a si mesmo como *Dikaiópolis*, quer dizer, como um *cidadão justo*, quiçá como toda uma *cidade justa*, buscando sua afirmação em meio ao *agón* público sem evitar que sua obra apresente, ela também, os mecanismos da persuasão retórica, até *dramática* na esteira da tragédia de Eurípides, tão combatidos, e isso para fazer ver aos atenienses os atos injustos de seus inimigos. A *justiça* dos atos de *Dikaiópolis* está fundada, em última instância, na determinação divina que Anfíteo havia tentado anunciar ao *demos*, que porém se fez *duro de ouvido*. A função da comédia é, por conseguinte, evitar que o povo duro de ouvido seja enganado, impedir que sejam *χαυνοπολιται* – e nisto se encontra sua justiça e seu bem.

O interesse privado do poeta é justo porque *público, político*, interessante à *pólis*. Foi refletindo sobre a identificação entre o poeta e sua persona que Strauss chegou a dizer de *Acarnenses* que ela encena uma defesa do poeta frente aos seus a partir do jogo cênico, na própria criação cômica enquanto a única a poder dizer o justo porque joga com o sério e o ridículo ao mesmo tempo: as coisas justas não podem ser ditas senão por meio do ridículo, porque para a audiência “o sério aparece somente na aparência do ridículo; o sério está integrado no ridículo” (1966, p. 78). Pois de que forma poderia o cidadão privado defender a si mesmo e os seus interesses frente ao público senão fazendo-se de

ridículo, ele e as coisas justas que anuncia? No conflito inevitável entre o bem privado e o público, o poeta é quem melhor pode dizer o que é justo, porque sob o olhar da comédia não há quem não se mostre ridículo. Nisso se identificam os seus prazeres com os da cidade. Uma amostra está no próprio ato de Dikaiópolis, cujo recurso persuasivo não foi senão travestir-se de ridículo. É preciso ler a comédia com o olhar cômico, porque assim se revela o fundo de seriedade daquilo que o poeta desejou comunicar, e que se encontra para além de seu apelo à paz: “*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 ele fosse sério, isto é, se alguém imita o poeta cômico*” (1966, p. 79). A mensagem final, em certa medida distinta da *fantasia de um egoísmo total* imaginada por Dover, é a defesa do poeta cômico como aquele que ensina ao povo o bem e a justiça, ensinando-lhe a escapar dos ξενικοί λόγοι lisonjeadores que os tornam χαυνοπολίται, sempre prontos a mudar as decisões e indispostos a considerar a vontade dos deuses.

§20. A defesa do poeta cômico e da função da poesia parece estar estreitamente em sintonia, no que dissemos ser a tônica dominante da poética de Aristófanes, representada em *Acarnenses*. Quero dizer, o seu valor encontra-se justamente no fato de ser a comédia a poesia que de um lado esclarece os perigos do discurso lisonjeador, que mascara os seus malefícios à *pólis*, e de outro apresenta os mecanismos que devem forjar o próprio *lógos* justo, para poder se fazer ouvir. Sendo rústico e valente como os acarnanos, Dikaiópolis deles se distingue porque sabe não poder defender a si mesmo e a sua família sem valer-se das mesmas novidades que criam os *lógoi* lisonjeadores. Ele se entrega ao aprendizado. Os partidários da paz, afinados com os prazeres campesinos e os bons tempos que antecederam a Guerra insana, devem valer-se da retórica nova vaga para impor sua justiça na *pólis* que persiste em ignorar as coisas justas<sup>128</sup>. O primeiro prêmio obtido com *Acarnenses* não teria dado maior estímulo ao jovem Aristófanes, receoso de mostrar-se plenamente.

Da confiança que esse estímulo lhe rendeu junto ao público, a peça *Cavaleiros* nos oferece a prova. Com uma estrutura cômica bem menos elaborada que *Acarnenses*, o tipo de representação que aqui nos oferece Aristófanes pode se resumir nestas precisas palavras

---

<sup>128</sup> Sócrates na voz de PLATÃO traz uma opinião similar quanto ao apreço pelo bem falar e escrever: “*Penso eu que vergonhoso seria não falar nem escrever bem, porém mal e sem louvor*”; *Fedro*, 258d

de Silva<sup>129</sup>: “a condensação da ação dramática em torno do agón, que constitui em parte o segredo da extrema potência da sátira política de Cavaleiros, encontra um apoio eficaz na imagética utilizada com abundância”. De fato, a eficácia da ação dramática, ao pôr em jogo a retórica demagógica, surpreende pelo trabalho exemplar que faz o poeta destas duas forças poéticas: se por trás de máscaras se ocultara Aristófanes nas anteriores invectivas contra Cléon, agora dá a face a bater em nome próprio, assinando a comédia, mas também usando e abusando dos recursos cênicos que lhe conferem o *agón* e as metáforas, sobretudo culinárias, para fazer ver à *polis* que tipo de homens estavam a virar Atenas do avesso (v. 274).

O momento não poderia ser mais propício, já que Cléon estava como que *elevado ao céu* em decorrência da honra obtida em Pilos não de próprio punho, mas por um ato que a própria vítima ilustra enquanto fosse um servir *o pão que eu tinha amassado* (τὴν ὑπ’ ἐμοῦ μεμαγμένην, v. 57). É Demóstenes quem fala aos espectadores, ao lado de Nícias, ambos escravos do Demos, num prólogo regado pelo melhor estilo cômico das lamúrias a que se presta a persona do escravo, em reclamar de suas punições e procurar compensar inventivamente a dureza de seu destino<sup>130</sup>. Aquele outro escravo, o Cléon Paflagônio, é que se deve depor, porque suas pancadas caluniosas (v. 5-6), sua língua mais afiada (v. 46), têm conduzido o patrão de todos, o povo personificado, aquele velhinho *duro de ouvido*, a sustentar uma perseguição ao restante da criadagem (v. 65-6). A honra de Cléon se justifica na vergonha de seus inimigos públicos. No desespero, o odiado pelos deuses Nícias vê a morte como possível solução, mas uma morte com honra: beber sangue de boi como Temístocles fizera<sup>131</sup>. Mas para o homem descrente dos deuses, o suicídio não parece uma solução digna. Deve-se beber sim, porém do vinho puro, a fonte de inspiração para as ideias geniais (v. 90-6).

Para depor o Paflagônio com honra, é preciso ater-se aos fundamentos de seu poder a fim de fazê-lo voltar-se contra o dono, do mesmo modo que o demagogo havia tornado as

---

<sup>129</sup> SILVA, *Aristófanes, Comédias I*, Introdução a *Cavaleiros*, p. 160-1

<sup>130</sup> Cf. SILVA, *Aristófanes, Comédias I*, Introdução a *Cavaleiros*, p. 156; ainda, *Ensaio sobre Aristófanes*, p. 183-96

<sup>131</sup> Para indicações sobre a morte de Temístocles, ver SILVA, *Ensaio sobre Aristófanes*, p. 159, n. 5

fraquezas do povo contra o próprio<sup>132</sup>. É preciso descobrir-lhe as fraquezas naquilo em que se fia sua força: ideia despertada pelo *bom daímon* (ἀγαθοῦ δαίμονος, v. 106) é a de roubar-lhe os oráculos. Em vez de dar fim à própria vida, o oráculo revela aos escravos que o fim será do Paflagônio, pelas mãos de um salsicheiro, outro daqueles negociantes que haviam sucedido Péricles após sua morte e iniciado a onda de decepções para a política de Atenas. O tipo negociante tem sido a nova vaga do demagogo, tanto no sentido positivo do termo, de condutor político do povo, quanto no sentido pejorativo que se vai criando, de farsante: com ambos joga Aristófanes, na construção de retratos em nada inferiores àquelas biografias feitas por Plutarco. Na verdade, o impulso biográfico helenístico encontra força criativa já na comédia, que oferecera os elementos posteriormente melhor desenvolvidos<sup>133</sup>. E se vemos Nícias e Cléon bem torneados em suas particularidades ao longo de *Cavaleiros*, os elementos que melhor formam a persona do Demos podem ser percebidos na mistura de ingenuidade e esperteza que, no fim das contas, o deixa nas mãos de quem mais agrados lhe oferecer.

Nos infindáveis *agónes* de *Cavaleiros*, a impressão produzida é aquela mesma que se poderia encontrar pela *pólis*, das disputas entre discursos no âmbito privado ou público, *na ágora, nos portos e na Pnix* (v. 166). A esse tipo de δημαγωγία não é preciso bom caráter nem instrução: de um lado, a grandeza do disputante está “*em seres um canalha, um vagabundo e um miserável*” (ὅτι τὴ πονηρὸς κὰξ ἀγορᾶς εἶ καὶ θρασύς, v. 181); de outro que, em relação à instrução, a μουσικὴν, “*as conheças, por mal e porcamente que seja*” (καὶ ταῦτα μέντοι κακὰ κακῶς, v. 189). Pois para governar o Povo não é preciso mais que com ele se identificar, realizando na vida pública o que nunca deixou de fazer na particular: “*continua a fazer aquilo que já fazes: misturas os negócios públicos, amassa-los todos juntos, numa pasta*” (ταῦθ’ ἄπερ ποιεῖς ποιεῖ: τάραττε καὶ χόρδευ’ ὁμοῦ τὰ πράγματα ἅπαντα, v. 213).

Se a intenção da peça é ilustrar o tipo de embate que se trava pela cabeça do Demos, o poeta não deixou de esboçar sua crítica ao mostrar a facilidade com que Atenas cede ao *lógos* mais agradável. Se os acarnenses eram mais resistentes ao *mudar de opinião*, o Povo

<sup>132</sup> “No doubt, too, men who knew themselves to be grossly in the wrong had always put up the most ingenious arguments they could devise and had exploited any weakness they could spot in the pleas of their honest adversaries”, DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 110

<sup>133</sup> Cf. a tese defendida por SILVA, *Ensaio sobre Aristófanes*, p. 153-66

em geral se deixa levar, denuncia o coro, muito facilmente (v. 1115). Mesmo sua defesa ao dizer que é de propósito que se arma de estulto (v. 1125), embora arranque uma ressalva do coro, não convence no final: sua deficiência é tão grande que é com o Salsicheiro que vai apanhar bons motivos para não se fazer de tolo frente aos espectadores – quer dizer, frente a si mesmo (v. 1210). Se depende o demagogo do Povo, este não lhe é menos dependente. Após assumir a direção e oferecer-lhe novas vestes, à moda dos velhos tempos, anuncia o Salsicheiro o engano no qual o povo se entregara e pelo qual ele mesmo havia lhes tomado a direção: lavado e consciente, sente vergonha dos seus erros (v. 1340-55). Mas a culpa não se lhe devia ser de todo atribuída: a culpa mesmo era “*dos que te sabiam enganar*” (ἀλλ’ οἷ σε ταῦτ’ ἐξηπάτων, v. 1356).

Está no Salsicheiro a salvação, e nisso todos concordam: a sorte e os deuses estão ao seu lado, e não se pode deixar de ver nele a grande habilidade, própria a um negociador, em lidar com as palavras e as ofertas. Os agrados não são senão parte do embate, do *agón*, pois dos *lógoi* em disputa não se ausentam suas ações. A força dos argumentos do Salsicheiro deflagra o elogio do coro: “*Tu que tens o dom da palavra e, melhor ainda que as palavras, que soubeste agir como era devido*” (v. 617-8). Quando o Paflagônio, vencido na disputa privada, exige uma audiência pública, é do coro que se ouve o conselho mais importante para o desafiante:

T9. νῦν δὴ σε πάντα δεῖ κάλων ἐξιέναι σεαυτοῦ, καὶ λῆμα θούριον φορεῖν καὶ λόγους ἀφύκτους ὅτοισι τόνδ’ ὑπερβαλεῖ.

É chegado o momento de soltares todos os cordames, de mostrares um espírito combativo e usares argumentos irrefutáveis, para que possas levar a melhor (v. 756).

Frente ao Demos, é de novo vencido o Paflagônio, de início pelo *lógos* eloquente do Salsicheiro (τῆς εὐγλωττίας, v. 837), depois porque se vale o desafiante daquelas mesmas artimanhas usadas à moda do demagogo (v. 888), como extrair a condescendência do Povo por um par de sapatos (v. 875) ou qualquer refeição que o satisfaça (v. 1209). De refeições e agrados culinários ambos entendem bem. A um Cléon despojado de suas forças, resta um último recurso, o oráculo apolíneo, que indica o único que o poderá vencer (v. 1230). Mas o Salsicheiro já o sabe, e não há como negar: é dele quem fala o deus Apolo. O demagogo derrotado constata enfim a derrota: “*Valha-me! Cumpriu-se o oráculo do deus*” (οἶμοι πέπρακται τοῦ θεοῦ τὸ θέσφατον, v. 1249). A Zeus helênico oferece o Salsicheiro sua

vitória, e em meio à conquista sordidamente obtida pode enfim se apresentar sincero: o salsicheiro é Agorácrito, pois que foi na ágora que se criara (v. 1259). O Povo, agora lavado pelo fogo que o torna jovem, porém vestido com trajes antigos, não cheira senão a tréguas (v. 1333), também de trinta anos, como a que bebera Dikaiópolis, a retornar ao campo em festa.

Uma felicidade alcançada por sorte e por determinação divina, mas que não esconde aquele tom de *fairy tales* que lhe atribuiu Strauss: porque o desconhecido comerciante, mais um a compor a senda dos demagogos, similar em tudo ao tipo de homem mais odiado pelo poeta, só poderia livrar Atenas da desgraça de sua *demagogia* por graça do próprio poeta, que desejou representar em *Cavaleiros* uma chance para o Demos se redimir de sua volúpia em ser agradado por belas palavras. Isso explica porque um homem que se destacou pelo *lógos* institui sua primeira ordenança com uma ordem de silêncio (εὐφημεῖν χρῆ, v. 1318). Segundo Strauss, o ponto de vista de Aristófanes em *Cavaleiros* está representado na figura dos dois escravos que abrem a peça, e não na do Salsicheiro vitorioso, porque este, embora capaz de dominar o discurso, é parte da paródia de Cléon, visto representar seus próprios instrumentos para pô-lo em derrota. O Salsicheiro é um tipo sem educação e desprovido de qualquer desejo em tornar-se melhor, desejo que a própria poesia cômica trazia como fim.

O Salsicheiro não é poeta, mas demagogo. Por isso, só lhe cabe identificar-se como *governante natural* do Demos, um coletivo tornado indivíduo, persona, em certa medida uniforme, a olhar estranho aquele que se projeta como especial ou como melhor, tal como Aristófanes, poeta das coisas verdadeiramente justas, ou como Sócrates, *suspense no ar* a olhar os mortais de esguelha<sup>134</sup>. O povo rejeita quem se faz melhor. As ações do negociante ao Demos não parecem questionáveis em sua justiça, mas o foi o autoelogio do poeta em *Acarnenses*. Isso porque a um demagogo seu intuito estava em representar seu interesse o mais próximo possível ao do Demos. Pelo *lógos* e pelos agrados conquistava da audiência sua cumplicidade. Já não é este o caso do poeta, ao menos no que diz respeito a identificar seus objetivos com a ignorância, e *Nuvens* será o fracasso que servirá para comprová-lo.

---

<sup>134</sup> Essa é uma primeira aproximação possível entre o poeta cômico e o filho de Sofronisco, naquilo que ambos tinham de *superiores* em relação ao restante do povo; e porque superiores, destacados da maioria, servem de matéria cômica, inevitavelmente, como Aristófanes em *Acarnenses*, e Sócrates em *Nuvens*. Veremos à frente, no entanto, que o destacamento de cada um se dá de diferentes modos: enquanto Aristófanes depende do júri e do aplauso popular, pois que poeta, Sócrates é perfeitamente livre em sua superioridade – o que estaria, dizia STRAUSS, na base não da inimizade, mas da inveja do poeta em relação ao filósofo; cf. *Socrates and Aristophanes*, p. 5

Desse modo, *Cavaleiros* encenaria uma “*história da realização de um desejo perfeitamente justo*”, mas apenas no sentido de ser uma história cuja função educativa está em mostrar o justo<sup>135</sup>. Entretanto, o desejo justo – como ele se revela?

Aristófanes mostra a si mesmo e os seus interesses quando representa ao final a salvação da cidade por meio de um Salsicheiro, um tipo da pior espécie como Cléon, que só se revelará de fato quando ouvir de Demóstenes a lembrança de sua procedência: “*lembrante de que, se te tornaste alguém, a mim o deves*” (v. 1255). E não foi por determinação divina que o tal negociante descobriu seu destino? O poeta, agora em seu próprio nome, oferece ao povo a oportunidade de ver-se como num espelho, a louvar quem deveria de fato merecer o louvor: um homem das antigas, que ouve a voz dos deuses e que não mede esforços para projetar seu desejo à cidade quando o sabe justo, ainda que para isso tenha de se valer dos meios da gente de Cléon. Na ausência de um homem aristocrático no âmbito da *demagogia*, é preciso encontrá-lo ali mesmo na fantasia dos palcos da comédia. É aqui, portanto, o próprio poeta quem se quer louvado.

§21. Da política *demagógica*, no sentido literal da palavra, se pode concluir que ela é cada vez mais fruto da lisonja, do *lógos* astuto em apresentar argumentos e promessas, e só se pode vencer a *demagogia* que manobra, por interesse próprio, a solicitude alienada do povo com igual *demagogia*, quer dizer, em seu sentido negativo de usar toda sorte de artimanhas a fim de atrair a cumplicidade da audiência<sup>136</sup>. Os velhos tempos precisam falar por meio da nova língua, precisam ter *εὐγλωττία*. Ao tomar a palavra a fim de oferecer os motivos pelos quais o poeta havia se escusado de mostrar-se pelo nome, o coro não pôde senão dar às claras o caráter de *χαυνοπολίτης* dos atenienses, sempre prontos a condenarem ao ocaso o comediógrafo desprovido do dom de fazer rir (v. 526). Aristófanes temia sofrer do mal que acomete os demagogos, e também precisava valer-se de toda a sua genialidade cômica para bem navegar sua nau. O *lógos* é veículo da comunicação cômica. Ao gosto do público, foi aceito *Cavaleiros* para o primeiro lugar, mas Cléon haveria de ser reeleito

---

<sup>135</sup> Para a sequência dos argumentos, ver STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 108-111

<sup>136</sup> Bem notou O'REGAN, em um passo de Segal, que o processo de persuasão não é simplesmente conquistar o assentimento do público a uma tese, mas estabelecer antes um acordo, uma cumplicidade: “*the persuaded is himself an accomplice to the act of persuasion*”; cf. *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 16, n. 62

como um dos dez generais semanas depois<sup>137</sup>. A dupla conquista do poeta, em *Acarnenses* e *Cavaleiros*, o levou a aplicar toda a sua criatividade e sabedoria em um próximo desafio, *Nuvens*, cujo fracasso não poderia lhe ser mais frustrante.

Antes de avançarmos para além de *Nuvens*, contudo, bom é retermos o que até aqui parece ter ficado patente pelo modo como Aristófanes trabalhou a situação política e social, porque não dizer também cultural, de seu tempo, e que nos trouxe aquela tônica dominante de sua proposta poética, que se pode resumir: *mostrar a necessidade que os antigos têm de aprender a falar como os novos*. Em si mesma a proposta talvez encontrasse ouvidos para o lado exatamente oposto ao que o poeta desejou evidenciar, e a isso apontara Strauss quando fez esclarecer o aspecto ao mesmo tempo jocoso e sério da comédia, que bem denota a intenção de Aristófanes em tornar a sua poesia um meio de educação: pode ser que sua proposta, sua intenção educativa, não fosse entendida com a seriedade esperada, mas apenas como um daqueles tantos efeitos cômicos utilizados para provocar o riso. Se a graça era o dom que fazia o poeta ser querido pela audiência, certamente os interesses de Aristófanes perfaziam algo mais que o riso fácil das comédias vulgares.

Em relação aos comediógrafos referidos pelo poeta na parábase de *Cavaleiros*, até onde se poderia ver, as qualidades ressaltadas na poesia de cada um tiveram em Aristófanes desenvolvimento lapidar. Desde as inumeráveis artimanhas de intuito cômico em Magnes até as elaborações de um pensamento refinado e de enredos equilibrados em Crates, é sem dúvidas em Cratino que Aristófanes vai buscar sua maior inspiração e seu rival mais difícil. Isso porque é Cratino quem estabeleceu de vez o vigor cômico das invectivas pessoais, o tipo de crítica caricatural direcionada a figuras ilustres em Atenas e que levava de vencida, como uma torrente, as árvores mais altas e exuberantes, cortando-as pela raiz (*Cavaleiros*, v. 527). Desse tipo de crítica Aristófanes foi um grande entusiasta, como vimos em suas duas primeiras peças – e arriscaria mesmo dizer que é da força de sua invectiva pessoal que sua comédia pode se determinar *educativa*. Veremos esse ponto mais à frente. Por ora, faz bem precisarmos o panorama político que nos concedeu o poeta até aqui.

A representação que nos dá Aristófanes de sua época pode ser esquematizada da seguinte forma: sendo ele mesmo descendente de família campesina, depõe contra a Guerra que só fez prejudicar a vida hedonista e bucólica do campo, ao obrigar os lavradores a

---

<sup>137</sup> Cf. ARISTÓFANES, *Nuvens*, v. 585; DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 100

encerrarem-se dentro dos muros da cidade e longe de suas terras. Denunciando a razão da beligerância fratricida como derivada dos interesses mesquinhos de comerciantes e militares a encontrar na Guerra lucro e honra, o poeta não deixa de identificar os demagogos, desde Péricles até Cléon e Hipérbolo, como sendo a corja na qual se fiam, por obra do *lógos*, as vicissitudes vis e desonestas dos que usam a Guerra como meio para enriquecer a custo da ignorância e solicitude do povo. Não por acaso, *Nuvens* terá como tema a discussão sobre o *lógos*.

Também por esse motivo fez Dover<sup>138</sup> questão de distinguir, no exercício da sátira e da invectiva social e política, em três os alvos possíveis do poeta: atacar (a) a estrutura que constitui a própria vida política, (b) o estilo dos políticos ou (c) as decisões políticas individuais. Adiantando-se em pontuar que jamais se vê em Aristófanes ofensiva contra (a) a democracia em si, Dover deseja constatar que quando o poeta fala em “*velhos tempos*” ou “*coisas como eram dantes*” está se referindo não a um período pré-democrático, que ele não conhecia, mas a “*um período passado de segurança e prosperidade contrastado com o desconforto e a insegurança do presente*”.

Se a constatação de Dover torna mais claras as situações encenadas nas comédias, nada nos diz, ou pelo menos não tão claramente, acerca dos valores por elas defendidos. O conflito de interesses pela paz e pela guerra estabelece um outro conflito, de origem social, entre a classe de lavradores e ruralistas e a de artesãos e comerciantes<sup>139</sup>, sendo a *δημαγωγία*, a política de condução do povo, o palco onde prevalecem os últimos, por habituados que estão aos costumes retóricos da nova educação. Como a massa dos camponeses é deveras desabituada com tais artimanhas do *lógos*, deixa-se levar por discursos floreados sem imaginar que sua desgraça insinua, no fundo, sua própria salvação. Aristófanes se situará como aquele que desperta o povo para sua miséria, revelando-lhe em seguida qual o seu meio de salvação: *aprender a falar como o cidadão*, pois em saber falar reside tanto a capacidade de se defender da *demagogia*, no sentido negativo que o termo granjeou, quanto a de depô-la em favor do justo e do melhor. Só se está imune ao poder do *lógos* pelo *lógos*. É aqui que se pode entender não só a função educativa, mas também a

---

<sup>138</sup> DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 34. STRAUSS assim caracteriza a audiência almejada por Aristófanes: “*La audiencia a la que Aristófanes apela o a la que conjura es la mejor democracia, tal como Aristóteles la describió: la democracia cuya espina dorsal está formada por la población rural*”; *El problema de Sócrates*, p. 39. São de opinião diferente os autores de *O cômico*, p. 79-86

<sup>139</sup> Cf. DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 35

posição política de Aristófanes – posição que o sugerido nome *conservador* não abrange de todo.

O problema aparece quando interpõe o poeta sua perspectiva enquanto a *melhor* e a mais *justa* para a *pólis*, fundada na determinação divina para a elucidação dos enganos aos quais o povo tem-se submetido. Ainda que alguém pudesse perguntar se é *justo* valer-se dos mesmos meios pelos quais a corja de demagogos granjeia sua influência nas assembleias e tribunais, a questão que se levanta em *Acarnenses* e *Cavaleiros* é a de saber se os interesses pela paz são mais justos que os interesses pela guerra, se é melhor a vida hedonista pelos campos que uma batalha pela honra e o poderio de Atenas. A posição de Aristófanes está sempre ao lado da paz. Esse é o tema de *Paz*, que não nega ser nova invectiva contra Cléon e sua gana em continuar batalha fratricida com os lacedemônios. Nunca, porém, se levanta na comédia a questão tipicamente filosófica: *o que é a justiça?* Nem poderia: preocupada em vencer os concursos teatrais, a comédia encontra-se sempre à mercê do agrado público. E nisto se encontra o seu limite reflexivo e cênico.

Contudo, a partir de *Nuvens* estamos a ver uma proposta diferente da encontrada nas primeiras peças, em relação à qual se gaba o poeta incansavelmente e que grande frustração lhe causou pela precária recepção que obteve. *Nuvens* certamente foi o maior dos fracassos de Aristófanes, pelo que podemos saber das peças que nos chegaram. O provável porquê do fracasso e da frustração serão temas do próximo capítulo. Por ora, há que se perceber uma mudança de enfoque nos enredos de Aristófanes, que só nos será possível perceber por uma rápida análise de *Vespas*, cuja proximidade, por assim dizer, atmosférica com *Nuvens*, nós veremos, é evidente. Se até aqui as representações cômicas do poeta tinham apelado aos mecanismos educativos presentes em Atenas, como a justificativa *trágica* da trégua privada em *Acarnenses*, ou como a retórica e suas artimanhas *demagógicas* em *Cavaleiros*, ambos certamente sob os influxos da batalha entre os interesses privados e públicos, a partir de *Nuvens*, e isso é verdade em *Vespas*, a fragilidade das instituições democráticas e do *lógos* que as sustenta será o estopim para a fantasia cômica.

Se a fantasia fazia parte das propostas individualistas de Dikaiópolis e da revelação justa do Salsicheiro, ainda que possíveis nos limites da *pólis*, os requintes da imaginação do poeta chegam ao limite nas duas peças que veremos: um limite imposto por nenhum outro

elemento senão pela própria realidade da *pólis*, imersa em crise<sup>140</sup>. Em *Nuvens* havia tentado o comediógrafo realizar versos cômicos que melhores não foram vistos (*Vespas*, v. 1048), mas o espectador pareceu não estar à altura. Ainda assim, Aristófanes não pôde abrir mão de sua função inicial: era preciso insistir no valor poético-educativo de forjar um retrato da situação ateniense o mais *patético* possível. O público, no entanto, estava longe de possuir os dotes que Aristófanes lhe tributava. Frente ao fracasso de *Nuvens*, em *Vespas* persistirá o poeta mais uma vez ao apresentar seu enredo:

T10. ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν λογίδιον γνώμην ἔχον, ὑμῶν μὲν αὐτῶν οὐχὶ δεξιώτερον, κωμωδίας δὲ φορτικῆς σοφώτερον.

O que temos é uma historieta com resolução, bem ao nível da vossa habilidade, mais sofisticada que essas comédias grosseiras (*Vespas*, v. 64-5).

A fantasia que oferece soluções sofisticadas, trabalhadas em uma *γνώμην* acessível ao tipo sofisticado de audiência, torna-se recurso cômico eficaz aos propósitos educativos de Aristófanes. Mas esta necessidade de apresentar um enredo coerente com a demanda do espectador não será realizada senão pela representação caricatural daquelas vicissitudes da própria audiência, numa invectiva contra os que se mostram sem *habilidade* suficiente para compreender a situação da cidade que, por seus esforços de esclarecimento, a comédia se esmera em retratar. Não por acaso, em *Nuvens* e em *Vespas* iremos encontrar, Freydberg o havia percebido<sup>141</sup>, as encenações mais *filosóficas* de Aristófanes: *filosófico* em termos de busca por um apuro maior acerca das coisas, da sua natureza e suas contradições, que levou o comediógrafo a ter de repensar, a partir de outra perspectiva, seu desejo em propor uma educação para o *lógos*.

De fato, nestas duas peças o problema da justeza das ações e intenções a que parecia bendizer Aristófanes até aqui é trazido em sua profundidade, já que a partir da peça sobre o Pensatório o poeta decide caricaturar sua própria classe, também as intenções políticas que

<sup>140</sup> Na perspectiva de VICKERS, tais limites não foram impostos por um pessimismo natural pelo estado de guerra, mas por propostas políticas e legais contra as invectivas cômicas a figuras públicas; cf. *Pericles On Stage*, p. ix-xi

<sup>141</sup> FREYDBERG, ao propor refletir sobre “*os insights filosóficos revelados pelo texto de Aristófanes*”, o que revela em última instância as relações entre comédia e filosofia, não deixou de apontar, como tema da primeira parte de seu estudo, a ponderação sobre o *lógos* e sua perversão em *Nuvens* e *Vespas*: ver *Philosophy and Comedy*, p. 2-5. Vale dizer que *filosófico* e *filosofia* diz respeito sobretudo a Platão e ao seu Sócrates, em uma delimitação metodológica que também aqui foi adotada desde a primeira parte desse estudo.

lhe constituíam<sup>142</sup>, na tentativa de repensar com isso as indicações oferecidas por suas peças iniciais. A comédia se torna o meio pelo qual Aristófanes tentará avaliar o limite da justiça na *pólis*, não só no âmbito público mas no privado, não somente no que cabe à juventude transviada mas igualmente ao tipo das antigas. A comédia entra nos lares de Estrepsíades e de Sócrates em *Nuvens*, de pai e filho em *Vespas*, porque o efeito das novidades discursivas invade Atenas a partir dos lares, não sem retornarem contra a própria família. Se o sério não se revela na comédia senão pelo risível, o poeta ele mesmo não poderia livrar-se do ridículo de suas pretensões, nem poderia dele livrar aqueles *homens de ferro* a quem parece dirigir seus conselhos. No momento em que o sério está entregue completamente à caricatura e o justo se mostra ambíguo, a comédia de Aristófanes revela-se, inevitavelmente, *crítica*.

É de Alfonso Reyes um interessante estudo acerca da *crítica* na Grécia antiga<sup>143</sup>, em que o autor objetiva reconstruir os muitos desenvolvimentos pelos quais passou e que nos permitem, de modo geral, traçar umas quantas características fundamentais da poesia no período em que viveu e atuou Aristófanes, características que dizem respeito, sobretudo, ao papel do poeta na *pólis*. Segundo Reyes, a arte poética é um *diálogo* entre o poeta e o seu público, diálogo que se vê encarnado com impacto na manifestação do teatro ateniense, na tragédia acima de tudo. No palco, representava o poeta trágico sua versão daqueles mitos da tradição mitológica desde Homero, naturalmente com apelos aos novos interesses da vida democrática. Ao pôr em cena sua remodelagem mitológica, despertava o poeta no público o *páthos* que Reyes chamou de *impressão*<sup>144</sup>.

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 tiveram sobre a poesia, como a de Homero, pela constatação do apreço que lhe atribuíam, 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

---

<sup>142</sup> Com um vigor em nada comparável ao ridículo em que apresentou Dikaiópolis, ou as peripécias cômicas pelas quais o Salsicheiro depõe o poder de Cléon: trata-se de mostrar o lado negativo, por assim dizer, dos que fazem parte da classe a que o poeta se referencia, em consequência de sua lida com as inovações da educação nova vaga.

<sup>143</sup> REYES, *La Crítica en La Edad Ateniense*, (1941) em Obras Completas, Vol.XIII, 1997. Imprescindível nos será aqui considerar em conjunto o livro que compõe o mesmo volume, *La Antigua Retórica* (1942), e que se apresenta como um curso que segue e se conecta, em seu conteúdo, com o primeiro, formando um todo acerca da literatura e do desenvolvimento da teoria crítica entre os antigos.

<sup>144</sup> REYES, *La Crítica en La Edad Ateniense*, p. 114

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*, 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 Aristófanes: a comédia é, propriamente, uma forma de poesia que realiza uma 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<sup>145</sup>.

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*. A crítica é assim *impressionismo*, e não somente *impressão*. Essa distinção nos importa porque obtemos maior clareza quanto à intenção *poética* de Aristófanes, naquilo mesmo que Jaeger havia dito ser sua tomada de consciência frente à tragédia: dar à comédia um estatuto educativo era para o poeta não só realizar poesia de valor risível, mas era também refletir sobre a própria função da poesia em sua seriedade. Se Aristófanes não deixou de ressaltar a honra devida aos meios pelos quais provocara o riso um Magnes, por exemplo, também rendeu seu tributo à profundidade dos enredos de um Crates, e com isso indicava, ao espectador atento, a necessidade de tomar a troça a sério.

Mas o conceito estudado por Reyes quer dizer respeito ao âmbito literário da crítica antiga, ou seja, ao modo pelo qual “*a palavra enfrenta a palavra*”<sup>146</sup>. Ainda que tenha ido buscar nos primórdios da cultura grega indícios prévios de crítica, no sentido específico de *crítica literária*, tem o conceito inevitavelmente um aspecto mais geral, aquele mesmo que permitiu Reyes encontrar indícios de crítica nas indagações socráticas, por exemplo, para

---

<sup>145</sup> Seguindo a classificação oferecida por Reyes, não podemos encarar a obra do próprio Aristófanes a partir de uma postura *impressionista*, se queremos realizar um trabalho científico e não artístico. A postura crítica do impressionista é eminentemente *artística*, quer dizer, é uma criação poética inspirada criticamente na poesia a que está referida. Nenhuma outra descrição ilustraria melhor a função que Aristófanes deu à sua comédia. Nosso trabalho, no entanto, será não de *impressionismo*, mas de *exegética*, que Reyes define como a *ciência da literatura*: “*es aquella crítica a quien está confiada la conservación, depuración e interpretación del tesoro literário*”, cf. REYES, *La Antigua Retórica*, p. 354

<sup>146</sup> REYES, *La Crítica en La Edad Ateniense*, p. 17

quem importavam muito mais as condutas éticas que os apontamentos poéticos<sup>147</sup>. É nesse sentido mais geral que o conceito nos interessa aqui. Ou seja, no sentido de um *lógos* que se produz em *contraste* a uma determinada *impressão*, causada pela poesia ou pela vida, por outro *lógos* ou por uma *ação*, no intuito de reelaborá-la com fins éticos e estéticos. A crítica se faz então *paidêutica* quando apresenta a justeza almejada por certo fato ou discurso.

Se Aristófanes, respondendo aos interesses de sua *poética*, não poupou do ridículo os poetas da época, como Eurípides em *Acarnenses e Rãs*, mas também aqueles tipos como Cléon e Sócrates em *Cavaleiros* e *Nuvens*, não se poderia confinar a crítica em Aristófanes como dizendo respeito apenas ao âmbito da poesia. Não será mesmo *Vespas* o testemunho de uma invectiva contra aquele comportamento mais tipicamente ateniense, o de atuar nos julgamentos? De fato, dirá Reyes, a restrição da crítica ao âmbito literário não é suficiente ao propósito poético de Aristófanes: como toda a crítica, tem de acudir em última instância ao testemunho de âmbito *político*, que parte da *pólis*, porque no fim “*os motivos literários se mesclam aos extraliterários*” para oferecer ao seu público a seriedade do valor educativo da comédia<sup>148</sup>. Bergson, refletindo sobre a comicidade, não fez senão constatar que o riso é o modo pelo qual a sociedade se vinga do indivíduo que se situa à parte dela<sup>149</sup>. Quer dizer, a comédia não é só reflexão de palavra sobre palavra, mas também da palavra sobre a vida, sobretudo política e social. No caminho pelo qual conduziu sua poesia, Aristófanes fez dela, diz Reyes, primeiro instrumento poético de *denúncia política, de ofensiva educacional e de crítica literária*. Todos esses elementos, postos em cena articulados entre si, concedem a dignidade e o valor último da comédia.

Se há sempre uma articulação inevitável entre esses três elementos no modo de Aristófanes fazer poesia, é porque eles compõem o tom de *crítica* à vida política – dizemos *política* para nos referirmos à representação de uma situação da *pólis*, ainda que encerrada nas paredes dos lares privados – que vimos aqui manifesto desde suas primeiras obras. E da crítica do comediógrafo não escaparam nem sua proposta educativa, nem sua condição de

---

<sup>147</sup> REYES, *La Crítica en La Edad Ateniense*, p. 89

<sup>148</sup> REYES, *La Crítica en La Edad Ateniense*, p. 149-50

<sup>149</sup> BERGSON, *O riso*, p. 152: “*é preciso que haja na causa da comicidade algo de ligeiramente atentatório (e de especificamente atentatório) à vida social, pois a sociedade responde com um gesto que tem todo o jeito de reação defensiva, com um gesto que provoca certo medo*”. Para opinião similar, D’ANGELI, CONCETTA, *O cômico*, p. 9ss. Por fim FRYE identificou certa compensação recíproca entre a crítica do social ao indivíduo e a crítica a si mesma, como decorrente da primeira: “*a insistência do tema da vingança da sociedade contra um indivíduo, por mais salafatório que ele seja, leva a fazê-lo parecer menos culpado e a sociedade mais*”; cf. *Anatomia da Crítica*, p. 51

poeta: os exageros dos autoelogios presentes nas parábases de *Acarnenses* e *Cavaleiros* são apenas os primeiros indícios de uma autocrítica que em *Nuvens* e *Vespas* chega ao ápice da lucidez. Lucidez que foi o foco da seriedade de sua proposta poética nestas duas comédias que nos ocuparão com mais vagar.

§22. Em *Vespas* temos alguma notícia do que sentiu o poeta acerca da derrota de *Nuvens* no concurso das Grandes Dionísias: após louvar sua coragem em pôr em cena não os tipos mais comuns de Atenas, e sim os *monstros enormes* que a assolavam, queixa-se de o júri não lhe tributar a devida atenção, ele que sempre travou luta em *vossa defesa* (v. 1037). Tendo os juízes encontrado um *libertador* na voz do poeta, alguém com quem contar contra a demagogia, “*deixaram-no ficar mal quando ele tinha semeado uma série de ideias novas: por as não terem compreendido, impediram-nas de germinar*”. O poeta, consciente de seu valor, não faz escapar o juramento por Dioniso, seu patrono: “*jamais alguém ouviu versos cômicos melhores do que esses*” (v. 1044-8). Ficamos então com a impressão de que, como em *Acarnenses*, o poeta sensibiliza sua audiência ao interpor o exagero ridículo de glorificar-se frente aos rivais, mas a questão é bem outra ainda: Aristófanes subestimou a capacidade de entendimento de sua audiência.

Enquanto poeta, Aristófanes esteve sempre atento a trazer à comédia um repertório de novas ideias que são, a um só tempo, fruto de sua avaliação da tradição poética e dos influxos retóricos que fazem parte da função educativa almejada. Como foi bem anunciado por O’Regan (1992, p. 4), Aristófanes não apenas põe em cena em *Nuvens* um endividado a pedir para ser educado na retórica sofística, e uma vitória inevitável da técnica retórica no *agón dos lógoi*, mas no fim relaciona a própria comédia como ela mesma sendo *sofisticada*. Assim, pode-se dizer, o poeta mostra na *prática* aquilo que em *teoria* veicula em suas peças – ou seja, sua poesia é elaboração original e inventiva de um refinamento do *lógos* por ele exigido para os seus contemporâneos *das antigas*, com vistas às ações justas.

Um refinamento, porém, que tem suas consequências. O enredo de *Vespas* traz em sua base o sempre bem vindo conflito entre pai e filho, retrato das contendas de gerações, no que agora se chega a descrever como *inversão*, trágica senão fosse cômica: inversão que é produto do *lógos* que desafia as opiniões em que se fundamentam as ações, como também os modos de vida. À maneira socrática – e não se trata só do Sócrates de *Nuvens* –, o filho

refuta os argumentos do pai apelando para sua natureza, tal como o *Discurso Injusto* faz aos olhos de Fidípides, modificando com isso todo um seu modo de vida. Isso porque do *lógos*, conta-nos Aristófanes nesta trama, não está nem nunca esteve ausente o homem que o ouve ou o profere, pois que nele compromete sua vida inteira. E é aqui que mora o perigo.

Também dois escravos dão ensejo ao prólogo que abre *Vespas*, mas já não são eles servos do Povo, como os de *Cavaleiros*, e sim de um cidadão, como os de *Paz*. Os sonhos a que aludem um ao outro parecem mostrar augúrios *bons* e *maus*, ἄριστοι e κακοί, e se trata mesmo é de ter em conta os ἄριστοι, a ver o que reservam de prazeres os deuses para um futuro bem próximo, porque de males o presente está repleto. Na verdade, não lhes é boa a situação, divididos que estão entre os dois patrões, tendo de deixar preso o pai que fora detido a mando do filho. Alega-se para tal ato de *tiranía* (τυραννίς, v. 418) uma doença da qual se vê o velho acometido, uma espécie de *amor* que beira ao *vício* por ter em alta conta os processos e julgamentos. O termo que serve para lhe descrever a doença<sup>150</sup> (τὴν νόσον, v. 87), tida como loucura (τοιαῦτ' ἄλύει, v. 111; οἷς τὸτ' ἐπεμαίνεται' v. 743), é φιληλιαστής, uma ânsia, um desejo por ser ἡλιαστής. Não são poucas as construções do tipo encontradas nas sugestões da doença que os escravos pedem ao público para que adivinhem: φιλόκυβον, φιλοπότην, φιλοθύτην, φιλόξενος – e nos fica a suspeita de que o homem comum, quiçá ao capricho de Aristófanes, via o homem dedicado ao estudo, que Heráclito já havia chamado φιλόσοφος (fr. 35 DK), como alguém que sofria de um mal<sup>151</sup>. É sintomático que a peça tenha vindo na sequência de *Nuvens*.

Também o nome do velho aprisionado, diz o escravo, é bastante apropriado: a razão de ser tão ruim φιληλιαστής encontra-se no fundo por ele ser Φιλοκλέων. Por esse motivo o filho, um impenitente Βδελυκλέων, como também Aristófanes se mostra, terá de convencer o pai de que sua *paixonite* pelos julgamentos, além de fundamentar-se no desejo incontido em *fazer mal* (δρᾶν κακόν, v. 340), em dar veredictos para condenação dos réus, tem sido utilizada pelos demagogos em interesse próprio, pois deles é a maior parte da riqueza de Atenas, a riqueza da qual os juízes e toda a cidade se devem sentir possuidores. Quando as

<sup>150</sup> BOWIE não deixou de lembrar que na mitologia a doença é “regularly a sign that the world is out of joint”; *Aristophanes*, p. 82

<sup>151</sup> Embora lamentável que STRAUSS não tivesse percebido em sua análise esta evidente assimilação cômica entre *philía* e *nósos*, o fato não passou despercebido a FREYDBERG: *Philosophy and Comedy*, p. 61. O uso popular da palavra *paixonite* em certas regiões brasileiras nos oferece em boa dose a relação que o poeta está a fazer entre amor e doença, e por esse motivo iremos adotá-la para explicitar a intenção do poeta.

constantes tentativas do pai em fugir cedem enfim ao último recurso da palavra, é pelo *lógos* que o jovem tentará persuadir seu velho deste terrível engano.

Antes do *agón*, contudo, faz bem percebermos algo para o qual Freydberg chamou a atenção, que se impõe como uma questão *filosófica* de valor posta pela poesia. Aristófanes aponta, já no prólogo, para uma determinada reflexão sobre a justiça, *díke*, que se situa nas idas e vindas da ação das personagens e na sua avaliação por elas mesmas, a partir do jogo de impressões entre o *bom* e o *mau*. Pois ἄριστοι, havia dito Xântias, eram os presságios trazidos pelo sonho de Sósias, e como o bom presságio não vem senão atrelado ao mau do qual sofrerá Teoro, apoiante de Cléon, o saber (σοφῶς) presente na interpretação de Xântias vale os dois óbolos pela sutileza com que relaciona bem e mal como dimensões inevitáveis das ações políticas e de sua justiça<sup>152</sup>.

Ao pai adoentado por julgamentos e ao filho desejoso por salvá-lo cabe a mesma ponderação: se os escravos acreditam estar Bdelíceon evitando que seu pai volte a cometer grande mal (μέγα... κακόν, v. 168), o juízo sobre Filócleon não poderia ser diferente: “*és desgraçado, mas deveras esperto e ousado*” (πονηρὸς εἶ πόρρω τέχνης καὶ παράβολος, v. 193). Das acusações feitas, o velho contesta unicamente ser tido por πονηρός – e como não haveria de ser, ele que via todas as artimanhas como de nobre ascendência, remontando até Odisseu πολύμητις (v. 351), a fazer de si um *ninguém* a fim de poder escapar à prisão do filho e voltar à Ítaca, seu *lar*? O *lar* de Filócleon não é sua casa, sabe-se, mas o júri, e ao prendê-lo em casa Bdelíceon torna-se Calipso, afastando-o do retorno aos braços de sua Penélope<sup>153</sup>. É por isso que o pai, ao se defender, deseja fazer com que o filho enxergue o seu valor, a sua excelência (ἄριστον, v. 194), porque como juiz acredita ter a justiça ao seu lado. Seus atos se fundam da determinação do deus de Delfos (v. 159), e talvez por isso o fracasso das tentativas *religiosas* em demovê-lo de sua paixãoite tenha incentivado ao filho a aplicar recurso derradeiro, de cunho político, que não pode senão ser considerado mau: a *tiranía*. Ambos os lados situam-se a partir de seus interesses, apelando à *bondade* de seu ato e à *maldade* que eles combatem. Mas e o comediógrafo, de que lado se situa neste *agón*?

---

<sup>152</sup> Cf. FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 59-60

<sup>153</sup> Cf. FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 65-6

A entrada do coro, que antecede o embate entre pai e filho, lhe dará sua motivação, já que nem mesmo as vespas do júri, amigas de Filócleon, foram capazes de pôr a correr os escravos de Bdelícleon: ao limite da ação sucede a força do *lógos*. Mas também o *lógos* tem limite: embora clamando aos amigos e a Cléon para que o ajude, o pai não pode contar com a presença do demagogo, e a visita dos demais juízes não é fruto de suas lamentações, mas de sua ausência junto a eles. Canta o coro ao pai, um *amante de cantigas* (φιλωδός), para atraí-lo pelo louvor aos seus atos, e o prazer de ouvi-los é retribuído também por cantorias do velho juiz, não de louvor mas de lamentação contra o filho que não lhe deixa κακόν τι ποιῆσαι (v. 320). Não poder fazer o mal é o mal que o filho lhe inflige: mal porque impõe à sua natureza, princípio fundamental da tirania, que faça aquilo que ela não quer (ἐγὼ δ' οὐ βούλομαι, v. 341).

O coro indigna-se pelo *lógos* que justifica a *ação* (δρᾶν) de Bdelícleon, para quem não encontram senão um nome a lhe rotular tamanha baixeza: ὁ Δημολογοκλέων (v. 343). Amigos de Cléon acusam Bdelícleon de lhe ser afim, e com isso projetam sobre o filho aquilo que lhes constitui. Há então uma *inversão* – uma dentre muitas de *Vespas*<sup>154</sup>, que parecem fazer referência ao modo pelo qual Aristófanes pretende apresentar sua crítica à situação da *pólis*. Uma crítica à desordem que se instalou na cidade, que Bowie identificou como pano de fundo do *agón* entre pai e filho, e que para Freydberg representa o material conceitual do termo *kakía* em *Vespas*<sup>155</sup>. Essa *perturbação da ordem* encontra aqui o mesmo fundamento que em *Nuvens* articula a discussão do *Lógos Justo e Injusto*, e que se poderia pôr na conta dos conceitos *nómos* e *phýsis*, representando em *Vespas* o conflito entre a nova educação e a natureza humana, entre a civilidade e a animalidade, que será materializado na persona de Filócleon, como alguém que abriga em si um homem e um animal. E não são assim todos os homens? Não por acaso, essa é a essência das inversões encenadas pelo poeta em ambas as peças em que a natureza humana é problematizada<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> Em seu estudo, BOWIE trabalhou duas inversões principais, ligadas ao tema do tornar-se *maduro*, *ephébeia*: aquela que inverte a ordem do tempo (o velho se torna jovem) e aquela que inverte a ordem da civilidade (o homem e cidadão que se torna um animal irresponsável); cf. *Aristophanes*, p. 81. Sobre as inversões como antecipação dos traços do cômico transgressor que aparecem na comédia nova, ver D'ANGELI, CONCETTA, *O cômico*, p. 139-40

<sup>155</sup> Cf. BOWIE, *Aristophanes*, p. 83; FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 59

<sup>156</sup> Para uma exposição sucinta tanto quanto reveladora do *background* que preside a poética de Aristófanes, de *Nuvens*, sobretudo na relação do *lógos* com *nómos* e *phýsis*, ver O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 9-21

Mas se há desordem na inversão, há também nas identificações despropositadas, que não deixam de fazer ressaltar diferenças gritantes. Entre as vespas e Bdélícleon, a diferença situa-se na riqueza deste e na pobreza daqueles, no que vai ser a condição pobre do coro de juízes que, aos olhos de Freydberg, dará a propensão à maldade e à injustiça pertencentes ao júri (2008, p. 71). Aqueles que dependem dos três óbolos como pagamento ao exercício da justiça encontram-se mais aptos a abdicar da justiça em favor do dinheiro. Entre os dois tipos, no entanto, encontra-se o velho Filócleon, que nem depende totalmente dos óbolos pagos, nem deles está isento. O mal de Filócleon, percebe-se a partir do seu discurso, encontra-se antes na sua gana pelo poder de fazer o mal e assim deixar os mais ricos e poderosos da cidade, acredita ele, aos seus pés – quando na verdade o que ocorre é o inverso.

Contra a opressão do filho rico, tirano de hábitos aristocráticos e de fala desenvolta, é preciso agir, tentar mais uma vez a fuga, com a alma plena de... Diopites<sup>157</sup>. A tentativa se vê novamente frustrada, mas já agora tem o pai a quem recorrer. A força do zumbido e do aguilhão das vespas é o ataque que se deve impetrar contra esse inimigo da cidade (ἄνδρα μισόπολι, v. 411; 474), que não vê razão de existir o juizado (μὴ δικάζειν δίκας, v. 414). O apelo de Bdélícleon a que escutem as coisas como elas ocorrem (τὸ πρᾶγμα ἰκούσατ', v. 415) não alcança ouvidos. Não há cumplicidade para a atuação do *lógos*. Reina o caos, a guerra, a *kakía*. A ação desordenada não é mais que recusa em ouvir o *lógos*: é indisposição para o acordo<sup>158</sup>. O coro julga as intenções do filho como tirânicas e conspiratórias (ζυνομοότης); o filho não abre mão da retidão de sua ação: mas nenhum deles apresentou suas razões. Se o *lógos* é negado porque se quer a ação impetuosa, a recusa em agir pelo ímpeto dá lugar ao *lógos*, porque *lógos* é ação de justificar a ausência de ação pelo ímpeto, é um intermediário entre a desmedida e o silêncio. Essa dialética entre *ação* e *lógos* encontra sua razão de ser na *medida*: tal como a ação tem seus limites, o *lógos* não poderia

---

<sup>157</sup> τὴν ψυχὴν ἐμπλησάμενος Διοπίθους, v. 381 O nome 'Diórites' pode significar tanto seu sentido literal, de estar pleno de "confiança em Zeus", como pode se referir a um indivíduo real, religioso fanático que havia proposto um decreto proibindo homens ateus e astrónomos em Atenas; cf. *Vespas* (2010), p. 92, n. 84

<sup>158</sup> Vale notar que ROSENSTOCK-HUESSY mencionara essa interessante conclusão da guerra como negação do *lógos*: "podemos definir a guerra, em termos de linguagem, como uma situação em que não escutamos o inimigo porque estamos demasiado sensíveis a qualquer rumor ou murmúrio dentro de nosso próprio grupo", *A Origem da Linguagem*, p. 59. Ver ainda FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 75

ser ilimitado. O limite do *lógos* torna o homem de volta à ação, mas de uma forma absolutamente distinta da ação sem *lógos*<sup>159</sup>.

O coro de vespas é a personificação do conflito *lógos-ação*: não sendo capazes de libertar Filócleon pela ação, apelarão ao poder acusatório de ferir pelo *lógos* nos tribunais (v. 482). Defende-se Bdelícleon de uma possível acusação de μισόδημός e de μοναρχίας ἐραστής (v. 474), mas também de ξυνωμοτής, revidando a denúncia aos velhotes que só fazem falar em tirania e conspiração há cinquenta anos (v. 491) sem atentarem para sua real condição de escravos da δημαγωγία, no interior da democracia que defendem. Ao contrário dos autoconscientes Demóstenes e Nícias em *Cavaleiros*, os juízes de *Vespas* desconhecem a sua real situação de juízes, principal motivo de sua miséria moral, acostumados que ficaram com a maldade de seus atos em favor da justiça a preço de banana.

Se a justiça é mandato divino, o oráculo havia predito a Filócleon que o dia em que um acusado fosse absolvido por ele, morreria (v. 160). Acreditando seguir a ordem do deus, jamais se viu interessado em outra coisa senão os julgamentos, elevando a defesa de sua atividade social ao cume da própria divindade: “*não é então grande o poder que tenho em nadinha inferior ao do próprio Zeus?*” (v. 620). Em êxtase o exultam seus comparsas: “*nunca ouvimos alguém que falasse de forma tão hábil e inteligente!*” (v. 633). Aqui o *lógos* alcança seu intento, pois sempre há acordo entre velhos comparsas. A concordância é um pressuposto do *lógos* bem ressaltado por Sócrates no *Mênnon* de Platão (75d). E quando há acordo, os efeitos do *lógos* sobre o ouvinte se revelam *alucinantes*:

T11. ὡς δ' ἐπὶ πάντ' ἐλήλυθεν  
 κοῦδὲν παρήλθεν, ὥστ' ἔγωγ'  
 ἠὺξάνομην ἀκούων,  
 κὰν μακάρων δικάζειν  
 αὐτὸς ἔδοξα νήσοις,  
 ἠδόμενος λέγοντι.

Como disse ele tudo sem nada esquecer, eu me sentia ir às nuvens ao escutá-lo e me imaginava a julgar nas ilhas dos Bem-Aventurados, tal o deleite que senti por suas palavras! (v. 636-41)

<sup>159</sup> Uma tal especulação sobre o discurso e as ações encontra-se na moldura da interpretação a que SALLIS submeteu alguns diálogos de Platão, no intuito mesmo de entender a relação entre *lógos* e *existência* (being), título da obra em questão. Mais à frente voltaremos a esse ponto, sobretudo porque seu esclarecimento acerca do “*way of the Platonic dialogue*”, em especial da *Apologia de Sócrates* como sendo uma resposta à questão “*who was Socrates?*”, “*not only by what Socrates says but also by his way of saying it, by what he does*”, nos oferece um aspecto dramático igualmente presente na representação cômica de Sócrates; cf. *Being and Logos*, p. 26

Por acharem-se superiores, κράτιστοι, o engano não poderia dar-se em tom menor: homens que mal sabem interpretar a situação política na qual se encontram tomam o *lógos* divino para fundamentar seus vícios e sua maldade. Parece haver um apelo similar ao de Sócrates no *Íon* de Platão: é preciso uma arte da interpretação (530c). Os escravos que estão a prendê-lo são deveras κράτιστοι, quer por saberem sua real condição política, quer por serem capazes de decifrar com vistas ao *bem* da cidade, e não só privado, as mensagens do deus. Se em algum lugar deveria ser colocado o poeta cômico, ele estaria junto a escravos como em *Cavaleiros*.

O *agón* entre pai e filho é dos mais interessantes em termos de construção dramática e de representação do típico proceder retórico nas assembleias, nos tribunais e, por que não, no dia a dia do cidadão comum. É com o *lógos* que Bdelícleon, impotente em demover seu pai da doença que lhe torna πονηρός, tentará agora persuadi-lo. Seu argumento é de cunho econômico, porque nada haveria de mais sensível ao seu ouvinte miserável que a situação de suas finanças. Sua tarefa é dura, e bem maior que a de poetas cômicos:

T12. χαλεπὸν μὲν καὶ δεινῆς γνώμης καὶ μείζονος ἢ πῖ τρυγηδοῖς ἰάσασθαι νόσον ἀρχαίαν ἐν τῇ πόλει ἐντετοκυῖαν.

É tarefa difícil e que exige terrível argúcia, maior que a dos poetas cômicos, essa de curar uma doença prolongada e inerente à cidade. (v. 650-1)

Strauss não demorou a ver aqui indícios de que Bdelícleon não incorporava o poeta em sua plenitude, como Dikaiópolis fizera em *Acarnenses*<sup>160</sup>. No entanto, Aristófanes parece ausente em *Vespas*, mas por se ausentar de uma personagem faz-se presente em todas elas. O poeta está na sabedoria dos escravos e na justeza de Bdelícleon, mas nem o coro nem Filócleon poderiam se isentar de apresentar o poeta, o primeiro na parábase, o último pela crítica teatral ao fim da peça. Presente está igualmente Atenas, em sua glória e escravidão, em sua proteção divina e falta de esperteza. Para mostrar essa condição de escravo em que se encerra a cidade, como em *Cavaleiros* e *Paz*, ou aqui em *Vespas* no que diz respeito aos ἡλιασταί, basta um simples *cálculo*, simples *lógos* sobre as finanças da cidade e a parcela ínfima que cabe aos “renomados” juízes, que deixará atônito o coro de vespas e em aporia o pai aturdido pela verdade:

<sup>160</sup> STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 121. Na opinião de FREYDBERG, o discurso de Bdelicléon, ao referir-se à comédia, encontra-se dentro da própria comédia, portanto, não identificado totalmente com ela; *Philosophy and Comedy*, p. 80. Sobre a parábase como fala não do poeta, mas do coro, *idem*, p. 92

T13. ὥς μου τὸν θῖνα ταράττεις, καὶ τὸν νοῦν μου προσάγεις μᾶλλον, κούκ οἶδ' ὅ τι χρῆμά με ποιεῖς.

Como me agitas as dunas e levais a melhor sobre minha mente, nem sei que raio de coisa fazes comigo! (v. 698)

A ignorância se revela com consequências físicas sentidas pelo velho juiz (*todo eu estou fraco!* v. 714), uma fraqueza que lhe encerra num silêncio cujos efeitos o filho parece temer (v. 741). As vespas, ao contrário, evidenciam a sabedoria das palavras de Bdélícleon, e mais do que nunca sábias são as palavras que diziam “antes de teres ouvido os dois lados de uma história, não debes formar juízo” (πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσης, οὐκ ἂν δικάσαις, v. 725), um preceito que, se estava claramente em contradição com a ação praticada pelos ἡλιασταί até aqui, agora servirá como parâmetro para a justiça de seus atos. São eles que invocam a atenção de Filócleon, para que ouça os conselhos do filho (a), descrevendo após isso o que acreditam ter acontecido ao amante de julgamentos (b):

T14(a). πιθοῦ λόγοισι, μηδ' ἄφρων γένη  
μηδ' ἀτενῆς ἄγαν ἀτεράμων τ' ἀνῆρ.  
εἶθ' ὄφελέν μοι κηδεμῶν ἢ ξυγγενῆς  
εἶναι τις ὅστις τοιαῦτ' ἐνουθέτει.  
σοὶ δὲ νῦν τις θεῶν παρὼν ἐμφανῆς  
ξυλλαμβάνει τοῦ πράγματος,  
καὶ δῆλός ἐστιν εὐ ποιῶν:  
σὺ δὲ παρὼν δέχου.

T14(b). νενουθέτηκεν αὐτὸν ἐς τὰ πράγμαθ', οἷς  
τότ' ἐπεμαίνεται: ἔγνωκε γὰρ ἀρτίως,  
λογίζεται τ' ἐκεῖνα πάνθ' ἀμαρτίας  
ἃ σοῦ κελεύοντος οὐκ ἐπέιθετο.  
νῦν δ' ἴσως τοῖσι σοῖς λόγοις πείθεται  
καὶ σωφρονεῖ μέντοι μεθιστάς  
ἐς τὸ λοιπὸν τὸν τρόπον  
πιθόμενός τέ σοι.

(a) Deixa-te levar por estas palavras, não sejas tolo nem do tipo inflexível ou intratável. Quem me dera ter um protetor assim, um parente que me desse tais conselhos! Deve ter sido um deus que te apareceu para te ajudar neste assunto, e é evidente que te está a fazer bem.

(b) Arrepende-se de tudo o que dantes o punha louco. É que acabou de perceber a verdade, e só agora reconhece que era um grande erro não te levar a sério quando o advertias. Está completamente convencido pelos teus argumentos, e parece que ganhou enfim algum juízo, disposto a mudar, de futuro, os seus hábitos e a escutar teus conselhos.

O velho Filócleon, entretanto, ainda é incapaz de abrir mão de sua doença, e mesmo da paixão pela qual é nomeado. Interessante ver que o momento de silêncio, em que chegou o coro a imaginar sua cura, é por ele expresso como uma fuga da sua alma (ποῦ μοι ψυχῇ)

para as sombras (πάρες ὃ σκιερά, v. 757), fenômeno que em *Nuvens* Sócrates descreverá como certa *afinidade de natureza* entre a alma, o *lógos* e o vapor, o fumo, as nuvens<sup>161</sup>. É a natureza de Filócleon que não fora atingida pelo *lógos* do filho, nem dos seus amigos, no que a saída parecerá mesmo reproduzir, com o esmero e as pompas devidas, um tipo de julgamento domiciliar, a ver se por meio de artimanhas haverá mais sorte. As cenas que seguem parecem reproduzir os usos e costumes dos julgamentos nos tribunais, em um vivo mas não isento testemunho de Aristófanes. E se o *lógos* havia chegado ao seu limite, já ele sendo uma forma de substituir a ação insana e bárbara, voltar à ação é, ao invés de passo atrás, uma conquista quando fundada no *lógos* que a justifica. É justo ao filho ludibriar a doença do pai pela ação, porque sua ação está justificada, assim o verá Filócleon, como um cumprimento do oráculo, e isso de uma forma dupla. A princípio, lhe pareceu a proposta do filho cumprir o dito divino: um dia os atenienses administrariam a justiça em suas casas (v. 800); no final, e ao ver-se diante da ação de ter absolvido um réu, o oráculo será aquele sob o qual havia fundamentado toda a sua vida (v. 1000).

O cumprimento do oráculo, nos dois sentidos mencionados, perfaz o início daquilo que Bowie mencionou como uma inversão paralela em *Vespas*, do velho juiz doente pelo júri e de feições democratas a um jovem irresponsável e sem escrúpulos, deveras pior que o filho, cujos hábitos reverberam os da classe aristocrática (1993, p. 98-9). O embate entre as classes que se fizera em grande parte presente nas primeiras peças é agora deixado como uma alusão, tal como a questão da guerra. Se Vickers estiver certo, a comédia, em especial a de Aristófanes, nos deixaria ver em que medida a situação política de Atenas condicionou as invectivas contra figuras de peso da esfera pública, obrigando-a a uma linguagem ambígua e dotada de inúmeras alusões aos espectadores mais espertos<sup>162</sup>.

Ao velho Filócleon, identificado até à morte com seu papel social de juiz, não havia espaço para assentir com a verdade que o *lógos* havia lhe mostrado. Boa lembrança a de Freyberg, quando põe lado a lado o caso do velho juiz e os de Mênon e Anito no diálogo

---

<sup>161</sup> A *psykhé* era tida como vapor, fumo, como uma sombra, a partir de Homero: cf. ROHDE, *Psique*, p. 8ss. Os passos de *Nuvens* serão analisados no próximo capítulo, mas já aqui uma analogia feita por Sócrates na voz de PLATÃO reverbera essa importante relação: “mas por onde o *lógos*, como um sopro, nos levar, é por aí que devemos ir”, ἀλλ’ ὅπη ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρη, ταύτη ἰτέον; *República*, 394d

<sup>162</sup> Sua opinião é a de que o alvo almejado por Aristófanes, em suas críticas políticas, era Péricles e Alcibíades, e os ataques diretos a Cléon e outras figuras deveriam ser tomados como dizendo respeito àqueles. Como não me foi possível avaliar todos os indícios e todas as consequências de uma opinião como essa, deixo-a aqui em nota, embora algo sobre ela seja retomado no próximo capítulo sobre *Nuvens*; cf. *Pericles On Stage*, p. x

*Mênon* de Platão: tanto aquele quanto estes não podiam ser alcançados pelo *lógos* porque estavam profundamente fixados em seu papel na *pólis*. E se trata mesmo é de inverter os papéis, expurgar do velho a sua natureza judiciária, até não poder dizer outra coisa que *se lixem as urnas de voto!* (v. 1339)<sup>163</sup>. As mudanças na vestimenta e na fala, como havia feito Dikaiópolis com a ajuda de Eurípides, são necessárias para Filócleon apresentar-se devidamente em um banquete *dos bons*. O velho tornado jovem, contudo, não perdera a *hýbris*, a desmedida da irresponsabilidade: se como juiz seu pulso era firme em *fazer mal* por condenar quem quer que fosse, não importando ouvir o discurso defensor, agora de volta à liberdade juvenil não pôde senão rebelar-se contra o *nómos* em prol de sua *phýsis*, num claro desprezo pelas injúrias sociais que provoca e os processos que suas vítimas contra ele decidem impetrar. As analogias com animais, a comporem a cena, sugerem um reflexo animalesco do trejeito desse velho escovado em juventude<sup>164</sup>.

Não há como dizer que Filócleon encerrou curado. O empenho do filho em livrá-lo da injustiça de seus atos tornou-se ele mesmo injusto. A postura de Aristófanes em *Vespas* parece distante daquela de *Acarnenses*, onde a segurança das propostas que fizera ainda não vinha acrescida de uma ponderação, por assim dizer, *trágica*: um reconhecimento de que nenhuma ação humana está isenta de ambiguidade moral. A *hýbris* do pai é combatida pela *hýbris* do filho, e se a punição a toda desmedida é inevitável, *Vespas* não poderia encerrar de modo similar ao que em *Nuvens* se vê certa mistura cômica e trágica, num clima ridículo e pavoroso que é próprio da condição de ser do homem. Se Sócrates é tomado por Platão no *Banquete* como em defesa, junto a Aristófanes, da opinião de que ao mesmo homem cabe o saber fazer tanto uma tragédia quanto uma comédia (τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, 223d) – embora em *República* se conceba que dificilmente as mesmas pessoas imitam bem ao mesmo tempo as duas artes miméticas (395a) – não parece despropositado pensar aqui naquele fundo de seriedade da comédia como sendo algo de

---

<sup>163</sup> FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 84. Sócrates havia ajuizado junto aos seus, como PLATÃO o mostrou: “ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em caráter e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?”, ἢ οὐκ ἤσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν; *República*, 395d. Um juízo que contribui tanto para o entendimento da persistência de Filocléon em sua φύσιν de condenar quanto do único artifício que o filho encontrará para mudar-lhe o hábito.

<sup>164</sup> Cf. BOWIE, *Aristophanes*, p. 95-6

trágico<sup>165</sup>. É mesmo com certo espanto que o coro de vespas faz bendizer a nova vida de seu amigo *desajuizado*.

T15. ζηλω̄ γε τῆς εὐτυχίας  
 τὸν πρέσβυν οἷ μετέστη  
 ζηρῶν τρόπων καὶ βιοτῆς:  
 ἕτερα δὲ νῦν ἀντιμαθῶν  
 ἢ μέγα τι μεταπεσεῖται  
 ἐπὶ τὸ τρυφῶν καὶ μαλακόν.  
 τάχα δ' ἂν ἴσως οὐκ ἐθέλοι.  
 τὸ γὰρ ἀποστῆναι χαλεπὸν  
 φύσεος, ἦν ἔχοι τις ἀεὶ.  
 καίτοι πολλοὶ ταῦτ' ἔπαθον:  
 ζυνόντες γνώμαις ἐτέρων  
 μετεβάλλοντο τοὺς τρόπους.  
 πολλοῦ δ' ἐπαίνου παρ' ἔμοι  
 καὶ τοῖσιν εὖ φρονοῦσιν  
 τυχῶν ἄπεισιν διὰ τὴν  
 φιλοπατρίαν καὶ σοφίαν  
 ὁ παῖς ὁ Φιλοκλέωνος.  
 οὐδενὶ γὰρ οὕτως ἀγανῶ  
 ζυνεγενόμην, οὐδὲ τρόποις  
 ἐπεμάνην οὐδ' ἐξεχύθην.  
 τί γὰρ ἐκεῖνος  
 ἀντιλέγων  
 οὐ κρείττων ἦν, βουλόμενος  
 τὸν φύσαντα σεμνοτέροις  
 κατακοσμησάμενος;

Invejo a boa sorte deste velho, pela mudança radical que se operou na sua *vida* e nos seus *hábitos*. Agora, instruído noutros modos em vez dos que antes tinha, há de realmente mudar-se para as delícias e para o luxo. Mas talvez ele não queria. É difícil pôr de parte a *natureza* que sempre nos está presente. Contudo, isso já aconteceu a muitos: por efeito das opiniões alheias, mudaram de fato os seus *hábitos*. Consegui muitos elogios de minha parte e dessa gente ajuizada, graças ao seu *amor pelo pai* e à sua *sabedoria*, esse filho de Filócleon. É que nunca conheci um tipo tão generoso, alguém cujos *hábitos* me tenham comovido e derretido desta maneira. Na verdade, em que é que este rapaz, na discussão com o pai, não saiu vitorioso, quando queria apenas aliciar o seu progenitor para uma vida mais regalada? (grifo nosso, v. 1450-74)

<sup>165</sup> Além da uniformidade formal entre tragédia e comédia, como estudada exaustivamente por ADRADOS a partir de sua origem comum nos rituais (*Fiesta, comedia y tragedia*, p. 317ss), a antinomia entre as duas, encontrada no teatro grego, é apresentada pelo próprio estudioso espanhol como referente a dimensões da ação humana (aliás, reverberando ARISTÓTELES em *Poética*, 1448b, 30ss) e aos modos como se lhes pode enfocar em termos educativos: a tragédia, cujo aprendizado se faz pela dor, e a comédia, pelo riso. Mas se em Aristófanes, nos fala o autor, se trata de saber que a comédia “*en su sentido más antiguo y estricto, es dolor disimulado*” (*Democracia y literatura en la Atenas clásica*, p. 157), o modo pelo qual a comédia apresenta o homem em ação não poderia de modo algum ausentar-se, em certos momentos, de algum conteúdo *trágico*. No fim, essa unidade teatral se revela ainda mais abrangente: “*Este tema del debate ideológico [ou seja, da lida com ideias e ações tendo em vista um meio de educar] es el que crea una unidad entre los géneros literarios que nacen en Atenas o que en Atenas se adaptan a las exigencias de la ciudad. Es, probablemente, el que más contribuye a la unidad de la literatura ateniense*” (*idem*, p. 18).

Em lugar de uma vida dedicada aos julgamentos, um tipo de hábito (τρόπος) que se mostrou injusto, o velho Filócleon adere aos regalos irresponsáveis, e que deixam de parte o *nómos* em favor dos prazeres da *phýsis*. A desmedida, no entanto, não é algo inerente ao tipo que busca o prazer, mas que dele se pode apossar como Dioniso se apossa dos seus por efeito do vinho. O homem comum continua a acreditar que por trás de seus atos atua a vontade de um deus, ainda que cada vez mais o embate entre deuses e homens ceda lugar àquele entre *phýsis* e *nómos*. É o homem que está em jogo. A Bdelícleon se dirige o coro, tributando-lhe uma σοφία e φιλοπατρία que contrastam com a opinião que possuíam antes do *lógos* lhes mostrar sua real condição. Se o *lógos* precisa da vontade dos ouvintes para se fazer ouvir, seu limite se encontra exatamente onde a vontade e a natureza imperam.

A paixonite do pai pelos tribunais havia dado lugar ao prazer pelo vinho, mas o deleite pela música lhe continuava patente. Xântias permanece em maus lençóis do começo ao fim da peça, porque é difícil livrar-se da *natureza que sempre nos está presente* (φύσεος ἦν ἔχοι τις ἀεί). A nova loucura (μανία, v. 1486) de Filócleon está em se pôr a dançar ao mais mínimo sinal de música, madrugada adentro, ou bem cedo, como a que domina o final de *Vespas* (v. 1475ss). Ao lado desta sua natureza φιλοδός persiste o τρόπος da desmedida, a *hýbris* que provoca μανία. Bdelícleon, que tinha sido ludibriado, junto com os demais acusadores, por historietas contadas pelo novo καλὸς τε κάγαθός à maneira dos banquetes, está ausente desta festa de encerramento. Mas não o está Aristófanes: ele faz seu coro terminar em dança, numa paródia à música nas tragédias enquanto uma espécie de *agón* com sua ancestral. Antes de ser uma dentre as suas personas, dessa vez o poeta é a própria peça – ou antes, é pela peça no todo que a visão de Aristófanes se oferece.

§23. O que vemos em *Vespas* é um poeta a refletir sobre a tônica dominante que em suas primeiras peças havia se imposto como função educativa: se cabia a ele mostrar como precisavam os homens da antiga aprender a falar com as novidades que insuflavam Atenas, em *Nuvens* e *Vespas* a intenção é antes refletir sobre os efeitos terríveis que o contato entre velhos e novos hábitos havia desencadeado. O âmbito familiar como ambiente das duas peças é sugestivo, se imaginarmos que uma *pólis* dominada pelas novidades não possui sua origem senão no *oikos*, no lar de cada cidadão – a οἰκονομία é o sustento tanto do poder de

Atenas como daquelas novidades que nela imperam<sup>166</sup>. Nesse sentido, o destino *maníaco* da *phýsis* de Filócleon é o limite com o qual tem de se haver o *lógos*, quer para modificar o *τρόπος* de seus ouvintes por meio do esclarecimento e da argumentação, quer para dar-se conta do poder da *phýsis* em relação ao *nómos*. E ao que parece, o exercício do *lógos* nos dois casos está vinculado ao mostrar a verdade (T6).

Os juízes, embora considerando a dificuldade de se chegar a modificar a *phýsis*, não entendem o fruto das transformações sofridas por Filócleon como uma permanência de velhos hábitos. Eles mesmos são miseráveis sujeitos ao prazer de aferroar os concidadãos, como anunciam na parábase, e nada fazem para modificar os hábitos. *Vespas* é cheia desses contrastes de opinião e de fatos, às vezes entre opiniões e fatos, cuja intenção parece estar em fazer ver à audiência a difícil tarefa que lhe cabe: administrar a *justiça* na *pólis* e nos lares em toda a sua ambivalência. E a crítica que faz Aristófanes ao povo e ao público, como situados abaixo do esperado em termos de *logismós* e *sképsis*, ressoa qualquer coisa dessa dificuldade.

O passo dado por Aristófanes em *Nuvens* e *Vespas* é, se podemos dizer, *trágico*. O embate apresentado sugere ao público uma reflexão sobre os efeitos da nova educação nos homens de velhos hábitos e de natureza de ferro, até à morte apegados à sua *hýbris* e ao seu papel social. Desse modo, as soluções para a situação de Atenas, como foram encenadas em *Acarnenses* e *Cavaleiros*, já revelam os primeiros traços da crítica almejada agora. Há que se acreditar no poeta quando diz ser *Nuvens* sua mais bem elaborada comédia. Uma outra *poética* se inicia a partir da representação do Pensatório, ao que tudo indica, não mais centrada nos problemas que o desprezo pela nova educação, por parte dos homens das antigas, tem trazido a Atenas, deixando a política a cargo de homens baixos e sem cultura.

---

<sup>166</sup> Assim se expressou Anna Lia Prado, na introdução ao *Econômico* (1999) de Xenofonte, acerca da relação entre *oîkos* e *pólis*: “Nesse sentido, como membro de uma família, o indivíduo insere-se em seu *oîkos* como o cidadão em sua *pólis* e assim pode-se dizer que o indivíduo está para o seu *oîkos* assim como o cidadão está para sua *pólis*. O *oîkos*, portanto, é muito mais que a *oikía*, a casa onde reside uma família. É tudo o que a família possui, a *oikía* em si com seu mobiliário e adornos, os bens quer em dinheiro, quer em terras e, mais que tudo, os seus valores éticos e tradições”; p. x. Enquanto Xenofonte procura retratar no diálogo em caso a arte chamada de *oikovoíaiα*, a arte de bem administrar o *oîkos*, a conversa entre Sócrates e Critóbulo, na primeira parte do seu texto, argumenta a partir de uma relação entre a *escravidão* na cidade e no indivíduo, em seu corpo e em sua alma, como um poder que certas “senhoras muito duras”, ou seja, as paixões, possuem em impor aos homens a trabalhar para pagar por elas (I, 22-23). Uma *pólis* bem administrada, como Atenas no período que antecede a Grande Guerra, está na raiz da própria motivação que fez atrair para si as últimas novidades intelectuais: a *boa administração* de Atenas fez florescer tanto sua *grandeza* quanto sua *escravidão*. Para certos comentários acerca da Atenas dessa época, ver MOSSÉ, *Péricles*, sobretudo p. 93ss

Agora, trata-se de representar a mesquinhez das diversas naturezas humanas e das classes em jogo no âmbito público e no privado, deixando-lhes patente a maldade para que, como na tragédia, o expurgo do *páthos* torne a audiência melhor. Não se ri apenas do inimigo, tal o interesse da desgraça de Lâmaco em *Acarñenses* e do Paflagônio em *Cavaleiros*. A tônica dominante aqui se volta para o risível que há na sua promoção. Não cabe exclusivamente ao poeta cômico ensinar os antigos a falar como os novos, mas em mostrar a velhos e novos os problemas da maldade e dos vícios inerentes às ações humanas. Ensina-se pelo riso sério – seriedade que tem por fim mostrar o mal em vista do bem<sup>167</sup>. A razão de ser da falência moral de Atenas, constata-se, se dá quando o tipo mais baixo se torna dominante.

Acredito ter, com essas três comédias mais próximas a *Nuvens*, alcançado um bom material para entendermos que intuito presidiu a cena do Pensatório, e por que espécie de causa foi Sócrates apresentado como seu mestre mais proeminente. Podemos dizer, a título de síntese, que o interesse de Aristófanes na construção de sua cena dramática está em fazer ver o mal político que ronda a cidade de Atenas, entregue cada vez mais insanamente aos interesses bélicos de uma parte de seus cidadãos, os mais eloquentes e mesquinhos à solta nos meios públicos, enquanto os demais, avessos ou à parte das novidades discursivas nas quais os demagogos encerram seu poder de persuasão, sofrem calados ou ignorantes acerca de sua condição de escravos de tais figuras ilustres. Mais que oferecer soluções, todas elas em si risíveis por seu caráter fantasioso e burlesco, a comédia procura trazer ao espectador, pelo jogo entre o sério e o riso, a real situação da *pólis*, as contradições e os percalços que parecem conduzir Atenas a um fim cômico, se não fosse trágico.

É aqui que o caráter de *crítica* que pertence à comédia se evidencia com toda a força: por meio de suas personas, sempre reais ainda que criadas, e seus enredos, sempre criados ainda que reais, o poeta se outorga o dever que ele mesmo, anos mais tarde, porá na boca de Eurípides: quando perguntado por Ésquilo no *agón* de *Rãs* qual o valor do poeta, só pôde responder ser “*seu talento e conselho, porque tornamos melhores os homens na cidade*” (δεξιότητος καὶ νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν, v. 1008-10). Quando Silva faz ver o sucesso do poeta, aos olhos de Aristófanes,

---

<sup>167</sup> Não é impróprio notar que o estudo de NIGHTINGALE, ao ressaltar no fim o diálogo inevitável entre os textos de Platão e a comédia, já fazia por demonstrar em que pesava a *seriedade* do gênero, e na necessária intervenção de uma consideração sobre o risível e o sério para ser possível entender em que medida a comédia havia influenciado os diálogos de Platão: cf. *Genres in Dialogue*, p. 173-180

encontrando-se naquele bem formado *triângulo de coesão* entre poeta, obra e público, era porque a *mimesis* posta em cena mostrava-se não apenas verossimilhante em relação à vida que lhe servia de inspiração, mas com uma adequação inevitável entre a psicologia do autor e a obra produzida:

*Aparência, gestos e palavras concorrem, portanto, para recriar uma imagem real que é o ponto de contato entre o criador e o público. Se o poeta consegue perfeição no seu objetivo, o de uma aproximação a um retrato convincente da realidade, a apate será completa e a convivência que a ficção teatral exige conseguida*<sup>168</sup>.

Se a crítica cômica foi, em princípio, um modelo que serviu às gerações posteriores e, no que nos importa, a Platão, deve-se dizer que por suas consequências, enquanto modo de produzir homens melhores para a cidade, Platão não negou criticar-lhe a imitação – mais ainda: enquanto, diz Nightingale, a “*comédia poderia oferecer um bom modelo a Platão como nenhuma outra forma de crítica social em Atenas era capaz de prover*”, o filósofo oferece em *Leis* o ofício de escrever comédias a *homens bons*, que presumivelmente fariam um bom uso do ridículo<sup>169</sup>. Estão presentes na comédia, e na poesia em geral, equívocos que só a *filosofia* poderia desfazer em vista do bem e da justiça *em si mesmos*, porque o poeta, comprometido com concursos e honras, jamais poderia avançar sua crítica além deste limite em *negociar com o demos* – um limite para o dizer a verdade que a filosofia não possui<sup>170</sup>.

Mas o que foi isto – a *filosofia*?

---

<sup>168</sup> SILVA, *Ensaio sobre Aristófanes*, p. 18-20. Sobre implicações de *apáte* em contexto retórico, reproduzo a explicação de O'REGAN: “*Apate, or deception, is a concept central to sophistic rhetoric, describing (positively or negatively) the power of speech to deceive – a power based on the man's inability to know the truth and necessary reliance on opinion*”; *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 14, n. 50

<sup>169</sup> NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue*, p. 185

<sup>170</sup> Cf. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue*, p. 191

## CAPÍTULO II

### A caracterização de Sócrates em *Nuvens* – a filosofia pela comédia<sup>171</sup>

“A máscara, o prosopon, de Sócrates, desconcertante e inatingível,  
introduz uma perturbação na alma do leitor e a conduz a uma tomada de  
consciência que pode ir até a conversão filosófica”  
Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates*.

§24. Em artigo de inegável valor, Diskin Clay (*The Theory of the Literary Persona in Antiquity*, 1998) havia levantado o problema das personagens e o envolvimento do autor com sua criação, a fim de pontuar certa discrepância entre movimentos teóricos de nossa crítica literária moderna e aqueles outros que estiveram a cargo dos antigos. Isso porque a crítica moderna da literatura antiga, grega e romana, havia direcionado nossa atenção da poesia e do poeta para um leitor imaginado, e portanto para a figura do crítico ele mesmo, de onde se desenhou a concepção romântica de *personalidade poética*, em que se enxerga a poesia não mais como imediata expressão da individualidade de seu autor, mas como se o poeta estivesse a mascarar sua intencionalidade por variados efeitos retóricos (1998, p. 9).

Esse conceito, visto à luz dos antigos e de sua criação poética, revela-nos que há uma distinção entre o poeta *de* um poema e o poeta *em* um poema, do mesmo modo que há uma diferença entre o leitor *de* um poema e o leitor *em* um poema (1998, p. 17). No entanto, não se poderia creditar aos *críticos antigos* da literatura antiga, sobretudo Platão e Aristóteles, qualquer distinção neste sentido: ao contrário, “fica óbvio para o mais apressado estudo sobre os comentários aos poetas antigos que a maior parte dos leitores considerou poesia como autobiográfica e – para usar a palavra que Goethe deixou famosa – *confessional*” (1998, p. 10). Os ditos protestos contra a leitura autobiográfica da literatura antiga, propostos por alguns como Cherniss e Havelock contra a opinião de Wilamowitz (1998, p. 14), estão ausentes nos gregos, à exceção de Longinus (1998, p. 18).

Um exemplo de leitura autobiográfica pode ser realizado na comédia de Aristófanes, como de fato se tentou no primeiro capítulo, embora seja mesmo na poesia dramática que Sócrates na voz de Platão havia entrevistado um tipo puro de *imitação*, em que o poeta nada

---

<sup>171</sup> As traduções do grego da peça *Nuvens* utilizadas nesse capítulo fazem parte da referência ARISTÓFANES, 2006b, com significativas modificações. As demais traduções serão indicadas.

diz (*República*, 394b-c). Sem nos esquecermos de que a comédia, no entanto, apresenta em sua estrutura momentos em que o poeta se mostra como tal, como na parábase – um traço cuja origem provável estaria nos mimos dórios<sup>172</sup> – poderíamos acompanhar Clay quando, ao recorrer a uma passagem da *Retórica* de Aristóteles a fim de tentar reconstituir o contexto em que o tipo de imitação pura, o teatro, revelaria o poeta como um ator em seu drama (1998, p. 27)<sup>173</sup>, só poderia concluir que aos antigos o poeta, independente da forma poética, era parte da poesia que compunha, nela expressando-se como um ator dos próprios dramas (1998, p. 28). Com base nesta tentativa de estabelecer o mecanismo de construção literária dos antigos, Diskin Clay depois encetará uma leitura dos diálogos de Platão<sup>174</sup>.

O procedimento que seguiremos aqui será aquele mesmo que, utilizado no primeiro capítulo, nos mostrou importantes aspectos da poética de Aristófanes. No entanto, há que se perceber com mais vagar a construção do enredo e a caracterização das personagens, a ver de que maneira podemos escapar da superficial apresentação de Aristófanes como crítico virulento e sem reservas a todo tipo de novidades que Sócrates representa. Se já algo havia sido possível entrever até aqui, não se encontra senão na profundidade com a qual o poeta criara sua obra e no fim desejou ser reconhecido. Se o espectador de seu tempo não lhe fez por render o mérito almejado, sua decisão em reescrever *Nuvens*<sup>175</sup> não poderia deixar-nos incorrer no mesmo erro que sua audiência. Para tanto, devemos olhar, como Clay mostrara, o drama antigo, e a comédia em particular, com *olhos antigos*, entrevendo em cada gesto de suas personagens indícios da intenção que presidiu seu tributo às Musas.

### **Tópico I – Unidade na multiplicidade de perspectivas: o poeta e as personas**

§25. Pode-se dizer que Sócrates é visto em *Nuvens* sob três perspectivas: (a) a do populacho: velhos e rústicos como Estrepsíades, jovens e espirituosos como Fidípides; (b) a do discipulado; (c) e a da própria personagem. Atribuir a Sócrates ele mesmo aquilo que na

---

<sup>172</sup> Cf. FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 2-3.

<sup>173</sup> A passagem está em *Retórica*, 1403b21-24: “*pois inicialmente eram os próprios poetas a representar as suas tragédias*”, ὑπεκρίνοντο γὰρ αὐτοὶ τὰς τραγωδίας οἱ ποιηταὶ τὸ πρῶτον.

<sup>174</sup> Cf. CLAY, *Platonic Questions*, 2000. Vale mencionar ainda seu estudo *The origins of the Socratic Dialogue*, publicado em WAERDT, *The Socratic Movement*, p. 21-47

<sup>175</sup> A versão de *Nuvens* que nos chegou é uma segunda versão revisada após o fracasso da primeira; cf. DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 103-105

peça está posto na boca dos que lhe chegam e o frequentam é o que define, para Waerdt<sup>176</sup>, “a principal razão para que a visão de Dover encontrasse pronta aceitação” junto aos estudiosos das fontes socráticas. A meu ver, as diferenças entre as perspectivas foram delineadas por Aristófanes tão bem que parece estar nelas o contributo mais essencial do entendimento que tinha o comediógrafo acerca daquele *meteorosofista*. A questão, contudo, é que elas trazem aspectos algumas vezes similares, talvez para nos fazer ver o que poderia ser uma mesma percepção sob ângulos distintos. O problema do ângulo, da perspectiva sob a qual Sócrates é representado nos parece o ponto fundamental que o comediógrafo deixou patente, naquelas semelhanças e diferenças que existem entre elas e que nos ilustram, ao que parece, a própria visão de Aristófanes sobre Sócrates.

Vejamos. Sob o ponto de vista de (a), Sócrates não é senão um dentre tantos *nobres homens de estudo* (μεριμνοφροντισταὶ καλοὶ τε κάγαθοί, v. 102) que ocupam o *Pensatório*.

T16. ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον.  
 ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἱ τὸν οὐρανὸν  
 λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἔστιν πνιγέυς,  
 κάστιν περὶ ἡμᾶς οὔτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.  
 οὔτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἦν τις διδῶ,  
 λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κάδικα.

É isto um Pensatório de almas sábias. Lá habitam os que falam sobre o céu e tentam nos persuadir de que ele é um abafador que está à nossa volta, e nós homens somos brasas. Tais criaturas, em troca de dinheiro, ensinam a vencer discursando nas causas justas ou injustas. (v. 94-99)

Uma imagem como essa ilustra um amontoado de impressões que o homem comum tinha, durante o último quartel do século V, acerca dos tipos dedicados ao saber (que aqui chamaremos, por convenção, *homens de estudo*, em referência ao termo cunhado pelo poeta, μεριμνοφροντισταί, *pensadores preocupados com o pensar, com as coisas do pensar*, a fim, inclusive, de evitar a utilização do termo σοφιστής, cuja significação veio a ser mais específica) e que se vê explicitada, aos olhos do populacho, pela dedicação, a um só tempo, em estudar o céu e os homens, e em persuadir outros, por dinheiro, sobre suas conclusões, com incidência direta nas causas judiciais.

<sup>176</sup> WAERDT, *The Socratic Movement*, p. 60. Vale lembrar aqui que a “Dover’s view” referida foi analisada ao final da primeira parte desse estudo, no que diz respeito à recusa do testemunho de Aristófanes para o trato do *Sócrates histórico*.

Esse conjunto das impressões a que tem acesso o homem comum e que forma sua imagem do *homem de estudo* não está pressupondo nenhuma das distinções que vieram a ser feitas posteriormente na peça, sobretudo por quem sabe propriamente quem são aquelas ψυχὰ σοφαί, como o caso do próprio Sócrates (v. 331). Para o homem afastado das coisas do saber, alguém que esteja dedicado a investigações desse tipo se torna, nas palavras de Fidípides:

T17. πονηροί γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας τοὺς ὄχιωντας τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις, ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαίρεφῶν

Uma escória, eu sei! Falas daqueles fanfarrões, pálidos e descalços, uns infelizes como Sócrates e Querefonte! (v. 103-104).

O comediógrafo brinca aqui com a imagem popular do tipo que Dover<sup>177</sup> chamava de *intelectual* e que o estudo de Imperio fez por evidenciar na figura do *sophós* nascida a partir do homem culto e prático que, impregnado da busca pelas causas primeiras do mundo, confere à sua investigação sobre o *kósmos* uma busca por soluções políticas. Reverberando conclusões de Aristóteles, a estudiosa italiana conclui: “*ocupando-se da pólis, inventaram as leis e a virtude do cidadão, e deram a tal invenção o nome de sophía. Nascia o tipo dos Sete Sábios*”<sup>178</sup>. Na verdade, a comédia vai além de meramente parodiar a figura do sábio: seu objetivo é denunciar o lugar que lhe cabe na *pólis*, e com isso devemos ter em conta a peça *Nuvens*, já o disse Waerdt e assim se expressou Imperio, como importante protótipo da caracterização da “*máscara do filósofo e do sábio em geral*”, não só em seu estereótipo físico, como naquele aspecto de morto-vivo sugerido pelo traço amarelento, mas sobretudo pelo papel impostor no trato com o *lógos*, cuja manipulação revela-se, na facilidade com que se adapta às circunstâncias de uma democracia em crise, drasticamente injusto. Há aqui, nos faz ver o poeta, uma vinculação perigosa entre investigação da natureza e instrumentos de persuasão política e jurídica, como havia florescido em Atenas e que, ao que tudo indica, encontra no *lógos* ensinado por tais homens de estudo o vértice dessa vinculação: não por acaso, a metáfora predominante em *Nuvens* é a que situa os discursos como *etéreos*, *vagos*, imagem constantemente reafirmada pelo uso de termos como *meteoros*, e seus mestres tidos, nas palavras do próprio Sócrates, por

<sup>177</sup> Cf. DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 33

<sup>178</sup> IMPERIO, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, p. 46. Sua ressonância aristotélica está na citação de ARISTÓTELES, *Sobre a Filosofia*, fr. 8, Ross.

ἄνδρας μετεωροφένακας (v. 333), os *vigaristas dos astros*, sacerdotes das deusas que dão nome à peça<sup>179</sup>.

Investigadores da *phýsis* e mestres de retórica, pálidos e desprezíveis que trocam seu saber por dinheiro: se toda brincadeira tem um fundo de seriedade, o comediógrafo nos quis mostrar algo por trás de sua jocosidade, no acentuar a confusão de impressões que o homem comum sustentaria, em especial sobre os *μεριμνοφροντισταί*, e isso fica patente a partir das opiniões expostas no prólogo entre pai e filho. Waerdt tentou identificar quatro confusões na fala das personagens ao início da peça, nos passos T16 e T17, a saber: Hípon e Heráclito haviam feito comparações, o primeiro entre o sol e o abafador, o segundo entre os homens e as brasas, mas nenhum deles afirmou ser a comparação uma efetiva descrição da realidade das coisas; além desse erro de compreensão doutrinal, não se vê tais doutrinas serem prescritas por Sócrates em momento algum da peça, nem o fato de ensinar por dinheiro, o que seria incompatível com a pobreza na qual é retratado<sup>180</sup>. Fidípides parece melhor conhecer os tipos, talvez por ser um jovem cidadão, naturalmente envolvido com as novidades que circulavam na cidade. E ao identificar os homens de estudo nas figuras tanto de Sócrates quanto de seu discípulo mais conhecido (T17), ele corrige aqueles detalhes das incompreensões apresentadas pelo pai porque, veremos, Sócrates não é como os demais.

Se os equívocos da imagem amontoada que apresenta Estrepsíades são perceptíveis já aos olhos do filho, o ponto acertado pela percepção do homem rústico, em acordo com os mais jovens, é deveras sugestivo. A palidez física mencionada por Fidípides denota um tom fúnebre, mórbido, recurso cômico rotineiro em que o velho é tomado em comparação a um *túmulo*<sup>181</sup>, mas também um aspecto *afeminado*<sup>182</sup> que fazia parte do físico aventado pela nova flor de jovens exercitados em conversas e banhos quentes, e que será referido pelo

<sup>179</sup> Sobre o símbolo *etéreo* do discurso, ver IMPERIO, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, p. 53. Já havíamos citado uma fala de Sócrates que acentua a mesma relação: cf. PLATÃO, *República*, 394d

<sup>180</sup> WAERDT, *The Socratic Movement*, p. 60-61. Para uma análise da relação de Sócrates com o pagamento de lições em *Nuvenis*, ver ROSSETTI, *Le Nuvole di Aristofane: perché furono una commedia e non una farsa?* Rivista di cultura classica e medievale, [Roma] XVI, 1974, p. 131-136.

<sup>181</sup> Cf. *Nuvenis*, 846; ἡμιθνής, *semimorto*, v. 504; *Vespas*, v. 1364-5; e ainda a peça perdida *Convivas*, de que temos fragmentos, fr. 205.1: “*chega de cheiro a defunto, a enterro, a mortaldas!*” (tradução Maria de Fátima Silva)

<sup>182</sup> Para o tom de pele amarelado, ver *Nuvenis*, v. 119-120; 186; 198; ver ainda o contraste de aparência entre o tipo de homem promulgado pelo *Lógos Forte* e a acusação que faz aos tipos da nova vaga, em v. 1012-15, e a aparência de Fidípides depois do ensino recebido, v. 1171. Essa relação entre cor de pele e toque feminino devia-se ao fato de que as mulheres raramente encontravam-se expostas ao sol, ao contrário dos homens, quase sempre pelas palestras e pelos ginásios. Sobre o caráter ritual para além do ridículo dessa situação, ver BOWIE, *Aristophanes*, p. 12.

*Discurso Injusto* (v. 1044-6). Ambos os aspectos, de mortos-vivos e de afeminados, estão presentes na descrição dos homens de estudo. A questão que torna essa palidez sugestiva encontra-se na ambiguidade que Aristófanes estabelece entre os dois sentidos do termo, no objetivo de identificar os tais mortos-vivos, velhos de hábitos arcaicos, e os afeminados, jovens na flor da idade, como características presentes no Pensatório, de que o *agón* entre os dois *Discursos*, quando da educação de Fidípides, darão materialidade.

É exatamente a presença dos dois *Lógoi* que Estrepsíades identifica como sendo o tipo de coisa que se pode aprender na casa de Sócrates. Fidípides se recusa a estudar com tais homens: mesmo quando seu pai lhe diz poder com eles aprender *os dois lógoi, o mais forte e o mais fraco* (ἄμφω τὸ λόγῳ, τὸν κρείττον', καὶ τὸν ἥττονα, v. 112-13), o filho não se deixa persuadir. De que lhe servirão tais *lógoi*, em troca de tornar-se apático, patético, amarelento como aqueles homens (v. 120)? Não há acordo, no início da peça, entre o velho e seu filho. Há algo no imaginário popular que liga a investigação ao tipo de vida que lhe segue. Parece haver uma vinculação evidente entre *bíos* e *lógos*, como aquela da trama de *Vespas*. A vida em tributo ao *lógos* torna o sujeito ao mesmo tempo velho e jovem, defunto e rapariga, quer dizer, torna-o *atópico*, sem um lugar definido, estranho à *pólis*. Impossível não lembrar as inversões de papéis em *Vespas*, e como essa ambiguidade, essa estranheza domina Filócleon. Aqui, aprender sobre o *lógos* é no fim acabar como os mestres. Melhor é ao filho continuar com sua vida dada a cavalos. Mais que isso, a situação desprezível na qual vivem aquelas criaturas não pode ser atraente a ninguém com o mínimo de senso, e só o será ao pai devido àquela vantagem que imagina obter, e ao filho, no final da peça, pela promessa que lhe faz o *Discurso Injusto* de que poderá desfrutar de seus prazeres *naturais* sem as amarras do *nómos* (v. 1078). Ao homem comum, a vida de estudos é um paradoxo: embora desejável em certos aspectos, é desprezível no geral.

Não seria de nenhum modo despropositado admitir aqui que as relações entre jovens e velhos, entre pais e filhos, e com isso, entre a antiga e a nova educação, configurava, ao que parece, tema predominante na comédia antiga, e talvez algo favorito para Aristófanes. Numa peça hoje perdida para nós, *Daitales (Convivas)*, o poeta havia encenado um conflito entre tradição e novidade pelas figuras de dois filhos, criados cada um no tipo de educação conflitante, um ligado à terra e à vida campesina; o outro, à cidade e aos costumes urbanos. Com isso mostrava Aristófanes, em início de carreira, as propostas inventivas que dominam

sua poética: neste caso, ao desmembrar a relação entre velho e novo, retratada naturalmente pelo signo do conflito entre pai e filho ou senhor e escravo, para o de dois filhos do mesmo pai. Aristófanes nos fala da boa acolhida que essa peça teve junto ao público, na parábase de *Nuvens* (v. 528), referindo-se aos jovens da peça pelos adjetivos *σώφρων* e *καταπύγων*, respectivamente *sensato* e *desregrado*, a mesma oposição que os dois *Lógoi* representam, enquanto dupla possibilidade a residir no Pensatório sob a tutela de Sócrates. O manejo sutil e astuto do *lógos*, por vezes *ἀλαζών*, indica, para a gente comum, que homens como Sócrates se diferenciam dos demais pelo poder de manipular o *lógos* e ensiná-lo a outros, e que lhes parece conferir tanto a *sophía* que surpreende quanto a *atopía* que repele.

Se Brandão estiver certo sobre a predominância em *Nuvens* de uma representação da crise do *lógos*, no que diz respeito aos influxos provocados pela nova vaga sofística<sup>183</sup>, e se a tônica dominante das primeiras peças de Aristófanes não é senão posta em xeque aqui, na medida em que *Nuvens* objetiva retratar, é o que veremos, o problema moral por trás do ensino discursivo, então será preciso analisar a forma pela qual Aristófanes manipulou, ele mesmo, o *modus operandi* discursivo daqueles homens de estudo, para compreendermos o que parecia ser a maior das ameaças à democracia, no seu entender, e o que Sócrates tinha a ver com isso. Em outras palavras, trata-se de verificar os influxos do ensino do *lógos* sobre a própria construção de *Nuvens*, para ser possível melhor compreendermos sua encenação.

§26. Façamos, antes, uma breve digressão sobre que tipo de discussão havia à época sobre o *lógos*, para além do que já havíamos podido identificar no primeiro capítulo dessa parte – quando foram vistos os casos da tragédia em *Acarnenses*, da retórica em *Cavaleiros* e dos juizados em *Vespas*<sup>184</sup>. A esta percepção que uma análise das peças de Aristófanes nos pôde dar, podemos oferecer outra, agora sob o ponto de vista de alguns *homens de estudo*. A palavra *lógos* possui inúmeras acepções na língua grega, e com frequência aparecem em textos do século V a.C. aquelas ligadas ao pensamento e à linguagem. De alguma forma, diz-nos Pereira, parece haver uma bifurcação do sentido primevo de *légein*,

<sup>183</sup> BRANDÃO, *Representação do lógos nas Nuvens de Aristófanes*, pp. 9. O modo pelo qual Brandão entende a *krísis* do *lógos* funda-se naquilo que o grego assim nomeava, quer dizer, o processo de julgamento em que estavam envolvidos acusação, defesa e veredicto. Voltarei a trabalhar as sucessivas reviravoltas do *lógos* em *Nuvens*, tendo em vista evidenciar a *krísis* final, *leitmotiv* da peça de Aristófanes.

<sup>184</sup> Vale lembrar que uma similar digressão, embora com mais ampla riqueza de fontes e opiniões, fora feita por O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 9-21

significando *contar*: de um lado, dá-se o *recolher*, o *enumerar*, o *narrar*; de outro, o *calcular*, o *refletir*, o *raciocinar* – bifurcação esta evidenciada, exemplarmente, pelos dois únicos sentidos com que a palavra ocorre na poesia de Homero<sup>185</sup>. Se esse sentido bifurcado é depois trabalhado, como veremos na sequência, sua essência permanece – denunciando um aspecto importante não apenas do pensamento grego, mas da própria condição humana, quando evidencia os mecanismos de um discurso poético e religioso, de um lado, e um discurso laico, de outro.

Segundo o instigante estudo de Detienne (*Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, 2013), pode-se perceber, ao longo do desenvolvimento da cultura grega e de uma história do conceito de *alétheia*, a existência de duas espécies de discursos ligadas ao ambiente de seu exercício e ao seu intuito apelativo: um *lógos* mágico-poético, atuante em instituições sociais de caráter religioso; e um discurso-diálogo, eminentemente laicizado e que se põe a ganhar o âmbito do *profano*, por assim dizer, que se abriram com a ascensão da *pólis*, e que dizem respeito exatamente aos espaços que havíamos percebido como temas das comédias de Aristófanes: as assembleias e os tribunais (2013, p. 87). Ainda que o esforço do poeta em cada uma de suas comédias estivesse em lembrar ao espectador que também o espaço das deliberações públicas estava sob a jurisdição da religião<sup>186</sup>, Detienne procura ressaltar que os discursos implicados em cada situação diferem drasticamente entre si: as estruturas mentais veiculadas pela autoridade mágica conferida pelos próprios deuses a seu inspirado, cujo saber é essencialmente atemporal e por isso *verdadeiro* (2013, p. 65), contrastam com o tipo de voz a ressoar nas assembleias deliberativas, cujo caráter é temporal e humano, pois que precede a ação a fim de completá-la em virtude da concordância não dos deuses, mas dos homens em conjunto (2013, p. 101). Mas se o desenrolar da laicização do *lógos* é, para Detienne, inevitável, duas serão as posturas adotadas frente ao âmbito da discursividade laica: chega-se a perceber o *lógos* ou como *instrumento das relações sociais*, no que a técnica dos retóricos e sofistas lhe dará substância, ou como *meio de conhecimento do real*, tal qual se percebe implicado nas investigações de algumas seitas filosófico-religiosas (2013, p. 111-2). Se o que está em jogo aqui é o predomínio ou de *apáte* ou de *alétheia*, respectivamente, não nos seria senão oportuno verificar indícios dessas posturas reflexivas.

---

<sup>185</sup> ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica I*, p. 255-6.

<sup>186</sup> E disso nos dá ARISTÓFANES provas quando retrata os diversos rituais que faziam parte das deliberações na Pnix em *Acamenses*, na ágora em *Cavaleiros*, e nos tribunais em *Vespas*.

É de algum modo possível descrever os influxos desses dois tipos de pensamentos e de discursos a partir da consideração de alguns pensadores ditos pré-socráticos. Cabe dizer, no entanto, que se tratará muito mais de *planar* que *mergulhar* quando falarmos sobre eles, pelas naturais dificuldades de abrangência dos estudos que se realizaram acerca dos seus fragmentos, e que nos afastariam em demasia do nosso propósito se as tratássemos com o devido comprometimento. Um voo já nos oferece o esperado: aqueles desenvolvimentos da reflexão sobre o *lógos* que tiveram sua influência sobre a poesia teatral e que iniciaram o ensinamento socrático, além dos indícios para aquela problemática acerca do significado que essa constante reelaboração do *lógos* teve como instrumento demagógico em Atenas.

O sentido duplo do *lógos* parece ganhar interessante alargamento em Heráclito, para o qual Parmênides, em detrimento de divergências ontológicas, deu seu assentimento<sup>187</sup>. O *obscuro* de Éfeso deixou-nos entrever, em poucos fragmentos sobreviventes, *três aspectos* do *lógos*, aos poucos mais especificados pelo vocabulário sofístico posterior, em Protágoras principalmente: *lógos* não só faz por referir à linguagem e ao raciocínio, mas agora ao que propriamente constitui as coisas e o que nos permite delas falarmos<sup>188</sup>. Dessa forma, o *lógos* passa a ser não apenas o pensamento e o discurso que se faz sobre algo, mas também aquilo mesmo que provoca nas coisas o pensamento e o discurso, ou seja, sua *estrutura* e suas *leis*. O *lógos* laicizado apela para o divino como modo de compreender o real. É compreensível que a palavra *lógos* acabasse por nomear o todo da atividade humana envolvida no processo de pensar, falar e apreender o real, numa clara percepção da afinidade essencial que deveria haver entre esses três aspectos. Busca-se, no fim das contas, a *verdade*.

Mas sendo o âmbito da deliberação coletiva o lugar por excelência da manifestação do *lógos* laico, fundada na persuasão, na *peithó* e na *apáte*, é junto à retórica e seus mestres

---

<sup>187</sup> Heráclito nasceu em Éfeso, e dele quase nada se sabe sobre o ano de morte e nascimento, mas que é dito ter *florecido* por volta dos anos 504/3-501/0, certamente depois de Pitágoras e Xenófanes e antes de Parmênides. Este último é original de Eleia, cuja data de nascimento parece se situar, segundo cálculos a partir de Platão, em 515, tendo estado em Atenas aos sessenta e cinco anos de idade; cf. BURNET, *A aurora da filosofia grega*, p. 151; 189. Para a doutrina de PARMÊNIDES acerca da identificação entre *ser, pensar e dizer*, ver fr. 8, 34-36 (DK); ver ainda os comentários de BURNET, *A aurora da filosofia grega*, p. 195-6; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 263-4; KERFERD, *O movimento sofista*, p. 169.

<sup>188</sup> Cf. os fr. 1, 2 e 50 (DK). Para a concepção sobre o triplo sentido do *lógos*, ver KERFERD, *O movimento sofista*, p. 143 ss. BURNET, no entanto, rejeita esta consideração: *A aurora da filosofia grega*, p.152, n. 15.

que devemos procurá-lo, sobretudo. Protágoras<sup>189</sup> foi o primeiro a defender, ao que parece, uma investigação mais apurada sobre o próprio *lógos*, no que sua doutrina dos dois *lógoi* dá provas, ao fazer ver não apenas a possibilidade de que haja dois discursos sobre uma mesma coisa, mas que esta possibilidade seja dada a um mesmo homem, enquanto um tipo de *termo* que abrange os *contrários* heraclíticos<sup>190</sup>. É de Diógenes Laércio esta menção sobre Protágoras: καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. “foi o primeiro a dizer que há dois *lógoi* *contrários* um ao outro sobre todas as coisas” (DK 80 B6a). A questão interessante está, para Kerferd, em entender a sentença enquanto vinculada ao pensamento sobre o homem como *medida de todas as coisas, das coisas que são que elas são, das que não são que elas não são* (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, DK 80 B1), de maneira a perceber o compromisso *ontológico* reivindicado, não destacado do *linguístico*. Isso porque, seguindo a indicação de Platão no *Teeteto*, uma determinada coisa, um vento, por exemplo, é tomado ao mesmo tempo como frio e quente ao homem que o percebe, de maneira que dois *lógoi* opostos entre si são sempre possíveis sobre uma mesma coisa, para dizer não sobre *sua existência* mas sobre *como* ela lhe parece ser<sup>191</sup>. Disso se conclui, dirá Kerferd, não haver percepção falsa, pois cada um percebe do vento o que dele lhe parece. A impossibilidade da contradição, corolário da doutrina, é quase sempre referida a Pródico, aluno de Protágoras (DK 84 A1). Entretanto, se entre as duas afirmações, como no exemplo do vento ser frio ou quente, não há uma contradição, de que maneira pode haver dois *lógoi* opostos acerca de qualquer coisa, já que ambas as afirmações não são referidas à coisa ela mesma, mas à percepção que delas se chega a ter? Exatamente por esse motivo: os dois *lógoi* são possíveis “visto que cada homem está falando apenas de sua própria percepção”<sup>192</sup>.

A indicação para conciliar a doutrina do homem-medida com o fragmento sobre os *lógoi* foi encontrada por Kerferd em Isócrates, no início de sua *Helena*: quando se diz que

<sup>189</sup> Protágoras nasceu em Abdera, cidade do remoto nordeste da Grécia, de quem pouco se tem informações sobre sua idade e anos de nascimento e morte, a não ser pelo que nos conta Platão: GUTHRIE deduz ter sido o sofista morto por volta dos anos 420, com a idade de setenta anos, o que situaria seu nascimento por volta dos anos 490; cf. *Os sofistas*, p. 244-5

<sup>190</sup> Cf. KERFERD, *O movimento sofista*, p. 145

<sup>191</sup> Ver o argumento em KERFERD, *O movimento sofista*, p. 147 ss.

<sup>192</sup> KERFERD, *O movimento sofista*, p. 155. É importante constatar que a tese protagórica fora tomada, para o contexto cômico, como se o sofista pretendesse fazer da causa injusta vitoriosa frente à justa: *Nuvens*, v. 99

há dois *lógoi* sobre as coisas não se pode entender estas coisas como sendo *as mesmas*, pois Protágoras havia combatido a doutrina segundo a qual a realidade é *uma* (DK 80 B2). Isso levou o scholar a concluir, como Platão no *Teeteto* (152 b2), que para Protágoras o vento percebido por um mesmo homem poderia ser ao mesmo tempo frio e não frio, *A e não-A*, de maneira que é o homem, e não a realidade, a medida de todas as coisas, “*uma vez que nada é uno, quer uma coisa particular quer uma qualidade particular*”<sup>193</sup>. Constrói-se aqui um primeiro fosso entre as coisas e o *lógos*, que de certa forma prolonga um dos aspectos presentes na doutrina do efésio. A *antilogia* de Protágoras, por isso, não deixa de ressoar certo tom heraclítico na formulação, e não foi outra razão que fez Schiappa constatar: “*o fragmento dos dois-lógoi é um desenvolvimento protagórico da visão de mundo de Heráclito*”<sup>194</sup>.

Mas não se pode tributar a Heráclito o fosso entre *lógos* e mundo que as doutrinas posteriores sugeriam. Ainda segundo Kerferd, a consideração de Protágoras acerca do *lógos* parece ter encontrado uma outra possibilidade ainda mais incisiva no ensino de Górgias de Leontino, que nos oferece um bom testemunho da ênfase recorrente que a discussão sobre o *lógos* alcançou no pensamento grego em meados do V século<sup>195</sup>. De modo geral, Górgias separa radicalmente o que parecia ter sido entendido unificado em Heráclito e Parmênides, ou seja, as três acepções do *lógos* em relação às coisas, ao discurso e ao pensamento. Um extenso fragmento de seu Tratado *sobre o não-ser*<sup>196</sup> ilustra essa ênfase.

Diz-nos Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII §65 ss. – tradução edição de GÓRGIAS, 1993):

T18. Γ. δὲ ὁ Λεοντίνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφόμενῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεῦτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώποι, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμῆνευτον τῷ πέλας.

<sup>193</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 152d.

<sup>194</sup> SCHIAPPA, *Protagoras and Logos*, p. 95

<sup>195</sup> Górgias é natural de Leontinos, na Sicília, e diz-se nasceu por volta dos anos 490, tendo vivido extensos de 105 a 109 anos. Conta-se como discípulo de Empédocles, de quem parece ter absorvido os interesses pela arte do discurso e pela medicina; cf. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 250

<sup>196</sup> Esse é o nome que lhe deu SEXTO EMPÍRICO, uma das fontes de que dispomos para uma paráfrase do texto de Górgias. A outra fonte é anônima, pseudo-aristotélica, intitulada *De Melisso, Xenófanes e Górgias*. As diferenças entre os dois foram bem avaliadas por CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 13 ss; 269-272. Usamos a citação de Sexto, ao contrário de Cassin e seguindo Kerferd, já que ela possui menos problemas filológicos.

Górgias de Leontinos contava-se entre os que prescreveram o critério de ordem, mas não partiu do mesmo pressuposto que os seguidores de Protágoras. Com efeito, no seu tratado *Sobre o não-ser* ou *Sobre a natureza* defende sucessivamente três pontos capitais: em primeiro lugar, que nada existe; em segundo, que ainda que exista é incompreensível ao homem e, em terceiro, que mesmo sendo compreensível é, todavia, impossível de se comunicar e explicar a outrem.

Está posta aqui como problema aquela distinção entre os três aspectos do *lógos* que Parmênides havia anunciado como assumido pelo homem que segue o caminho da verdade, caminho que, separado daquele outro que afirma o que não é, provoca, no dizer de Cassin, uma *krísis* a que Górgias pretenderá responder<sup>197</sup>. A *de-cisão* estabelecida pelo poema do eleata entre o ser e o não-ser, segundo Cassin, não poderia permanecer, pois que *não há* um ente a que se possa predicar o *ser*: “nenhum dos sujeitos pensáveis resiste, nem o não-ente nem o ente”<sup>198</sup>. Se Parmênides separa o caminho que é do que não é, está afirmando que ambos *são* de algum modo, e ao fazê-lo produz aquele absurdo que dá origem ao *nada* como o único *ser*. Se o *ser* é e ao mesmo tempo não é, o que é absurdo, então ele *nada é*.

Mas ao encarar a *de-cisão* eleata, o leontino precisou oferecer uma justificativa, dirá Cassin, um *lógos*, onde Parmênides havia oferecido apenas um *mýthos*, em que sua persona principal, o *ser*, como um Odisseu homérico, é apenas um *efeito do dizer*. É um dizer que no fim se contradiz: é uma impropriedade. A refutação gorgiana do poema de Parmênides não deriva das coisas mesmas, mas de uma maior atenção ao *lógos*, a fim de evidenciar seus equívocos: pois a fala da deusa não soa menos confusa que as opiniões dos mortais<sup>199</sup>. Isso fez Kerferd concluir que em Górgias “o *lógos* não tem a função de exibir o objeto externo, [mas] é o objeto externo que nos fornece informação acerca do (a significação do) *lógos*”.

A realidade acabou esquecida. Palavra e discurso, pelos quais tentamos transmitir o que apreendemos das coisas, falham sempre quando queremos dizer o que elas são<sup>200</sup>. Não se tratava, assim, de buscar compreender o mundo, mas a maneira adequada de formular o *lógos*. O *lógos* é aqui mero instrumento de atuação sobre outros. O discurso poético torna-se objeto de crítica, que tanto influenciará Eurípides e acima de tudo Aristófanes. Pode-se

<sup>197</sup> Cf. o argumento em CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 18-34

<sup>198</sup> CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 19

<sup>199</sup> E neste aspecto, a sentença de Górgias parece apontar para a imprecisão do eleata em confundir o verbo ‘ser’ no sentido de cópula e de existência; cf. CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 32-4

<sup>200</sup> Cf. KERFERD, *O movimento sofista*, p. 168

imaginar, no entanto, as consequências de uma crítica ao *lógos*, na melhor das hipóteses um seu refinamento, em uma Atenas abalada pelo *páthos* da Guerra: se os homens na *pólis* respiravam suspeita e insegurança, alguém que estivesse empenhado em tornar ainda mais difusa a profusão das incertezas seria tido inevitavelmente por perigoso<sup>201</sup>. A intenção de Górgias parecia estar em melhor formular o fosso que separa o discurso e o real, pois antes de dizer algo sobre o Ser, o *lógos* faz ser<sup>202</sup>. O mundo dos homens sobrepuja o divino: não havia sentido investigar a *phýsis*, sem prévio mergulho na *natureza* do *nómos*, porque o *lógos* que o fundamenta havia entrado em crise. E a poesia não deixa de nos mostrar os elementos dessa nova cultura *humanística*.

§27. Essa digressão permite melhor compreendermos a ênfase no estudo do *lógos* tal como o prólogo de *Nuvens* põe em cena. Podemos voltar à insinuante caracterização: tais homens, diz o rústico, parecem *falar* sobre as coisas do céu (*οἱ τὸν οὐρανὸν λέγοντες*) e a *persuadir* (*ἀναπειθουσιν*) os que lhes chegam, oferecendo-se a ensinar por dinheiro a igualmente obterem vitória pelo discurso (*λέγοντα νικᾶν*). *Lógos* é aqui ao mesmo tempo meio de investigação do real e de persuasão, mas é como objeto de ensino que ele pode ser *comercializado*. Pensamento e fala, utilizados como poder de atuar sobre outros<sup>203</sup>: eis um testemunho cômico não só para alguns dos mais eminentes sentidos do *lógos*, mas acima de tudo para nossa informação sobre a opinião que a gente comum tinha acerca de tais *homens de estudo*, ou seja, homens que por dinheiro podiam fazer qualquer um capaz de influenciar, de vencer toda causa pelo *lógos*. É o domínio do *lógos* como passível de ser ensinado o que no fim das contas significará, aos desejos imorais de Estrepsíades, a possibilidade de *fazer a causa mais fraca vencer a mais forte* (v. 113-115).

De que forma, todavia, esse testemunho ressoa qualquer coisa do que dissemos no parágrafo anterior? 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 os homens do *lógos* mergulham fundo numa crítica do *nómos*, a base dos costumes e da religião. Tudo o que parecia inquestionável é posto à prova. Se desde Tales haviam os

<sup>201</sup> É de BURKERT essa constatação, em *Religião Grega*, p. 593

<sup>202</sup> CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 63

<sup>203</sup> Embora não analisado aqui, o *Elogio de Helena* de GÓRGIAS é, no parecer de O'REGAN, um testemunho de elaboração teórica da relação entre *lógos* e *bía*, violência, no processo de persuasão; *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 13-4

homens de estudo se interessado pelos fenômenos celestes e sua origem, diz-nos Burkert, é porque a *sophía* é uma tentativa de dizer simplesmente o que é correto a todos<sup>204</sup>. Estamos inevitavelmente no âmbito do discurso-diálogo de Detienne. Mas o que se estuda por meio do *lógos* são as coisas celestes, e ficará patente a identificação da atividade do Pensatório com a que se viu desenvolvida desde Tales (a fama de Tales já se faz notar pela menção que o velho deixara escapar, ao compará-la com a fama de Sócrates, ainda não conhecido pessoalmente por ele; v. 180), a quem Aristóteles<sup>205</sup> depois nomeará de *physikoí*. Antes do Estagirita, porém, tais *sophoí* eram nomeados *sophistaí* pelos próprios homens de estudo (cf. *Nuvens*, v. 331), e parece ser aquela distância que separa sofistas e sábios, como Platão a representou obstinadamente e como fez por evidenciar Detienne, algo um tanto ausente da compreensão popular. Para o homem comum, são todos homens de estudo: são *sophistaí*, porque assim se davam a conhecer junto a gente das classes mais abastadas.

O testemunho cômico traz-nos alguns indícios de quem era σοφιστής. Cratino, diz Diógenes Laércio, havia elogiado Homero e Hesíodo como sofistas na peça *Arquílocos*<sup>206</sup>, e Amípsias, no mesmo ano de *Nuvens*, havia posto em cena um coro de pensadores (τῶ τῶν φροντιστῶν χορῶ), do qual Sócrates fazia-se nominalmente presente, em sua peça *Cono* – nome que provavelmente era, sabemos por Platão, de um suposto mestre de Sócrates em música<sup>207</sup>. A informação mais completa que temos sobre essa peça nos chegou de Ateneu, que conta o seguinte (*Deipnosophistae*, V, 59 – tradução nossa):

T19. 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 πολλῶ χρόνῳ κατὰ τὸ εἰκός, πρόσφατον γάρ τινα τοῦ Καλλίου τὴν παράληψιν τῆς οὐσίας ἐμφαίνει τὸ δρᾶμα. ἐν οὖν τούτῳ τῶ δρᾶματι Εὐπολις τὸν Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει, Ἀμειψίας δ' ἐν τῷ Κόννῳ δύο πρότερον ἔτεσιν διδαχθέντι οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῶ τῶν φροντιστῶν χορῶ. δῆλον οὖν ὡς μεταξύ τούτων τῶν χρόνων παραγέγονεν.

O hipônico, no arcontado de Eutidemo, foi deixado ao lado dos generais com Nícias diante dos tanagreus, e venceu os beócios que os ajudavam na batalha.

<sup>204</sup> Cf. BURKERT, *Religião Grega*, p. 582-3, que em todo caso avaliou a ascensão do saber *filosófico* a partir de seus influxos sobre a religião.

<sup>205</sup> Parece ter sido ARISTÓTELES quem primeiro fez remontar o saber sobre as causas materiais do *kósmos* a Tales, referindo-se a partir dele a uma tradição de *physikoí*, cf. *Metafísica*, 983b18. 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 *physikoí* como derivado do contexto acadêmico, não se pode dizer o mesmo de *sofistas*, de largo uso durante o V século.

<sup>206</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 12..

<sup>207</sup> Cf. PLATÃO, *Eutidemo*, 272c; *Menexeno*, 235e-236a.

Morreu antes da apresentação de Alceu da comédia *Aduladores* de Êupolis, não muito tempo depois, segundo consta. O drama mostra recente riqueza recebida de herança por Cálías. Neste drama, Êupolis põe Protágoras em cena como se estivesse na cidade, mas Amipsias, no *Konno*, dois anos antes, não o conta no coro de pensadores. Fica claro que entre estes dois anos ele esteve ausente [de Atenas].

Não deixa de ser sugestivo o fato, ao qual voltaremos mais à frente, de que três dos mais importantes comediógrafos tenham se debruçado para 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 o tema cômico, uma época em que o estrangeiro poderia ser tomado sempre com desconfiança, e contra o qual Aristófanes parece ter se voltado em *Cavaleiros* (T8b). Aqui, importa perceber em que medida Sócrates estava sendo considerado em conjunto aos referidos mestres de novidades, com alguma estreita relação com figuras importantes de Atenas e 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, de que também Platão nos deu uma representação em *Protágoras*. Ao que tudo indica, Protágoras parece ter sido a figura proeminente daqueles anos de paz em meio à Grande Guerra, e não haveria porque ausentarmos Sócrates desse contexto. Como vimos acima, Protágoras e Sócrates tinham muito em comum aos olhos dos poetas cômicos.

Em primeiro lugar, Êupolis oferta uma instigante descrição, na peça em questão, do tipo de κόλαξ que os sofistas pareciam encarnar (fr. 172, Storey – tradução nossa a partir do texto de STOREY, *Eupolis, Poet of Old Comedy*, 2003):

T20. ἀλλὰ δίαιταν ἦν ἔχουσ' οἱ κόλακες πρὸς ὑμᾶς λέξομεν· ἀλλ' ἀκούσαθ' ὡς ἐσμὲν ἅπαντα κομψοὶ ἄνδρες· (...) ἱματίω δέ μοι δὴ ἐστὸν χαρίεντε τούτω, οἶν μεταλαμβάνων ἀεὶ θάτερον ἐξελαύνω εἰς ἀγοράν. ἐκεῖ δ' ἐπειδὴν κατῖδω τιν' ἄνδρα ἠλίθιον, πλουτοῦντα δ', εὐθὺς περὶ τοῦτον εἰμί. κἄν τι τύχη λέγων ὁ πλούταξ, πάνυ τοῦτ' ἐπαινῶ, καὶ καταπλήττομαι δοκῶν τοῖσι λόγοισι χαίρειν. εἴτ' ἐπὶ δεῖπνον ἐρχόμεσθ' ἄλλυδις ἄλλος ἡμῶν μᾶζαν ἐπ' ἀλλόφυλον, οὗ δεῖ χαρίεντα πολλὰ τὸν κόλακ' εὐθέως λέγειν, ἢ κφέρεται θύραζε.

Vamos agora descrever o regime que os aduladores têm levado junto a vós: ouça primeiramente como somos homens elegantes em relação a tudo. (...) Tenho dois mantos graciosos, e pondo-os sobre uns e outros os conduzo à ágora. Lá, quando vejo um homem estúpido mas muito rico, logo estou junto dele. 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 de outro

estrangeiro, ao qual o adulator deve logo dizer muitas coisas agradáveis, senão é atirado para fora.

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

T21. Ἐνδοθὶ μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήϊος, ὃς ἀλαζονεύεται μὲν, ἀλιτήριος, περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει.

Lá dentro está Protágoras de Teos, um pernicioso que charlataneia sobre coisas celestes, mas também devora as da terra.

Em outro fragmento, vemos uma nova menção a Protágoras (fr. 157, Storey):

T22. πίνειν γὰρ αὐτὸν Πρωταγόρας ἐκέλευ', ἵνα πρὸ τοῦ κυνὸς τὸν πνεύμον' ἔκλυτον φορῆ.

E Protágoras ordenou-lhe beber até que tivesse os pulmões encharcados antes do nascer da estrela do cão.

Se T21 parece mostrar de algum modo o interesse de Protágoras pelos assuntos que T22 nomeia como τῶν μετεώρων, trazendo-os à vida prática como se lhes fosse uma ordem da *phýsis*, é neste último fragmento que se faz pesar a mão do poeta sobre essa gente que só charlataneia (*ἀλαζονεύεται*), prática que Êupolis denuncia em outro fragmento que parece ser parte de sua peça *Cabras*, embora Storey o traga como um fragmento esparso: *ensina-o a tagarelar, sofista!* (*ἀλλ' ἀδολεσχεῖν αὐτὸν ἐκδίδαξον, ὃ σοφιστά, fr. 388 Storey*). 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 das cabras (fr. 12) que formam o coro (fr. 22), casado com uma cidadina *atendente* (τὴν πανδοκεύτριαν, fr. 9), que se vê desejoso por tomar lições de dado mestre em matéria de música e gramática (fr. 17), novidades em μουσική (fr. 4). O mestre, de nome *Pródamo*, parece sugerir uma criativa junção das figuras de Pródico e Dámon, cujo nome faz ressoar o conjugado de seu ensino, aplicado a ensiná-lo a dançar melhor (fr. 18). Além do fato de que a referida μουσική seja bem próxima da que o rústico Estrepsíades

aprende no Pensatório, esta sua *comercialização* nos chama a atenção: “*estou disposto a pagar o preço que for necessário*” (ἐγὼ τελεῶ τὸν μισθὸν ὄντιν’ ἂν χρῆ, fr. 11)<sup>208</sup>.

Temos então uma perspectiva bastante enfática, na visão dos comediógrafos, acerca das características que compõem o tipo chamado de *sofista*: ἐ κόλαξ, que por dinheiro não abre mão de bajulações junto a homens ricos e estúpidos (ἄνδρες ἡλίθιοι), ensinando-lhes uma μουσική – música, gramática e algo sobre os céus – inútil e etérea, porque fruto de pura charlatanice, que se torna ἄδολεσχεῖν. Mesmo que considerados φροντισταί, sua bajulação financeira parece distanciá-los de certa maneira dos antigos *sophoi* – no caso de Sócrates não resta dúvida, e para essa distância *Nuven*s nos oferecerá os melhores detalhes, que seguem à entrada de Estrepsíades no antro dos φροντισταί. Também Platão já fez ver que o sofista, como algo em que alguém deseja se tornar (γενησόμενος) por aprendizado mediante certa quantia de dinheiro, fora tido, numa conversa entre Hipócrates e Sócrates anterior ao encontro com Protágoras no diálogo que leva seu nome, como certa condição vergonhosa ao ateniense (*Protágoras*, 321a). A dupla acepção do sofista, como pensador e bajulador, está latente na representação de Aristófanes, que produziu sua própria invectiva contra os estrangeiros sapientes conservando Sócrates à parte: a comercialização que eles fazem do saber sobre o *lógos* é algo que está presente na visão do homem comum tanto no poeta como em Platão – de maneira que se a bajulação é característica dos estrangeiros, o erro do povo é ter feito de Sócrates outro igual a eles, sem lhe perceber as diferenças.

Para um velho rústico e pouco habituado com as novidades culturais de Atenas, são os sofistas que estudam ὁ οὐρανός e dele falam com o intuito de persuadir os ouvintes – mas com que intenção procuram persuadir? Estrepsíades não chegou a fazer a pergunta, e nem será capaz de entrevê-la a luz do que Sócrates enfim lhe anunciará como o ensino sobre τὰ θεῖα πράγματα (v. 249). Para um campesino vítima dos prazeres da vida urbana, interessam os meios que há para livrar-se deles, antes que o interesse pelos prazeres em si mesmos; afinal, eles são a causa de sua desgraça. Interessam-lhe os mecanismos da persuasão: se essas criaturas podem dizer coisas sobre o sol ser *um abafador que está à nossa volta*, e nós homens somos brasas e granjearem junto aos seus a credibilidade no discurso proferido, como autoridades inspiradas, recebendo altas quantias, então algo sobre

---

<sup>208</sup> Seguimos aqui a numeração oferecida por STOREY, como nos fragmentos anteriores; *Eupolis, Poet of Old Comedy*, pp. 8-9.

o mecanismo da produção dessa confiança eles deveriam saber ensinar. Há que se poder escapar das mazelas que a vida urbana traz pelas artimanhas que ela mesma oferece.

A alguém que não consegue dormir *mordido pelas despesas* (v. 13), a vontade que urge por livrar-se desta insônia pode constranger um simples camponês a engendrar as mais mirabolantes peripécias. A vida urbana ateniense não era pobre em possibilidades; oferecia ao cidadão a condição de qualquer um, com dinheiro, obter uma educação a mais para ver-se capaz de bem agir na assembleia e nos tribunais. A fama de Sócrates e de seu Pensatório fora lembrada pelo velho em dificuldades não com vista a nobres objetivos, mas para obter meios de pelo *lógos* safar-se das dívidas. Era preciso *aprender a falar* (μαθεῖν λέγειν, v. 240) para se dar bem na democracia. A tônica dominante de *Acarnenses*, quando o poeta na pele de Dikaiópolis desejava fazer ver aos acarnanos a necessidade de μαθεῖν λέγειν, é aqui o estopim para a trama, mas já agora como uma necessidade desejada não para a justiça, e sim com fins ludibriosos. O contexto de Guerra só muito remotamente ressoa ao fundo. Há assim uma inversão da tônica dominante em *Nuvens*: se antes cabia provocar os *homens de ferro* a aprenderem a falar para salvar a *pólis* da guerra fratricida, agora há de se mostrar como uma alma mordida pela injustiça pode acabar mal quando entregue às novidades do *lógos*. Pela injustiça que o domina, Estrepsíades acreditou serem os homens no Pensatório capazes de lhe ensinar a persuadir. Não era o valor do ensino que movia o endividado, e por isso ele não percebeu que de alguém que saiba falar sobre algo não se pode inferir ser capaz de ensinar a dizer.

Aquelas *almas sábias*, para sua condição ignorante, eram como os antigos *sophoí*, como Tales e Sólon que haviam influenciado a constituição política de suas cidades com seu saber<sup>209</sup>, mas também como Protágoras e Górgias, estrangeiros que haviam enriquecido ao serem recebidos pelos atenienses mais ricos a fim de μαθεῖν λέγειν. Se para Platão, no século IV a. C., os últimos deveriam ser chamados de σοφισταί<sup>210</sup>, era não apenas porque assim é dito terem se autointitulado, mas acima de tudo porque a atividade que realizavam os diferenciava dos demais *sophoí*: eram pagos para ensinar a *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 desejo evidenciar aqui, a questão do *comércio* do saber parece emergir, em

---

<sup>209</sup> Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 1, 22-44; 2, 45-67.

<sup>210</sup> PLATÃO, *Protágoras*, 316d-317c.

toda sua significação, na invectiva de Aristófanes contra as figuras sábias de sua época, às quais o populacho equiparava Sócrates, erroneamente.

§28. A esperança do velho endividado está em que o filho causador das suas dívidas aceite ele mesmo haver-se com o ensino do *lógos* persuasivo ministrado pelos sofistas, afinal são os jovens bem mais adaptados a novidades. Por ironia, falta ao pai a capacidade para persuadir Fidípides, ao que lhe resta ocupar-se com suas próprias necessidades – pois que se atenham os pais às consequências de sua criação. A natureza meio rústica, meio aristocrática do filho pendeu, obra materna<sup>211</sup>, para este último lado, ocioso e esbanjador, deveras cidadão, e que despreza os ditos do rústico pai por causa de sua *paixonite*, uma *obsessão cavalariça* (*hípperos*, v. 72). Estrepsíades, definitivamente, tem de ir ele mesmo ao Pensatório, e em vista de sua entrada na casa de Sócrates é que iniciamos os primeiros passos para a apresentação da perspectiva (b) do discipulado, que encerra algo de próximo e de distinto da visão popular. De próximo está o ter em conta certo compromisso do homem devotado ao estudo, uma dedicação ao saber que lhe constitui um modo de vida próprio: propensão que o discípulo, contudo, não percebe como *estranha* (toda a descrição dos μαθηταί do Pensatório tem o teor da *estranheza* ao público e a Estrepsíades, mas não ao aluno: v. 185-99), justamente porque sua percepção é a de quem faz parte da gentilha. Nisto vai a diferença entre a perspectiva do discipulado e a do populacho, sobretudo no que diz respeito às razões de tal estranheza: deve-se ser *iniciado* (v. 140) para poder entender os motivos intelectuais de tal estilo de vida, para ser capaz de decifrar-lhes as intenções sem achá-las risíveis.

A perspectiva do tipo que Sócrates representa a partir dos seus discípulos é, pois, a de quem entende o que se dá na atividade dos homens de estudo, por ser iniciado na matéria. O recurso cômico aqui é duplo: de um lado, o público ri de quão estranhas lhes parecem as ψυχὰὶ σοφαί, que nada têm de distintas daquelas figuras que permeiam as anedotas, como a de Tales<sup>212</sup>; por outro lado, o próprio conteúdo do que ensinam e

<sup>211</sup> BOWIE já havia percebido que a esposa de Estrepsíades não era só uma *city girl*, mas “*a sophisticated woman*”, importante fator na oposição que faz o velho rústico no prólogo entre os modos de vida no campo e na pólis: cf. *Aristophanes*, p. 103

<sup>212</sup> Refiro-me à historietinha, narrada por PLATÃO, que nos conta ter Tales caído em um poço enquanto estudava os céus, para quem se voltou em troça uma escrava trácia, a lhe zombar o excesso de preocupação com as coisas do céu; cf. *Teeteto*, 174a. Também ARISTÓFANES faz troça similar, quando faz o discípulo

investigam lhes é risível, algo supérfluo, inútil, despropositado<sup>213</sup>. Se há uma inevitável correlação, um compromisso de vida entre o homem de estudo e o seu saber, é sob essa dupla dimensão burlesca que nos dá Aristófanes uma contribuição importante para o entendimento da atividade socrática, o que não poderia fazer se não a conhecesse bem.

Que razões e intenções perfazem a iniciação ao saber? O discípulo, pela grotesca e abrupta chegada de Estrepsíades ao Pensatório, havia explicado a atividade que se exercia ali como um *dar à luz pensamentos* – referência, penso, nada casual do comediógrafo a um *aborto de pensamento descoberto* (φροντίδ’ ἐξήμβλωκας ἐξηρημένην, v. 137) que nos faz suspeitar de certa semelhança com aquela mesma metáfora pela qual Sócrates na voz de Platão fez descrever sua prática filosófica como uma *maiêutica* (*Teeteto*, 149a). Não poucos identificaram nessa semelhança um teor de historicidade com relação ao tipo de filosofia praticado por Sócrates<sup>214</sup> – mas surpreende vê-la aparecer em *Nuvens*, como metáfora do processo de investigação e de pensamento, novamente na parábase, quando fala o poeta sobre a sua própria criação poética (v. 530). Voltaremos a falar sobre Aristófanes e de sua perspectiva à frente. Em todo caso, a suspeita de que o poeta esteja mais implicado com a figura de Sócrates do que chegou Dover a imaginar parece se confirmar.

A referência ao pensamento abortado, para além dos seus indícios de historicidade, nos deixa identificar aquilo que Aristófanes trabalhou com afincamento em sua peça *Vespas*, ou seja, a relação entre *lógos* e ação, mas sobretudo as implicações do *lógos* para o modo de vida. É mesmo esse o sentido do *oîkos* de Sócrates: ao chamar-lhe *Phrontistérion* se está a pensar em um lugar onde as concepções (φροντίσματα) são resultado de investigação e de busca (ζητέω), e sua fixação em um espaço físico<sup>215</sup> ilustra o compromisso e a vinculação de certos homens com os modos de ser e de agir do ambiente ao qual está vinculado, como

---

contar ter Sócrates um dia recebido as fezes de um lagarto enquanto estudava as órbitas celestes; *Nuvens*, v. 172.

<sup>213</sup> Ver, por exemplo, que em relação à geometria, quando perguntado pelo velho se com ela eles medem terra para semear, o discípulo responde: não, mas a *terra em geral* (τὴν σύμπασαν). Ao caráter do estudo sempre ausente de utilidade Estrepsíades, homem prático *par excellence*, não chegou a dizer se tratar tal ideia senão de um *sofisma popular e de utilidade* (τὸ γὰρ σόφισμα δημοτικὸν καὶ χρησίμων, v. 204-5). Cf. FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 20

<sup>214</sup> “In a dialogue written thirty years after the death of Socrates, the Theaetetus, Plato makes him describe his method of bringing thoughts to birth in language derived from his mother’s calling, and we can prove this to be genuinely Socratic from the evidence of Aristophanes who made fun of it more than half a century before”; BURNET, *The Socratic Doctrine of the Soul*, p.27; ver ainda TAYLOR, *Varia Socratica*, p. 149

<sup>215</sup> Para as possíveis implicações acerca da existência histórica de uma escola socrática, ver TAYLOR, *Varia Socratica*, 146-8

o caso de Filócleon e o estilo de vida por ele absorvido, dirá o filho, doentamente, a partir de sua paixão pelos tribunais. Enquanto a violência tirânica do filho estava em obrigá-lo a ausentar-se de seu modo de vida, do lugar que lhe cabia, do *oîkos* ao qual pertencia de fato, prendendo-o *em casa*, em *Nuvens* o *oîkos* de Sócrates é seu próprio lar, onde não residem suas esposas e seus filhos, mas os aspirantes a *sophós*. A vida de Filócleon via-se entregue à *pólis*, ainda que por interesses privados; a vida do tipo *sophós*, cujo mestre era Sócrates, é a de alguém para quem não importam o público e o político, muito menos o privado: sem família, trabalho regular ou exercício político, a casa de Sócrates instala-se soberanamente à parte das vicissitudes do homem comum, ocupando-se de coisas elevadas, para além do público e do privado<sup>216</sup>. Não é preciso dizer que nisto verá o poeta a razão de ser do perigo de tal ambiente para uma *pólis* em declínio cultural.

Além da palidez mórbida dos moradores do Pensatório, bem conhecida de Fidípides, há uma inegável tentativa de Aristófanes em acentuar o aspecto morto-vivo de tais sujeitos, a partir, sobretudo, de uma analogia entre a casa de Sócrates e os *mistérios*. Bowie levantou alguns dos traços mais sugestivos dessa analogia em seu estudo (1993, p. 107), dos quais poderíamos citar: o conteúdo do ensinamento socrático é dito *μυστήρια* (v. 143); Sócrates, ao aceitar seu novo pupilo, o submete como sendo um iniciado dos cultos de mistério (*τοὺς τελουμένων*, v. 258); depois de iniciado, o velho é apresentado a um determinado regime de vida pela nova divindade a que deve servir (v. 412); por fim, antes de entrar a parábase, é convidado o aluno a entrar no Pensatório, que mais parece o antro de Trofônio (v. 508). Se essa analogia não deixa de sugerir certa afinidade entre Sócrates e os rituais de mistério, a que mesmo Platão não deixou de mencionar, certamente é relevante, na opinião de Taylor que Bowie havia endossado, perceber que aos olhos do comediógrafo essa afinidade era evidente (1993, p. 113). Voltaremos a tratar desse ponto. Por ora, poder-se-ia entrever um novo aspecto daquela periculosidade que o Pensatório representava em *Nuvens*, quando se constata o caráter de isolamento social que há nos rituais de iniciação, como havia descrito Burkert:

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

---

<sup>216</sup> Para BOWIE, a situação do Pensatório em *Nuvens* corresponde exatamente ao mundo às avessas do juiz e de sua doença, bem lembrando que a decisão de Estrepsíades em instruir-se se deve igualmente a certa *doença* do filho; cf. *Aristophanes*, p. 106

o ritual atravessa três estádios: a separação, estágio intermediário e a reintegração (1993, p. 497)

O perigo do ambiente contrasta com o das investigações que se realizam. As quatro situações descritas pelo discípulo, em que se vislumbra o saber socrático e o âmbito de suas investigações, são inegavelmente risíveis, como o é o excesso de ignorância do velho, que o situa abaixo do homem comum e, paradoxalmente, o leva a elogiar o saber desenvolvido no Pensatório. Freydsberg chega a admitir que em certo grau a atividade socrática parece ser uma *atividade cômica* aos meros mortais (2008, p. 19). As situações são risíveis justamente por se situarem abaixo do que se esperaria de homens sérios devotados ao saber, ou abaixo da importância que a gente comum poderia dar a suas investigações; enquanto o risível em Estrepsíades está em tomar as investigações risíveis de Sócrates como dignas de exultação<sup>217</sup>.

De qualquer forma, o recurso cômico do poeta, ao pontuar o risível em Estrepsíades e o risível na investigação socrática, parece fazer alusão a um fundo de seriedade, como vimos ser traço constante do tipo de comédia forjada pelo poeta, e que estaria referido, em última instância, ao que deveria ter sido a situação que tentava descrever e criticar: se no caso de Estrepsíades a gente comum ateniense lhe superaria em senso, o que pode significar um conselho para o espectador não se deixar levar pelas aparências em relação aos homens de estudo, como fizera o rústico; no caso das descrições acerca das investigações socráticas, fica a suspeita, não importando sobre o que verse sua investigação, de que a gente ignorante as entenderá sempre como inúteis, exatamente por lhes faltar a devida iniciação.

Entretanto, só Estrepsíades, ignorante a ponto de situar-se abaixo da gente comum, poderia representar no cúmulo do risível – a ignorância louvando a estultice – a verdadeira natureza da *utilidade* do saber: maravilhado com as descobertas socráticas, chega a notar no fim que um homem assim, capaz de conhecer a fundo o intestino do mosquito, poderia ser absolvido de qualquer causa ou processo que lhe imputassem como réu (v. 168). Ainda que o *oîkos* socrático pouco tenha a ver com a *pólis*, enquanto estrutura física, não se poderia negar um seu papel público relevante a residir na busca pela e no ensino da *sophía*, e é

---

<sup>217</sup> A noção de *estar abaixo da média* vai aqui referida à noção aristotélica mais geral sobre o cômico, presente em *Poética*, 1448b, 24ss. Valeria notar, no entanto, que o ridículo das cenas sobre as investigações escamoteia a seriedade pela qual se empenharam muitos *physikoí*, na tentativa de entenderem o funcionamento animal, de que dão mesmo provas a poesia, e também as investigações históricas e médicas; cf. SILVA, na introdução de ARISTÓTELES, *História dos Animais*, Vol. I, p. 19-22

sintomático que este papel esteja vinculado ao uso do *lógos*. No fundo, o ridículo em que o poeta retrata os *sophoí* denota algo de publicamente sério: a condição do homem de estudo, quase sempre à parte da vida comum do restante da *pólis*, torna-se politicamente danosa se considerada sob o ponto de vista do *lógos*, na habilidade de utilizá-lo ou ensiná-lo a quem lhe chega, independente dos interesses e das motivações do aluno.

O paradoxal dessa condição de Estrepsíades, quando pelo cúmulo do ridículo realiza uma vinculação sugestiva entre *sophía* e *lógos*, acompanha a própria condição paradoxal do Pensatório para o velho rústico: ao mesmo tempo o *oikos* onde se produz *φροντίσματα* pelo compromisso pleno do aluno com o mestre, ou seja, compromisso de todo um modo de vida, mas também o lugar onde ele crê encontrar a dupla função do *lógos* sintetizada pelo seu pedido *μαθεῖν λέγειν*, um ensinar *lógos* pelo *lógos*. A casa de Sócrates aos seus olhos se torna reduto daquelas novidades que enxameiam a *pólis*, pois o ateniense mergulhado em sua baixeza moral contempla ali um meio para dar vida ao seu intento *injusto*. Desde sua chegada ao Pensatório, no entanto, o discípulo não fez senão mostrar-lhe o engano<sup>218</sup>: antes que o *oikos* socrático fosse um reduto de retórica e oratória, o interesse ali estava em tomar a investigação das coisas do céu e a das profundezas da terra. É irresistível pensar aqui que este erro de identificação é um elemento de suma importância para o enredo de Aristófanes. Em *Nuvens*, é o que proponho, a crítica cômica volta-se especialmente contra a *pólis*, ainda que no fundo ela não deixe de apresentar uma caricatura de Sócrates e dos seus métodos.

§29. Cabe então indagar: em que medida *Nuvens* representa uma crítica a *pólis*? Para além do fato de que as artimanhas de Estrepsíades tenham como causa os prazeres citadinos a que se entregara o filho, a injustiça do velho ignorante torna-se princípio da sua ação quando decide ele mesmo entregar-se ao aprendizado. Se o domínio do discurso está tanto em saber quanto em dizer, o *lógos* nada pode sem que no *diálogo* entre mestre e aluno estejam ambos implicados com sua própria vida. Esse traço do Pensatório ficará mais claro nas próximas análises. Porém, é neste domínio do *lógos* que Estrepsíades havia entrevisto um meio para obter seus próprios fins *injustos*, pois a ele tais homens, de mente deveras sutil (*τῆς λεπτότητος τῶν φρενῶν*, v. 153), não se apresentam como *θαυμαζομενοί* (v. 180)

---

<sup>218</sup> Sobre este engano e o caráter *sacrílego* do ensinamento do Pensatório, ver FREYDBERG, *Philosophy and Comedy*, p. 19-20

senão ao oferecem em lugar de comida sutilezas (v. 177). Rústico e de hábitos campesinos, Estrepsíades, como grande parte dos atenienses, se deslumbravam ao ouvir discursos, e nesse fascínio residia a sua fraqueza, aquela mesma de que se queixaram Dikaiópolis e o Salsicheiro. Ao poeta, cabia mostrar-lhes que na sua fraqueza a injustiça imperava.

Sendo assim, se esclarecem agora aquelas diferenças entre as perspectivas (a) e (b) que, no fim das contas, dizem respeito à distinção entre Sócrates e os sofistas. Embora o populacho e os discípulos observem o saber socrático com espanto, há claramente um modo oposto de compreendê-lo: se em (a) não parece existir separação entre *sophós* e *sophistés*, em (b) a diferença assenta-se, sobretudo, no descaso do *sophós* com relação à utilidade e ao interesse político do que ensina e, portanto, ao caráter adulator que outros comediógrafos trouxeram em denúncia ao tipo do *sophistés*. Não é difícil entrever que seja justamente essa identificação em (a), implicada no desejo de obter ensino para o *lógos* não sem ter de pagar por isso, que dê a tônica dominante em *Nuvens*, naquela tentativa de fazer ver ao espectador, sem dúvidas ao próprio Sócrates, em que medida o desejo injusto é a causa de más decisões e da falha de perspectiva, que a apresentação de (b) só fez por evidenciar. O que se espera com esse estudo é mostrar que sobre (a) assenta-se a crítica de Aristófanes à sua audiência, tendo em vista fazê-la constatar as consequências de sua injustiça, mas estaria em (b) o que se poderia tomar como sendo a crítica do poeta a Sócrates, na tentativa de mostrar-lhe de que modo sua *isenção política* poderia lhe infligir os piores malefícios.

Resta-nos então a última perspectiva (c), a que importa aqui definitivamente, e que se configura não como representação do saber socrático ao populacho ou discipulado, mas a partir do próprio Sócrates. É ele quem nos mostrará, por sua prática, o que significa seu saber, no que consistem suas investigações e em que medida elas são dignas em si mesmas, ainda que tomadas como causa de injustiças e, por isso mesmo, perigosas.

## Tópico II – O ensino de Sócrates

### §30. As bases *fisiológicas* da *sophía* de Sócrates

É na própria persona de Sócrates que devemos encontrar aquilo mesmo que o comediógrafo entendia ser o caráter do ensinamento socrático, fator esse decisivo para se entender sobre que bases Aristófanes construiu sua representação da *filosofia*. Para tanto, é Sócrates em pessoa quem, ao aparecer na peça dependurado em um cesto, a espreitar as coisas celestes, nos faz ver as razões pelas quais ele justifica sua atitude:

T23. οὐ γὰρ ἄν ποτε  
ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,  
εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα  
λεπτὴν καταμείζας ἐς τὸν ὅμοιον ἀέρα.

Nem de outro modo seria possível descobrir corretamente as coisas celestes, se não suspendesse o espírito e misturasse o pensamento, que é sutil, com o ar que lhe é afim. (v. 228-30)

O poeta, ao suspender Sócrates às alturas, apresenta uma dupla significação para esta sua ação: uma cênica, que relacionada com as primeiras palavras de Sócrates (“*Porque me chamas, ó efêmero!*”: τί με καλεῖς ὄφήμερε, v. 223) denota certo tom de elevação que as próprias Nuvens ratificam como traço de seu caráter (v. 363); uma outra discursiva, neste *lógos* (T20) que a justifica como postura decorrente de sua investigação<sup>219</sup>. Se vistas em conjunto, não parece senão que o comportamento altivo de Sócrates encontra justificação no tipo de investigação por ele empreendida, e que se configura essencialmente na base da forma pela qual Xenofonte procurou entender a altivez da linguagem de Sócrates, frente aos juízes que o condenaram, em um seu pensamento sobre a morte (*Apologia*, 1-2).

O *lógos* que justifica sua elevação (T23) o identifica com o grupo dos homens que, desde Tales, haviam impetrado investigações sobre a *phýsis*. E o descaso de Sócrates com relação a qualquer pagamento por lições, de que dá provas sua pobreza, claramente põe o mestre do Pensatório, diria Detienne, entre os que buscavam a *alétheia*. Podem-se encontrar

---

<sup>219</sup> Em PLATÃO, *República*, 521c, Sócrates menciona um elevar-se à realidade como sendo a natureza da verdadeira filosofia.

entre eles 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>220</sup>. De fato, a especulação *fisiológica* caracteriza-se, segundo síntese moderna, por um processo de *despersonalização* e *desmistificação* dos eventos ditos *naturais*<sup>221</sup>, acerca, sobretudo, do cosmos e da sua origem. A primeira chegada das especulações sobre a *phýsis* a Atenas deu-se pelo *lógos* de Anaxágoras, que se soube amigo e mestre de Péricles<sup>222</sup>, mas foi seu aluno Arquelaus quem parece tê-la instituído na cidade de Atenas, de quem Sócrates é dito ser discípulo e amante<sup>223</sup>. Sem dificuldade se poderia encontrar a *sophía* socrática em *Nuvenis* como em dívida com as pesquisas de Anaxágoras e Arquelaus, mas, ao que parece, a doutrina defendida por Sócrates (T23) tem parentesco com a de Diógenes de Apolônia.

Vemos em Anaxágoras certa tentativa de formular uma explicação sobre o que teria sido a força criadora do cosmos, expondo-a em termos de uma sua causa *inteligente*, por assim dizer, pois que se vê caracterizada pelo *noûs*, como a mais sutil e a mais pura de todas as coisas (DK 12). Burkert já fazia por rastrear a existência de certas doutrinas antigas em que o pensamento, a fala e a alma eram aproximadas, enquanto substâncias muito leves, ao ar e ao éter, que ascendiam ao céu após a morte e, por isso mesmo, eram consideradas divinas<sup>224</sup>. Não se deve esquecer que é mesmo Sócrates em Platão quem faz a crítica desta doutrina de Anaxágoras, e a faz nos seguintes termos (*Fédon*, 98b-e – tradução de Nunes):

T24. ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὃ ἑταῖρε, ὥχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. καὶ μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὡσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶ πράττει, κάπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγει πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῶν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μοι τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὅστ᾽ ἐστὶν στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὅστ᾽ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτά· αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστέων ἐν ταῖς αὐτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαι που ποιεῖ οἷον τ'

<sup>220</sup> Cf. KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 165

<sup>221</sup> Cf. KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 68-70, opinião que aproxima-se ao tipo de laicização do discurso para o qual havíamos feito referência em DETIENNE (§8).

<sup>222</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, II, 7

<sup>223</sup> Segundo a recolha de DIÓGENES LAÉRCIO, que não só apresenta Sócrates na sucessão de Anaxágoras e Arquelaus, como também lhe diz os motivos: “Segundo alguns autores Sócrates foi discípulo de Anaxágoras, e também de Dâmon, como afirma Alêxandros em sua obra Sucessão dos Filósofos. Por ocasião do veredicto contra Anaxágoras ele passou a ser discípulo de Arquelaus, o naturalista, de quem, a crer em Aristóxenos, foi amante”. cf. *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, II, 19.

<sup>224</sup> Cf. BURKERT, *Religião Grega*, p. 571-2; 604-5

εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς ἐνθάδε κάθημαι καὶ αὐτὸ περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ὑμῖν ἑτέρας τοιαύτας αἰτίας λέγει, φωνάζει τε καὶ ἀέρας καὶ ἀκοὰς καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα αἰτιώμενος, ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίους ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ κατανηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὐτὸ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἢ ἂν κελεύσωσιν· ἐπεὶ νῆ τὸν κύνα.

Porém, não demorei, companheiro, a cair do alto dessa maravilhosa expectativa, ao prosseguir na leitura e verificar que o nosso homem não recorria à mente para nada, nem a qualquer outra coisa para a explicação de ordem natural das coisas, senão só ao ar, ao éter, à água e a uma infinidade mais de causas extravagantes. Quis parecer-me que com ele acontecia como com quem começasse por declarar que tudo o que Sócrates faz é determinado pela inteligência, para depois, ao tentar apresentar a causa de cada um dos meus atos, afirmar, de início, que a razão de encontrar-me sentado agora neste lugar é ter o corpo composto de ossos e músculos, por serem os ossos duros e separados uns dos outros pelas articulações, e os músculos de tal modo constituídos que podem contrair-se ou relaxar-se, e por cobrirem os ossos, justamente com a carne e a pele que o envolvem. Sendo móveis os ossos em suas articulações pela contração e pelo relaxamento dos músculos fico em condições de dobrar neste momento os membros, razão de estar agora sentado aqui com as pernas flexionadas. A mesma coisa se daria, se a respeito de nossa conversação indicasse como causa a voz, o ar, os sons e mil outras coisas particulares do mesmo tipo, porém esquecesse de mencionar as verdadeiras causas, a saber: pelo fato de haverem acordado os atenienses em condenar-me, pareceu-me, também, melhor ficar sentado aqui, e mais justo submeter-me neste local à pena combinada. Sim, é isso, pelo cão!

Embora tendo Anaxágoras postulado o *noûs* como princípio de todas as coisas, não chegou a tirar dele todas as implicações possíveis, principalmente em relação ao que mais importava para Sócrates e sua busca por *explicações causais* que partissem de uma consideração do *melhor* (τὸ βέλτιστον). Não há também qualquer indício de que o ateniense Arquelaus tivesse correspondido às expectativas da leitura que fizera seu jovem discípulo. Deve ter sido mesmo das aulas de Arquelaus que Sócrates percebera a necessidade de levar o princípio anaxagórico, que conheceu pela leitura de seu livro, até as consequências mais decisivas: quer dizer, até as implicações *éticas*, enquanto explicação do melhor como razão de ser das coisas – já que também fazia parte do conteúdo ensinado por Arquelaus algumas especulações sobre as leis, a justiça e a bondade, ao que parece, em conjunto com o seu ensinamento *físico*<sup>225</sup>.

Seguindo um caminho diverso, a peça de Aristófanes sugere antes a relação entre Sócrates e Diógenes de Apolônia, que é eleito o representante maior do gosto do mestre do *Pensatório*. Mas isso significaria que Sócrates possuía as ideias de Diógenes em alta conta

<sup>225</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, II, 16.

à época de *Nuvens*, tendo sido mesmo seu discípulo? Ou as aproximações entre Sócrates e Diógenes são meramente um construto cômico do poeta? Não é ruim pensar numa resposta à primeira pergunta como provável, visto ter Diógenes florescido por volta do ano de 430, e dado o mencionado interesse de Sócrates pela *phýsis* e a familiaridade entre a doutrina de seu mestre Arquelaus e a de Diógenes. Mas deveríamos eliminar a última questão, e isso por duas razões: se de um lado tem a comédia uma necessidade intrínseca em exagerar aqueles que são *traços reais* da vítima da caricatura, por outro seria inviável, em matéria de riso, se uma aproximação só estivesse patente ao próprio Aristófanes. Para a comédia alcançar sua finalidade, ela precisa traçar esboços *de maneira plausível*, e é mesmo por essa constatação que Waerdt<sup>226</sup> percorreria uma argumentação que acentuou os paralelos entre o pensamento de Sócrates em *Nuvens* e as doutrinas de Diógenes, a fim de fazer ver o conteúdo socrático presente em Aristófanes. E se não podemos esquecer que o testemunho de Xenofonte sobre Sócrates acentuava no pensamento socrático aspectos da doutrina de Diógenes acerca da inteligência (*noûs*) como razão de ser do cosmos<sup>227</sup>, a aproximação não se mostra em nada improvável.

Caberia, no entanto, esboçar algumas das ideias de Diógenes de Apolônia<sup>228</sup>, para que fique mais claro de que maneira tais doutrinas se relacionam com a atuação de Sócrates em *Nuvens*. Diógenes seguia, em suas investigações, certa adaptação do conceito de *noûs* de Anaxágoras a uma 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 lhe seria possível, à substância original, se dividir de maneira a ter medida e estar disposta da melhor forma possível (εὐρίσκοι ἄν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν 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

---

<sup>226</sup> Cf. WAERDT, *The Socratic Movement*, p. 58; 61

<sup>227</sup> Comparar o fr. 3 DK de DIÓGENES e os passos de XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 4, 4-3.

<sup>228</sup> Tomo como referência aqui as análises de BURNET, *A Aurora da Filosofia*, p. 370-5; e aquelas presentes na edição crítica de KIRK e RAVEN, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 459-77

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*. 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 *Ser*, do fundamento de todas as coisas que são e que, por isso, diz respeito ao todo. Com isso, poderemos entender melhor a caracterização que Aristófanes faz da visão socrática, no que diz respeito às relações de afinidade entre o pensamento e o ar que logo serão tomados como divindades na nomeação das Nuvens.

Seja ou não historicamente confiável, a caracterização de Aristófanes nesse ponto atende à economia da peça como um todo, mesmo que se diga que ela contradiz os demais testemunhos sobre Sócrates, como vimos em Dover. A um leitor dos diálogos de Platão, ou dos textos de Xenofonte, a imagem de Sócrates aqui soa despropositada: foi Sócrates um dos *physikoí*, ele que primeiro introduziu a *ética* entre as pesquisas filosóficas e por isso fez a *sophía* *descer do céu à terra*? Não deixa de existir certa ambiguidade na forma de tomar o ensinamento de Sócrates, ambiguidade que as próprias fontes não escondem. Por exemplo: Platão recria a defesa do filósofo, em *Apologia*, contra essa suposta filiação de seu mestre com as investigações da *phýsis*, no que ele alegará serem tais assuntos algo em que não era *nem muito nem pouco* entendido (19c). Ora, não ser muito nem pouco entendido em dado assunto é não lhe saber *tudo* nem *nada*: a resposta de Sócrates nos deixa adivinhar que ele *sabia alguma coisa*. E que coisa era essa senão aquilo que no *Fédon* foi narrado?<sup>229</sup>

É interessante notar que a declaração feita logo depois, no mesmo texto platônico, sobre o não saber de Sócrates, a dita *profissão de ignorância*, guarda a mesma ambiguidade que nos cercou até agora: *saber que nada sabe* é saber alguma coisa, e que coisa é essa, por ele nomeada como uma *sophía* propriamente humana, de pouco ou nenhum valor, é o que em *Apologia* ele se propõe a descrever. A passagem que resume e conclui a investigação de Sócrates a partir da resposta do oráculo é a que segue (PLATÃO, *Apologia*, 23a-b – tradução de Santos):

---

<sup>229</sup> Remeto aqui à explicação que sobre esse ponto foi dada no Ato I desse estudo, §16.

T25. ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλαὶ μὲν ἀπέχθειά μοι γέγονασι καὶ οἶαι χαλεπώταται καὶ βαρύταται, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ' αὐτῶν γεγονέναι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι: οἶονται γάρ με ἐκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἢ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω. τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρηῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ εἶποι ὅτι 'οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.'

Por causa dessa investigação é que atraí tantos ódios violentos e gravosos, de que resultaram tantas calúnias, ficando eu com a fama de sábio. E isto porque os presentes julgam que eu sou sabedor das coisas sobre que costume interrogar e refutar. Mas é possível, homens, que, na realidade, sábio seja o deus, que por este oráculo indica que a *sabedoria humana* é coisa de pouco ou nenhum valor. E parece-me que o deus não atribui a sabedoria a Sócrates, mas que se serve do meu nome, fazendo de mim um exemplo, como se dissesse: “entre vós, homens, o mais sábio é aquele que, como Sócrates, na verdade, reconhece ser a sua sabedoria de nenhum valor”.

Suspeito que o sentido dessas duas formas de *alguma coisa* seja o mesmo: aquela alguma coisa que Sócrates sabia acerca da *phýsis* é identificada com a alguma coisa que ele diz saber de fato, chamada de *anthropíne sophía*, que lhe mostra sua ignorância ao mesmo tempo em que o torna um exemplo de sabedoria em Atenas. Mas se essa *sophía* humana diz respeito ao homem que reconhece o *dizer a verdade* do deus, uma fala que não pode, sequer pelo próprio Sócrates, ser refutada, então é essa espécie de *lógos* divino que configura no fundo o núcleo da busca filosófica. Ou seja, é uma espécie de esforço de interpretar o *lógos* divino, que entra em contenda com os que tradicionalmente estavam destinados a fazê-lo: os poetas e os adivinhos. Se Platão se vale na persona de Sócrates, como o deus havia feito, para torná-lo um exemplo (*παράδειγμα*) da *filosofía* que mostra em seus diálogos, também Aristófanes em *Nuvens* fará de Sócrates um exemplo, no sentido caricatural do termo: estará em jogo até que ponto o verdadeiro *sophós* pode se tornar vítima de sua própria *sophía*.

### §31. A sabedoria das coisas divinas

T26. βούλει τὰ θεῖα πράγματ' εἰδέναι σαφῶς  
ἅττ' ἐστὶν ὀρθῶς;

Queres conhecer as coisas divinas, claramente e da maneira correta? (v. 250)

Eis a pergunta de Sócrates ao seu novo aluno, o velho interessado em aprender um dos dois raciocínios, *o tal que não paga o que deve*. Por ironia, por seu pedido de ensino Estrepsíades promete pagar-lhe o preço que for, ele que deseja aprender a não pagar o que deve! Um recurso cômico que nos faz lembrar certa anedota sobre Protágoras, contada por Diógenes Laércio, acerca de um seu aluno que utilizou o saber aprendido para não ter de pagar ao mestre<sup>230</sup>. A pergunta socrática se coloca, contudo, distante de menções a dinheiro ou ao *lógos* desejado pelo velho. Quem conduz o método de aprendizado é Sócrates, e o seu método tem início pelas τὰ θεῖα πράγματα: é com elas que se embrenha, é nelas que está a *maneira correta* que se deve viver, que se pode jurar. Os deuses tradicionais dos poetas e da religião olimpiana são moeda ausente no Pensatório. Aqui não se comercializa o saber. Dá-se ao que pede, desde que disposto a assumir a vida de iniciado. O lugar onde se realiza o ensino socrático acerca do divino e das coisas celestes é inegavelmente um antro religioso, distinto ou, mais ainda, avesso aos costumes da *pólis*.

Estrepsíades deseja, por Zeus, conhecer as novas divindades, as Nuvens (v. 252), mas para isso é preciso submeter-se à iniciação no ritual de sacrifício às deusas (v. 254-260; 270). Deitando-se no leito sagrado (τὸν ἱερὸν σκίμποδα), deve colocar a coroa e ouvir o entoar da prece aos Soberanos: Ar incomensurável, Éter claríssimo, Nuvens portadoras do trovão e do raio (v. 264-5). As divindades supremas aqui são três, todas aparentadas com aquela *substância material* do mundo na visão de Diógenes, mas também de Anaxágoras e Arquelaou. O próprio Sócrates justificava-se elevado aos céus a fim de poder aproximar ao máximo o *noûs* da sua fonte por afinidade de natureza. À evocação de Sócrates, o coro 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 a Atenas, lugar dos sacrifícios e dos mistérios de Dionísio, o deus do teatro. O terrível de sua voz cederá à beleza de sua aparição.

Quando Sócrates explica ao velho quem são aquelas *grandes deusas dos homens ociosos*, vê-se o seu poder de conferir aos seus devotos saber (γνώμην), *dialética* (διάλεξις) e inteligência (νοῦν, v. 317). Estrepsíades, só de ouvi-las, sente sua ψυχή esvoaçar, falando sutil ao discursar sobre fumaça (καπνοῦ), e a fala do endividado sugere essa insistente vinculação entre os três atributos *divinos* e a alma humana. A ψυχή parece ser mesmo ponto

<sup>230</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, IX, 8, 56.

de contato entre homens e deuses, articulado no *lógos*, e já mencionamos de que maneira as doutrinas de *sophoí* e de *sophistaí* se direcionavam a implicações diversas sobre linguagem.

É-nos, porém, imensamente mais sugestivo considerar o fato, que Burnet chegou a deixar evidente e com o qual Taylor e Cornford haviam dado seu assentimento, de que há a partir das fontes socráticas um trato diferenciado com relação à *ψυχή*, que Imperio resume na maneira pela qual a palavra era usada “para indicar a mente do homem, aquela parte ‘alta’ do corpo que deveria, muito mais que este, ser curada e cultivada”<sup>231</sup>. Em Heráclito é possível perceber uma concepção diferente acerca da *ψυχή*, como sendo algo dicotômico com relação ao corpo<sup>232</sup>, mas ao usar *ψυχή*, Sócrates está falando bem mais que apenas da mente ou algo distinto do corpo: “Sócrates, tão longe quanto pudermos ver, foi o primeiro a dizer que a consciência normal [a *ψυχή*] era o eu verdadeiro, o que justificava todo o cuidado tributado pela religião a essa misteriosa inquilina do corpo”. Para Burnet, não há dúvidas de que o Sócrates satirizado por Aristófanes é exatamente o mesmo daquele que em Platão não deixou de causar estranheza pelo seu modo de falar sobre a alma e o eu<sup>233</sup>.

Em *Nuvens*, o fato de Estrepsíades perceber os fulanos da casa de Sócrates como *ψυχαὶ σοφαί* (T16) não deixa de mostrar essa estranheza, da qual não se podem separar o caráter de morto-vivo daquele outro, expressão da *vida* entregue em plenitude ao saber. *Vida e morte* são duas perspectivas de uma mesma atividade, do exercício de investigação daquele que se eleva sobre a vida comum, dependurado em um cesto com olhar soberbo. A *ψυχή* como sombra é a mesma que está no Pensatório aplicada ao estudo. Muitos não negaram estar implicada tal estranheza sobre Sócrates em um passo de *Aves*, que decido aqui reproduzir, e sobre o qual Silva teceu importantes comentários para o que se está a ver nesse parágrafo<sup>234</sup>. Sobre um Sócrates *evocador de almas*, diz-nos o coro de *Aves* (2010):

T27. πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη  
τις ἔστ’ ἄλουτος οὖ  
ψυχαγωγεῖ Σωκράτης·  
ἔνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε  
δεόμενος ψυχὴν ἰδεῖν ἢ

<sup>231</sup> IMPERIO, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, p. 108

<sup>232</sup> Cf. SNELL, *A cultura grega e as Origens do pensamento europeu*, p. 17; ROBINSON, *As origens da alma*, p. 26ss.

<sup>233</sup> BURNET, *The Socratic Doctrine of the Soul*, p. 27. As referências aos scholars citados que estão concordes com a tese de Burnet se encontram no Ato I desse estudo, §3. Para essa inevitável percepção sobre a *ψυχή* em Aristófanes e Platão, ver VILHENA, *Platão, Aristófanes e o Sócrates histórico*, p. 61-64. Ver ainda a opinião de HAVELOCK, em *The Socratic Self*, p. 9

<sup>234</sup> Ver a edição de *Aves* em ARISTÓFANES, *Comédias II*, p. 497-8

ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε,  
 σφάγι' ἔχων κάμηλον ἀμνόν  
 τιν', ἧς λαίμοις τεμῶν ὥσπερ  
 ποθ' οὐδυσσεὺς ἀπῆλθε,  
 κἄτ' ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν  
 πρὸς τὸ λαῖτμα τῆς καμήλου  
 Χαιρεφῶν ἢ νυκτερίς.

Na terra dos Cíapodes há um lago, onde Sócrates, o tal que não sabe o que é um banho, evoca as almas. Lá foi parar também Pisandro, à procura da alma que, ainda em vida, o abandonou. Trazia, para sacrificar, um cordeiro-camelo; cortou-lhe o pescoço, como fez Odisseu e pôs-se... ao fresco. Apareceu-lhe então, de lá de baixo, pronto a devorar o camelo, Querefonte, o morcego. (v. 1555-64)

A característica atribuída a Sócrates nesse passo, sua *ψυχαγωγία*, contrastada ao fim com a de seu discípulo mais fiel Querefonte, ἡ νυκτερίς, ressoa aquele ar sombrio que alude qualquer coisa da *nekýa* de Odisseu ao Hades (*Odisséia*, XI, v. 49). Provavelmente referindo-se à morte de Querefonte, a procura que Pisandro realiza aqui da *ψυχή* deste que havia abandonado Sócrates se confunde com a própria *ψυχή* do mestre, tipo de vinculação e compromisso entre mestre e discípulo que não deixa de jogar com a perspectiva da vida e da morte que a ação da *ψυχαγωγία* denotava. E vinculado a essa atmosfera sombria está o aspecto religioso que configurava, no entender de Bowie que seguiu a indicação de Taylor, o traço marcante do ensinamento socrático, contrário à religião oficial, projetado sobre sua posterior condenação<sup>235</sup>.

A fala do rústico sobre a *ψυχή* sugere, nesse caso, o tipo de comportamento que toma o que se dedica a *γνώμη* e a *διάλεξις* e com elas se compromete: um falar solto sobre *nada*, sobre coisas etéreas e acima da vida ordinária, cuja utilidade, na alma injusta do endividado, está unicamente em pôr abaixo toda *fala* contrária (*ἑτέρῳ λόγῳ ἀντιλογῆσαι*, v. 321). Para seu próprio interesse, *διάλεξις* se torna *ἀντιλέγειν*. Sua *ψυχή* começa a seguir o caminho que a levará, ao aceitar a familiaridade entre *noûs* e *aér*, no fim a perceber haver perdido a razão (*οἷμοι παρανοίας*, v. 1475).

Como certos interlocutores de Sócrates em Platão, aqui o processo do encanto de Estrepsíades pelo *lógos*, iniciado pelo aluno que lhe mostrara as maravilhas do Pensatório, é intensificado ao escutar o canto divino das ἡρώναί, para ele heroínas *evocadas*, pode-se

<sup>235</sup> A tese de BOWIE é que Sócrates representava uma espécie de *mestre religioso*, condição que aos olhos de TAYLOR estava no centro da acusação formal feita em 399. BOWIE cita a passagem de *Aves* para ilustrar a representação cômica daquela estranheza que PLATÃO já havia feito Mênon descrever, no diálogo que leva seu nome (80a-b); cf. *Aristophanes*, p. 121

dizer, diretamente do Hades (v. 315). É preciso que Sócrates lhe mostre a procedência das deusas, não do submundo, mas alto (v. 324). Mas de que maneira o velho rústico poderia se deixar seduzir assim por mulheres tão esquisitas se já antes não tivesse sido iniciado nos meandros desse mundo sombrio das ψυχὰι σοφαί, se já não tivesse ouvido o seu *lógos*? O *lógos* influi sobre a ψυχή na medida em que produz um acordo entre o falante e o ouvinte: Górgias, por exemplo, havia tentado mostrar que o *lógos* encontra sua força persuasiva ao criar na ψυχή do ouvinte a necessidade de ser persuadida: quer pelas coisas que são ditas, quer por uma condescendência provocada não necessariamente com relação ao que se diz, mas com relação ao próprio dizer<sup>236</sup>. Sócrates outra vez ressalta a familiar volatilidade entre *lógos* e coisas divinas ao dizer, após a entrada do coro (v. 331), que são elas as divindades que sustentam tanto os sofistas quanto os adivinhos, médicos, cantores, todos os *vigaristas dos astros* (ἄνδρας μετεωροφένακας) que não fazem senão compor versos (μουσοποιοῦσιν) ao objeto de sua paixonite (v. 334). Fica claro que o próprio Sócrates inclui-se entre eles.

Antes de estudarmos o coro, porém, uma menção socrática é de suma importância ao entendimento dessas divindades: elas assumem a forma de quem encontram, *revelando-lhe a natureza* (ἀποφαίνουσαι τὴν φύσιν, v. 353): apresentam-se como mulheres por haverem topado com o efeminado Clístenes, mas são capazes de se transformarem no que quiserem (γίγνονται πάνθ' ὅ τι βούλονται, v. 349), e sua entrada em cena pelo mesmo lugar onde a audiência lotava o teatro nos deixa com uma indicação possível, diz O'Regan (1992, p. 52), de que as deusas do discurso poderiam no fim estar identificadas com os atenienses, eles que em *Acarñenses* foram denunciados por sua ταχυβουλία e μεταβουλία, frutos da paixonite pelo *lógos*. Vale lembrar que o estudo de O'Regan, cuja virtude esteve em evidenciar o teor violento pelo qual se entendia o funcionamento do *lógos* entre os gregos do V século, não deixou de trazer esse caráter combativo e agressivo em que muitas vezes se toma o *lógos* em *Nuvens*, como por exemplo em v. 320, que se fala de *apanhar à unha um pensamento*, e na cena em v. 490 sobre um *comer ciência*, que será analisada à frente.

Essa relação entre as *Nuvens* e o *lógos* traz em relevo a condição que Strauss lhes atribuiu enquanto deusas da imitação e do ensino de toda forma imitativa (1966, p. 18). A condição imitativa do *lógos* está no cerne da própria atividade cômica, que não deixa

---

<sup>236</sup> Cf. GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, 12, em CASSIN, *O efeito sofístico*, 2005.

impune a *phýsis* afeminada de Clístenes e a covardia de Cleônimo<sup>237</sup>. Mas o revelar a *phýsis* do ouvinte será das principais características do método socrático, a ser praticado à frente, sobretudo quanto à flexibilidade que ele possui de se adaptar de acordo com o seu interlocutor, e que guarda semelhança com o modo pelo qual Platão acentuadamente fez descrevê-lo em seus diálogos: também Sócrates tinha o poder de arrastar quem quer que fosse pelo *lógos* para obrigá-lo a *prestar contas de si mesmo* (περιαγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν ἂν ἐμπέσῃ εἰς τὸ δίδοναι περὶ αὐτοῦ λόγον, *Laques*, 187e). O influxo do discurso é tão terrível quanto o do Turbilhão que ressoa em lugar de Zeus.

No descrever a *phýsis* de Sócrates, ao proferirem suas primeiras palavras na peça, o coro de deusas parece personificar ele mesmo o *modus operandi* da poética cômica e de seu papel imitativo quando, em passagem que já havíamos citado na primeira parte desse estudo (T2) acentua os aspectos essenciais de cada um de seus mais eminentes sacerdotes: somente a Pródico e a Sócrates atenderiam dentre os atuais μετεωροσοφισταί, aquele pela σοφία e γνώμη; este por sua altivez em andar pelas ruas, descalço mas soberbo, com seu caráter rijo e altivo (v. 360). Daqueles três poderes (γνώμη, διάλεξις e νοῦς) que as deusas concedem aos homens ociosos, o primeiro deles está de posse de Pródico – o que nos leva a suspeitar que, se em γνώμη Sócrates não supera o discípulo de Protágoras, deve superá-lo em διάλεξις e νοῦς. Mas que relação há entre ambos e a *phýsis* revelada de Sócrates? Se é o caráter altivo do mestre do Pensatório o traço marcante de seu modo de ser, já vimos que um tal comportamento sem dúvidas se pauta no tipo de investigação que havia incorporado, e que agora se dará às claras frente ao novo discípulo em termos de διάλεξις e νοῦς.

Antes, porém, uma passagem de *Rãs* e outra de *Aves* que tratam de Sócrates e do seu modo de ser, ilustram aquilo que os próximos passos de *Nuvens* evidenciarão (*Rãs*, v. 1491-99 – tradução de Ramalho com modificações).

T28. χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει  
 παρακαθήμενον λαλεῖν,  
 ἀποβαλόντα μουσικὴν  
 τὰ τε μέγιστα παραλιπόντα  
 τῆς τραγωδικῆς τέχνης.  
 τὸ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι  
 καὶ σκαριφησμοῖσι λήρων  
 διατριβὴν ἄργον ποιεῖσθαι,  
 παραφρονοῦντος ἀνδρός.

<sup>237</sup> O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 53-4

É, pois, agradável não ficar ao lado de Sócrates sentado, a tagarelar, rejeitando as artes e descurando os fundamentos da tragédia. Passar o tempo ociosamente, com discursos pomposos e frivolidades de palavreado, é coisa de homem insensato.

Sócrates aqui ocupa um lugar a que certa tradição dera seu assentimento, sobretudo em Diógenes Laércio quando o apresenta como contribuidor de Eurípidés em suas tragédias, relação na qual depois se fiou Nietzsche para tecer seus comentários injuriosos acerca de ambos<sup>238</sup>: tagarelar aqui é tomado, na fala final do coro após a decisão de Dionísio de fazer retornar à vida Ésquilo e não Eurípidés, em seu aspecto negativo, como sendo contrário ao bom pensamento, às artes de modo geral (μουσική) e à tragédia em particular. Se Ésquilo venceu o *agón* de *Rãs*, e Aristófanes alcançou o primeiro prêmio com a peça, era porque o falatório socrático não havia alcançado a *alma* (ή ψυχή) daquele que *decide* (κρίσις, v. 1468) qual é a salvação para a *pólis* (v. 1433).

Em *Aves*, o passo seguinte faz certa remissão ao tipo de influência antidemocrática do modo de vida adotado por Sócrates (*Rãs*, v. 1278-85 – tradução de Silva):

T29. ὃ κλεινοτάτην αἰθέριον οἰκίσας πόλιν,  
οὐκ οἶσθ' ὅσην τιμὴν παρ' ἀνθρώποις φέρει,  
ὅσους τ' ἐραστὰς τῆσδε τῆς χώρας ἔχει.  
πρὶν μὲν γὰρ οἰκίσαι σε τήνδε τὴν πόλιν,  
ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε,  
ἐκόμων ἐπείνων ἐρρύπων ἐσωκράτου  
σκυτάλι' ἐφόρου, νυνὶ δ' ὑποστρέψαντες αὖ  
ὄρνιθομανοῦσι, πάντα δ' ὑπὸ τῆς ἡδονῆς  
ποιοῦσιν ἄπερ ὄρνιθες ἐκμμούμενοι.

Tu, ó fundador da mais gloriosa das cidades do firmamento, não fazes ideia da consideração em que te têm os homens, nem quantos são os entusiastas por esta terra! Antes de fundares esta cidade, os homens estavam – o mal era geral – tomados de laconite aguda: usavam cabeleira comprida, passavam fome, andavam sujos, armavam em Sócrates, traziam bengalinha. Hoje em dia, deram uma volta de 180°: têm a mania da passarada, a alegria deles é fazerem tudo que as aves fazem, nem mais nem menos.

Não é difícil perceber a maneira pela qual Aristófanes aqui segue identificando os modos de ser socráticos com aqueles homens, habitantes da Atenas democrática, desejosos de ver o fim do regime político causador de tantos males. A *Nefecucolândia*, fundada por iniciativa dos descontentes com uma Atenas dominada pelas mazelas da guerra e dos tipos sicofantas, é o reduto daqueles que não queriam ser tomados de *laconite aguda*, dos hábitos

<sup>238</sup> Para a notícia de DIÓGENES LAÉRCIO, ver *Vidas e Doutrinas...*, II, 18; essa opinião é parte fundamental do argumento nietzschiano acerca da morte da tragédia pelas mãos do socratismo de Eurípidés; NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, 13

e comportamentos que reproduziam o modo de vida do inimigo. Se a moda lacônia tinha tomado as ruas da cidade, não era preciso muito para que o espectador percebesse nessa menção a ἔσωκράτος uma influência decisiva do pensamento de Sócrates sobre a vida dos que lhe seguiam, influência que o Pensatório procurava reproduzir.

### §32. *Dialética* socrática e a prova da inexistência de Zeus

T30. αὗται γάρ τοι μόναι εἰσὶ θεαί, τᾶλλα δὲ πάντ' ἐστὶ φλόαρος.

Estas, e só estas, é que são divindades. Todo o resto não passa de conversa fiada.  
(v. 375)

Esta é a afirmação que Sócrates fará por provar ao velho iniciado, que impõe saber não se todos os deuses são verdadeiros, mas acima de todos Zeus, o rei dos deuses, aquele que é, segundo Homero, o mais poderoso de todos os Olímpicos (*Iliada*, 8, v. 210), e que desde Hesíodo tomou a imagem para os gregos de um princípio de ordenação do mundo – quando o poeta narra os presentes oferecidos a Zeus pelos que ele beneficiou ao vencer seu pai Cronos: trovão, raio flamejante e relâmpago (*Teogonia*, v. 500), estes serão os pertences que Sócrates atribuirá às Nuvens, com a justificativa de que sem elas Zeus nada poderia.

Nenhum outro momento de *Nuvens* ilustra com mais clareza o processo, chamado por Detienne em seu estudo, de *laicização do lógos*, que em essência estaria comprometido com a tentativa de explicar a passagem do mito à razão entre os gregos<sup>239</sup>. Nada, contudo, nos seria mais dispendioso de abordar aqui com o devido esmero, e nos cabe muito menos analisar as abordagens já feitas que a partir delas esboçar um entendimento possível daquilo que o ensino de Sócrates poderia representar aos olhos e aos ouvidos do espectador da peça. Nesse aspecto, à abordagem de Detienne, como já ressaltada pela suas implicações a uma consideração dos tipos de discurso (§26), podemos acrescentar a de Dodds, mais próxima à situação que nos ocupa agora.

Ao afirmar “*Zeus não existe!*” (οὐδ' ἔστι Ζεύς, v. 367), Sócrates estaria ressoando as conclusões que já antes alguns dos ditos sábios também haviam pontuado como frutos de suas investigações acerca da *phýsis*: já vimos antes (§30) que Anaxágoras postulava o *noûs* como a *causa* do ordenamento do mundo, ocupando o lugar que Hesíodo atribuía ao pai dos

<sup>239</sup> Cf. DETIENNE, *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, p. 87ss

deuses; e se Arquelaou e Diógenes lhe dão razão, Protágoras, é dito<sup>240</sup>, nega poder dizer algo acerca dos deuses: mas tanto Protágoras quanto Anaxágoras sofreram em Atenas processos devido a certa *perseguição*, nos termos de Dodds, feita contra os ditos intelectuais. O autor procura acentuar essa reação contra o *Ilumismo grego* a partir de um decreto que teria sido impetrado por um tal Diopites por volta dos anos 430. Sobre Diopites, no entanto, não se tem qualquer referência senão pela comédia antiga (vimos um caso em *Vespas*, v. 380), de quem se dirá séculos depois ter sido um tipo de fanático e lunático religioso, a proibir em Atenas qualquer sujeito que ensinasse doutrinas referentes ao céu, e que desacreditasse dos deuses<sup>241</sup>. I. F. Stone duvida que tenha havido qualquer tipo de *caça às bruxas* durante esses anos em Atenas, com a alegação de que não só a falta de consideração da parte de outras fontes sobre um decreto deveras poderoso à época, mas também o constante fluxo dos chamados *sofistas* para a cidade, além do próprio exercício público de Sócrates, tornariam insustentáveis por muito tempo qualquer situação desconfortante aos homens de estudo<sup>242</sup>.

Não se pode esquecer, porém, que tais elaborações *fisiológicas*, por assim dizer, davam-se no âmbito privado, com a exceção de Sócrates. Mas não seria Sócrates a exceção que comprova a regra, o único a ter morrido por conta de suas investigações? A sensação que se tem a partir das *Apologias* de Platão e Xenofonte, como esse último deixará patente, é a de que foi sua *linguagem altiva*, sua *μεγαληγορία*, que incitou os juízes a condenarem-no<sup>243</sup>, e já vimos que tanto nos discípulos quanto em Aristófanos um tal jeito de falar decorre inegavelmente de seu saber. Mesmo que a história ao redor de Diopites não seja senão mais uma troça cômica, como acredita Stone, é possível que Dodds tenha razão quando infere do contexto de Guerra os prováveis descontentamentos dos cidadãos em relação aos homens de estudo: não apenas confrarias como a que Lísias critica por fazer troça, pelo nome que davam à seita, a deuses e a costumes da cidade<sup>244</sup>, num contexto em que Tucídides dizia ter-se produzido crescente desconfiança com relação a certas *ξυνωμοσίαι* (§1), como ainda o desespero após a peste de que foi vítima ninguém menos

---

<sup>240</sup> Segundo a citação de DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 51-52

<sup>241</sup> Cf. PLUTARCO, *Péricles*, 33

<sup>242</sup> A opinião de STONE foi trabalhada ao final de sua obra sobre Sócrates; *O julgamento de Sócrates*, p. 274ss

<sup>243</sup> Cf. XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*, I, 1.

<sup>244</sup> Elas diziam-se *Kakodaimonistai*, numa clara paródia aos clubes mais comumente chamados de *Agathodaimonistai*; cf. DODDS, *Os gregos e o irracional*, p. 190

que Péricles e o atentado profano das estátuas de Hermes produziam, sob os auspícios dos adivinhos ávidos por granjearem uma importância que não tinham em tempos de paz, aquela *enorme confusão histórica* que não pode reagir contra essas ideias senão fixando-se mais na magia que na racionalidade<sup>245</sup>.

Se a atmosfera do antro em que Sócrates vive e se põe a ensinar apresentava, como vimos, um caráter religioso e iniciático, um tanto à parte da vida pública, sua afirmação de que só as Nuvens existem e são dignas de crédito provavelmente fora tomada por risível ao tempo de *Nuvens*, não sem deixar latente o seu influxo de impiedade que, anos mais tarde, se voltaria contra o próprio Sócrates. A uma audiência sensível ao *lógos* não poderiam passar despercebidas as iniciativas socráticas: propagava-se ali um ensino contra a religião e a moral, cujas implicações se mostrarão no modo de vida apregoado pelo *Lógos Injusto*. Mas não era esse o modo de vida que também Aristófanes defendera nas três peças vistas no capítulo anterior como sendo o mais digno para os atenienses? Não havia mesmo certo declínio da verdade religiosa e poética justamente pelo intenso desenvolvimento do *discurso-diálogo* em decorrência das instituições democráticas<sup>246</sup>? O contexto de encenação de *Nuvens*, dessa forma, nos deixa com a suspeita de que embora tais acusações fossem comuns em relação aos homens de estudo, era preciso algo mais para transformar a troça em acusação.

Sócrates afirma ensinar com “*grandes provas*” (μεγάλους δέ σ’ ἐγὼ σημείους αὐτὸ διδάξω, v. 370), que são as Nuvens que chovem e não Zeus, e o faz ao dizer simplesmente que de modo algum Zeus poderia chover sem as Nuvens. Zeus precisa da natureza para se manifestar, e sendo assim, a *phýsis* se confunde com a própria divindade. Os deuses todos, Zeus incluso, não são *moeda de troca* no *oîkos* de Sócrates: aqui o *nómos* cede à *phýsis*. Estrepsíades não demora a assentir, apelando ao deus da *revelação profética*: “*Por Apolo, com tal argumento provaste muito bem essa teoria*” (νῆ τὸν Ἀπόλλω τοῦτό γέ τοι δὴ τῷ νῦν λόγῳ εἶ προσέφυσας, v. 373). O deus soberano é destituído de seu reinado onipotente por depender das Nuvens no uso dos poderes celestes que lhe foram atribuídos pelos poetas. As consequências dessa deposição se farão sentir logo em seguida, em que se

<sup>245</sup> Cf. a análise de DODDS, *Os gregos e o irracional*, p. 192-6

<sup>246</sup> Como vimos ser a tese defendida por DETIENNE, *Mestres da Verdade*, sobretudo p. 107-110

conclui reinar em lugar de Zeus o “*Tornado etéreo*” (αιθέριος Δῖνος, v. 380), a divindade suprema que é o princípio de movimento das Nuvens.

Pois bem, como pôr fé (πιστεύειν) em tais afirmações, pergunta Estrepsíades. E aqui se realiza importante etapa do ensinamento de Sócrates: *tomar o interlocutor como ponto de partida para a argumentação*, para lhe extrair maior assentimento (ἀπὸ σαντοῦ ἴγώ σε διδάξω, v. 386). O’Regan já havia notado que o apelo ao interlocutor pontua de maneira ambígua as implicações da διάλεξις socrática: ao mesmo tempo, reverbera um testemunho do influxo oracular de Delfos e seu *conhece-te a ti mesmo*; mas também torna o pretenso limite que a sentença de Delfos implica ao conhecer humano em objeto de troça, porque segue-se tão fundo no conhecimento de si que o próprio *cosmos* passa a ser representado pelo corpo humano (1992, p. 57-8). Não acredito ser possível, contudo, tomar esse apelo ao interlocutor segundo a última alegação, porque o desarranjo 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.

Pode-se perceber uma aplicação interessante do estudo que o discípulo havia dito ter Sócrates realizado, sobre o processo intestinal dos mosquitos (v. 160) – e se acreditarmos que aqui essas ideias poderiam ter boa aceitação pela audiência, bastante sensível ao discurso laico e mais *humanizado*, é provável que a partir desse momento aquela paródia inicial aos estudos que o Pensatório impetrava comece a sofrer as justificações que lhes faltavam pela boca do próprio mestre.

A dificuldade que Estrepsíades sentiu em assentir com as declarações do novo mestre, em substituir suas antigas crenças pelo novo ensino, ainda será observada em novas indagações, agora acerca do raio flamejante que, segundo o velho, era objeto de intervenção moral de Zeus (v. 395). Mas se o fosse, argumenta Sócrates, por que não atinge fulanos que perjuram, mas ao contrário, atinge carvalhos que nada juram em falso? À crença *mitológica* em um julgamento moral Sócrates contrapõe certa ausência de moralidade *fisiológica*, por assim dizer, que no fim das contas Estrepsíades identifica como acertada, pois ele mesmo já comprovara ter o raio aquela descrição que Sócrates lhe dá (v. 408). A força da persuasão de Sócrates encontra-se na possibilidade que o seu interlocutor tem de verificar na prática e na sua própria experiência aquilo que está sendo dito pelo *lógos*. A nova ideia deve passar

pelo crivo pessoal do πιστεύειν, sentimento que parece produzir aquele acordo que torna possível ao *lógos* a persuasão (§22).

Pois bem, se relacionarmos *aquilo* que Sócrates havia perguntado a Estrepsíades no início de sua recepção, de sua iniciação ao Pensatório, ou seja, se ele desejava conhecer as coisas divinas (§31), com o próprio objetivo das investigações de Sócrates, ao suspender-se num cesto a fim de *caminhar pelos ares, olhando o Sol do alto* (ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον, v. 225), teremos aqui uma identificação de ambas: quer dizer, *conhecer as coisas divinas é conhecer as coisas celestes*. O assentimento a este saber é o primeiro passo para dominar a *διάλεξις*, que será entendida por Estrepsíades como a arte de *pôr abaixo toda argumentação contrária*. Ao assentir, o velho atinge a proficiência necessária, para o seu ingressar no saber socrático – mas lhe é exigido ainda mais: as deusas do coro farão por lhe declarar as características necessárias ao verdadeiro aprendiz.

Mas poderíamos perguntar, antes da fala do corifeu: em que medida o saber celeste pode influir na prática do *lógos*? Pelo que Aristófanes nos deixa ver aqui, para Sócrates não há dissociação entre fala e sabedoria, não apenas na medida em que esta é conteúdo daquela, ou seja, de que se fala do que se sabe, ou não, como também é a sabedoria que possibilita o acordo humano, o *diálogo*, mas também o embate, a *διάλεξις* – posto que por meio do *lógos* pode-se ou bem mostrar as razões de determinada sabedoria em ambiente amigável, ou bem pôr um saber oposto abaixo. As consequências desta relação entre saber e discurso serão depois extraídas por Aristófanes, tanto em vista de seu caráter teórico quanto em vista de sua praticidade, na mudança que tal saber pode operar na vida de quem o possui, a ponto de mudar-lhe as atitudes – ou de *corrompê-las*, dirão os que condenaram Sócrates. Pois levar de vencida os outros pela dialética, tanto na teoria quanto na prática, será tido pelas Nuvens como o supremo bem.

§33. A garantia do bom resultado do ensino pelo coro de deusas: Sócrates educador.

T31. ὃ τῆς μεγάλης ἐπιθυμίας σοφίας ἄνθρωπε παρ' ἡμῶν,  
ὡς εὐδαίμων ἐν Ἀθηναίοις καὶ τοῖς Ἑλλήσι γενήσῃ,  
εἰ μνήμων εἶ καὶ φροντιστῆς καὶ τὸ ταλαίπωρον ἔνεστιν  
ἐν τῇ ψυχῇ, καὶ μὴ κάμνεις μῆθ' ἔστῶς 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 πρᾶττων καὶ βουλευῶν καὶ τῇ γλώττῃ πολεμίζων.

Ó criatura ávida de aprender conosco a suma sabedoria! Como serás venturoso entre atenienses e gregos em geral, se de fato possuis boa memória e és dado ao pensamento, se a tua alma é das que resistem às dificuldades, se não te fadigas 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 absténs do vinho, de ginásios e de outras tolices que tais, se, como é próprio dum homem às direitas, entendes que o supremo bem consiste em levar os outros sempre de vencida, seja na ação concreta, seja na deliberação, seja, enfim, nas guerras de língua. (v. 412-19)

Não se pode negar que muito da terminologia usada em *Nuvens* mostre-se cara ao que depois conheceremos sobre a *filosofia* de Sócrates por meio de Platão. O bem supremo (βέλτιστον), ao ser identificado com o emprego da *διάλεξις* para obter vitória no embate de discursos, revela-se como a suma sabedoria (μεγαλή σοφία), mas desta não se pode abolir o caráter, o tipo de *ψυχή* que deve possuir o homem que a deseja. Este será venturoso. Não é difícil perceber que as características da *ψυχή* aqui enunciadas ressoam qualquer coisa dos textos dos socráticos, seja ao descrever o caráter de Sócrates, similar ao referido pelas próprias deusas em sua primeira fala (§30), seja ao propor, analogamente, a busca ávida do rústico pela sabedoria e aquela mesma que Sócrates demonstrou na *Apologia* de Platão. A dita *suma sabedoria* e o *supremo bem* parecem se identificar implicitamente, o primeiro como caminho e condição para o segundo.

A cena é sucinta mas cheia de significado. Estrepsíades é convidado pelas deusas a lhes fazer um pedido (v. 427), porém apenas depois de confirmar junto ao seu ministro Sócrates o juramento a partir de agora tão-somente pelas novas divindades, já aqui três (o Caos, as Nuvens e a Língua). O assentimento do velho ao juramento (v. 425) ressoa aquele referido compromisso da vida pelo saber. Mas em falar a verdade, Estrepsíades possuía em si a centelha da corrupção moral, posto que de todo o bem supremo que poderia pedir, pede-lhes ser o melhor dos gregos no uso do *lógos* (τῶν Ἑλλήνων εἶναί με λέγειν ἑκατὸν σταδίοισιν ἄριστον, v. 429); e em sendo as Nuvens detentoras deste bem, sua resposta não poderia ser senão “*terás isso de nossa parte*” (ἀλλ’ ἔσται σοι τοῦτο παρ’ ἡμῶν, v. 431). É esta centelha de injustiça que se esclarece pela fala seguinte de Estrepsíades, quando do grandioso da promessa das deusas almeja unicamente uma parca porção, aquela que lhe diz respeito mais pessoalmente, a seus assuntos pessoais. A grandiosidade da promessa (“*De hoje em diante, não haverá na Assembleia ninguém que veja aprovadas mais propostas do que tu*”, v. 432) é tomada insignificante pela injustiça presente na alma do velho (“*não*

*pretendo nada disso, mas sim virar a justiça do avesso, em meu proveito, e conseguir livrar-me dos credores*”, μη 'μοί γε λέγειν γνώμας μεγάλας: οὐ γὰρ τούτων ἐπιθυμῶ, ἀλλ' ὅσ' ἑμαυτῷ στρεψοδικῆσαι καὶ τοὺς χρήστας διολισθεῖν, v. 434).

Já o seu nome é sinal de corrupção. Quase em oposição a *Dikaiópolis, Estrepsíades* deixa patente sua familiaridade com o verbo στρεψοδικῆσθαι aqui empregado, no sentido de retorcer, enroscar, *virar a justiça do avesso*: se ainda podiam persistir as dúvidas quanto ao intuito de Aristófanes em denunciar os percalços da alma injusta por meio do rústico empenhado em μαθεῖν λέγειν, essa etimologia que vincule o nome do protagonista ao seu objetivo último parece clarificar o processo pelo qual o ensino socrático pode tornar-se instrumento de corrupção.

Ao *pnígos* (literalmente *sufoco*, trecho dito de um só fôlego) que se segue, em que Estrepsíades entrega-se em sacrifício como um chouriço (v. 439-56), as Nuvens voltam a reafirmar a grandeza de sua proposta, cuja convivência é a mais desejada vida entre homens de toda sorte (v. 465), e da promessa de ensino, do qual Sócrates, seu fiel ministro, estará incumbido: “*vamos, mãos à obra, prepara o velhote para a iniciação no ensino, sacode-lhe a inteligência e experimenta-lhe o saber*” (ἀλλ' ἐγχείρει τὸν πρεσβύτην ὃ τι περ μέλλεις προδιδάσκειν, καὶ διακίνει τὸν νοῦν αὐτοῦ καὶ τῆς γνώμης ἀποπειρῶ, v. 476-7). Se então pensarmos que neste momento o mestre do Pensatório procurará descrever o princípio de realização e de aprendizado da *διάλεξις*, vemos aqui aqueles três poderes que as divindades conferiam aos seus ministros, todos implicados no processo de προδιδάσκειν. E a primeira determinação de Sócrates resgata o compromisso que já antes havia sido exigido entre *διάλεξις* e *ψυχή*.

T32. ἄγε δὴ κάτειπέ μοι σὺ τὸν σαυτοῦ τρόπον, ἴν' αὐτὸν εἰδῶς ὅστις ἐστὶ μηχανὰς ἤδη 'πὶ τούτοις πρὸς σὲ καινὰς προσφέρω.

Dizes-me tu do teu próprio hábito, que é para eu, depois de vê-lo como é, mande avançar contra ti umas maquinarias. (v. 478-80)

Aristófanes demonstra, nesse passo de *Nuvens*, aquele que parece ser o traço mais particular da *sophía* socrática: ao *dialético* é necessário partir das investigações sobre τὰ μετέωρα πράγματα (t20), aproximando a *ψυχή* das deusas que *Ihe* são afins; em seguida, a *ψυχή* se revela mais claramente, quando pelo seu próprio *τρόπος* chega-se a conhecer τὰ θεῖα πράγματα. Mas se a investigação do mestre segue esta cooperação de procedimentos, a relação com o discípulo ocorre no intercuro entre a *ψυχή* do mestre e a do discípulo, em

que este precisa revelar o seu *τρόπος* para que aquele avance sua *διάλεξις*. A partir da *visão* da *forma* (*εἰδῶς*) do *τρόπος* de seu interlocutor serão feitas as perguntas, cuja intenção está em executar a determinação da divindade: *sacudir-lhe a inteligência e experimentar-lhe o saber*. A *διάλεξις* se caracterizará então por perguntas breves (*βραχέα*), que Sócrates faz avançar contra Estrepsíades. Por um momento, o velho imagina que seria tomado de assalto (*τειχομαχεῖν μοι*, v. 482), e se lembrarmos do modo pelo qual ele entendia o proceder da dialética, ou seja, o *pôr abaixo a argumentação contrária*, então não seria de todo errado seu sentimento de ver-se no fim pego em dificuldade.

Toda essa descrição não parece senão apresentar aquilo que depois os discípulos de Sócrates tentarão analisar e justificar. Se tomarmos o testemunho de Platão como exemplo, sem almejarmos uma compreensão de todo o Sócrates platônico, que não faz parte de nosso esforço aqui, poderíamos perceber, junto com Vlastos, que a prática de indagação socrática, nomeada por convenção de *élenchos*, se assemelha em grande parte a essa apresentação cômica. Segundo o estudo de Vlastos (*The Socratic Elenchus*, 1983, citado a partir da sua publicação com outros artigos em *Socratic Studies*, 1994):

O *élenchos* socrático é uma busca por verdades morais, por meio de pergunta-e-resposta ao argumento do adversário, em que uma tese é debatida somente se assumida como uma crença do próprio respondente, e é considerada como refutada somente se sua negação é deduzida de sua própria crença (1994, p. 4).

Diante disso, conclui Vlastos, o *élenchos* (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*”. Se isto era a *filosofia* de Sócrates, o que caracteriza seu filosofar é uma busca por verdades morais, ou pela *areté*, pelo modo correto de se viver (1994, p. 6-7), uma busca feita por meio de breves perguntas e com o comprometimento do interlocutor, pois não está implicado no proceder socrático o exame de proposições, mas de vidas (1994, p. 9). 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 pareces’ que eu pretendo refutar, mas tu e eu: penso que o lógos será testado da melhor maneira se deixardes 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’; Platão, *Protágoras*, 331c). Mas sem dúvidas, a melhor descrição e justificativa ao seu exercício encontram-se na *Apologia*:

T33 εἰ οὖν με, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τούτοις ἀφίοιτε, εἶποιμ' ἂν ὑμῖν ὅτι 'ἐγὼ ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἴός τε ὧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν αἰεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἶωθα, ὅτι 'ὧ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύϊν, 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 κεκτηῖσθαι ἀρετήν, φάναι δέ, ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος.

Se, pois, me deixásseis ir com esta condição, eu responder-vos-ia: '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: 'Sois os melhores dos homens, atenienses, sois cidadãos de uma cidade maior 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 tem e mais cuidar do que menos presta (Platão, *Apologia*, 29d-30a, tradução de Santos).

A primeira das questões para o ensino da *διάλεξις* é saber, como as Nuvens haviam requerido, se o velho tem ou não boa memória. No caso de *Estrepsíades*, lembrar-se dos que lhe devem e não de suas dívidas encerra algo do comportamento mnemônico. Bastante trabalhadas à época eram as técnicas de memorização, que para Dietienne acompanhavam os desenvolvimentos laicos do *lógos*: isso porque se antes a memória era considerada um dom divino, uma inspiração das musas, como na épica de Homero e Hesíodo, agora ela passa a ser fruto de um aprendizado, como entre os retóricos e sofistas<sup>247</sup>. Não se deveria ver aqui, no entanto, indícios retóricos e sofisticos: ao contrário, a exigência socrática dirige-se a um aspecto da natureza do aluno, algo que ele precisa possuir, e cuja ausência identificada após o ensino de *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 homens, como o Sócrates da *República* havia dito ser preciso encontrar na natureza do filósofo (Platão, *República*, 486d).

<sup>247</sup> Para as semelhanças técnicas e de finalidade entre o domínio do *lógos* entre retóricos e sofistas, sobretudo no que diz respeito à memória, ver DETIENNE, *Mestres da Verdade*, p. 130-3

O segundo tema, ter ou não aptidão natural para aprender (ἔνεστι δῆτα μανθάνειν ἐν τῇ φύσει, v. 486), oferece também boas observações sobre o ensino. Enquanto no primeiro caso, da memória, a διάλεξις não pode se realizar porque dela depende a boa ligação entre o falado e o que será dito, ou seja, entre o dito e a *responsabilidade* ou o compromisso (mnemônicos aqui) pelo que se disse, na vinculação entre διάλεξις e ψυχή que provoca o efeito de poder a alma ser refutada juntamente com o discurso; no caso da aptidão natural para aprender, ou seja, com relação à própria natureza do aluno, o papel do ensino é posto em questão, pois como desenvolver bem aquilo para o qual um homem se mostra com dificuldades?<sup>248</sup> No final de seu aprendizado, Estrepsíades mostrará que sua propensão à injustiça constrange-o a encontrar dificuldades de entender o ensinamento socrático, não sem tirar as conclusões que ele acredita poder obter para seus proveitos.

Embora certos conhecimentos sobre as coisas celestes-divinas já foram lançados contra o velho, por falta de memória e de uma natureza aprendiz Sócrates nada poderá fazer para ensiná-lo, apesar da vontade do velho em querer exercitar a sabedoria, como louvam as deusas (v. 510). Esta passagem, que antecede a parábase, é entremeada de jogos verbais irônicos, que deixam entrever a complexidade exigida do aluno pelo aprendizado dialético, mas também a ignorante natureza do velho que se dispõe a aprendê-la, como Sócrates já pontuara (ἄνθρωπος ἀμαθὴς οὔτοσὶ καὶ βάρβαρος, v. 492). Pode-se suspeitar que também Aristófanes esteja pontuando aqui, com esse caso, que uma natureza ignorante e rústica não poderia apreender o melhor da arte do discurso, e por isso mesmo acabaria corrompido por ela. Mas a crítica volta-se ainda contra o próprio mestre do Pensatório: nem ele nem as suas divindades foram capazes de perceber os influxos injustos que dominavam as intenções de Estrepsíades.

Temos então três aspectos da διάλεξις socrática bem delineados: a unidade do tipo humano à qual se aplica, ou seja, a ψυχή; sua capacidade mnemônica; e uma natureza apta para o aprendizado. A forte ligação que esses três pontos parecem ter entre si parece estar centrada na noção de *phýsis*, como a discussão levantada em *Vespas* (§22) trazia enquanto tema importante para Aristófanes à época, e que nos revela uma sua tentativa de expressar certa concepção da *natureza* do homem e das consequências implicadas em seu contato com o *lógos*. Para a tônica dominante de *Acarnenses* e de algum modo a de *Cavaleiros*, em

---

<sup>248</sup> Esta é a opinião de Sócrates em PLATÃO, *República*, 486c

*Nuvens* e *Vespas* o poeta oferece uma reflexão sobre a *phýsis* que avança para além do mero hedonismo<sup>249</sup>.

### **Tópico III – Foi o ensino de Sócrates corruptor?**

§34. O interlúdio ao ensino: a parábase.

Talvez a parábase tivesse de ser *lida* no início de nossa reflexão, como introdução à leitura que se deveria realizar, ao modo como o poeta deseja ser entendido. Mas o seu lugar aqui é devido, porque a parábase marca o fim dos primeiros movimentos e a passagem para aquelas suas conseqüências possíveis. Aqui, de fato, Aristófanes se expõe<sup>250</sup>, despe-se, deixa as máscaras, ou as utiliza para elevar a obra ao cume do que deseja comunicar, representar, ensinar. Com algum proveito, vemos certos princípios de leitura de *Nuvens* serem descritos nesse interlúdio, ainda mais porque se sabe ter o poeta recriado esse trecho a partir dos resultados, não condizentes com o esperado, que teve a primeira versão da peça entre o público, de maneira a levá-lo a se retratar, não para se corrigir, mas para se afirmar, se explicitar. Aristófanes incorrera no mesmo erro que o Sócrates de *Nuvens* e suas divindades: a capacidade de partir da *natureza* do interlocutor para então avançar suas *maquinarias* (T32) se mostrou impotente. De fato, é pelo fracasso da peça que se deve entender as intenções do poeta em *Nuvens* – a partir da voz que *acusará* com liberdade e com verdade (κατερῶ πρὸς ὑμᾶς ἐλευθέρως τᾶληθῆ, v. 518-9). Mas por que sua meta não foi atingida? O que havia saído errado na peça, para que não a tomassem como digna do prêmio máximo? Mais ainda, de que modo o comediógrafo desejava que a tomassem? Se o que veremos é a resposta de Aristófanes ao fracasso da primeira versão de *Nuvens*, é sobre

---

<sup>249</sup> Sobre *Nuvens* e o ensino hedonista de Sócrates, ver NUSSBAUM, *Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom*, p. 63-7

<sup>250</sup> Sobre a parábase como a evidência para o momento da peça em que o poeta diz “Eu Aristófanes”, DOVER, *Aristophanic Comedy*, p. 103. Para a parábase como o momento em que se abre um fosso entre o poeta e sua obra, e entre a síntese de ambos e sua *primeira* audiência, ver O’REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 68

essa sua nova versão da peça, a única de que dispomos, que os três princípios aqui destacados devem incidir<sup>251</sup>.

Segundo Aristófanês, o primeiro princípio de leitura de sua peça diz respeito ao seu *trabalho* (ἔργον), já anteriormente volumoso, e agora, em nova versão (v. 523), deve ainda ser lembrado: vós, *hábeis espectadores* (θεατὰς δεξιούς), ao olhades esta que considero a mais sábia das minhas comédias (ταύτην σοφώτατ' ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμωδιῶν), não ireis senão me oferecer reputação de sábio (σοφός) – uma fala que denuncia qualquer coisa de desejável no modo de proceder dos juízes com relação às obras avaliadas, a fim de mostrar que peças muito elaboradas trazem algum preparo prévio por si já louvável. É a falta desse modo de avaliação que o poeta começa por censurar.

Contudo, sabe-se bem que foram suas invencionices que surrupiaram o prêmio a que concorria o poeta, como ele mesmo fará por ressaltar aos seus juízes δεξιοί. Vai aqui um punhado de ironia. Se os ditosos não apreciaram o trabalho que foi entretê-los com as desventuras socráticas, ofertando os prêmios principais a tipos grosseiros como Amípsias e Cratino, cabe censurá-los por não terem sido tão ditosos assim. Mas, diz o poeta: *apesar de tudo nunca trairei aqueles de entre vós que têm o gosto apurado* (ἀλλ' οὐδ' ὧς ὑμῶν ποθ' ἐκῶν προδώσω τοὺς δεξιούς, v. 527). Ainda que grande parte da sua audiência não tenha demonstrado um gosto δεξιός, ele não poderia trair aqueles poucos que ainda o têm. Sua justificativa para isso assenta-se sobre uma experiência que obteve quando, ao pôr em cena outra peça, também sobre educação, fora recebido como um grande poeta, ainda que de fato seu nome não constasse como autor da trama, pela sua pouca idade.

T34. ἐξ ὅτου γὰρ ἐνθάδ' ὑπ' ἀνδρῶν, οἷς ἠδὺ καὶ λέγειν,  
ὁ σῶφρων τε χῶ καταπύγων ἄριστ' ἠκουσάτην,  
κάγω, παρθένος γὰρ ἔτ' ἦν, κοῦκ ἐξῆν πῶ μοι τεκεῖν,  
ἐξέθηκα, παῖς δ' ἔτερα τις λαβοῦσ' ἀνείλετο,  
ὑμεῖς δ' ἐξεθρέψατε γενναίως κἀπαιδεύσατε:  
ἐκ τούτου μοι πιστὰ παρ' ὑμῖν γνώμησ' ἔσθ' ὄρκια.  
νῦν οὖν Ἡλέκτραν κατ' ἐκείνην ἦδ' ἡ κωμωδία  
ζητοῦσ' ἦλθ', ἦν που 'πιτύχη θεαταῖς οὕτω σοφοῖς:

Na verdade, desde o tempo em que, neste mesmo lugar, o jovem virtuoso e o jovem debochado se fizeram ouvir com muito agrado perante homens aos quais é um prazer dirigir-me, nesse tempo em que eu, *sendo donzela* e não podendo legalmente *dar à luz*, expus a *criança*, que *outra donzela* acolheu em seus braços e que vós generosamente criastes e educastes – desde esse tempo gozo entre vós duma fidelidade a toda a prova. Agora, pois, a exemplo da famosa Electra,

<sup>251</sup> É da mesma opinião O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 70. Sobre a parábase como a defesa dos méritos de Aristófanês como poeta, ver STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 23

também esta comédia aqui veio, a ver se encontra espectadores assim tão esclarecidos (*grifo nosso*, v. 528-35).

Há muitas e interessantes informações aqui, sobretudo para entendermos o teor que Aristófanes imprimiu a *Nuvens*. Não estava de todo errado o poeta em esperar uma melhor recepção na primeira representação da peça, já que o tema posto em cena era o mesmo com o qual Aristófanes havia iniciado sua carreira nos palcos, sem ainda poder, pela pouca idade, nomeá-la como sua. Na peça *Daitales*, de que já falamos e da qual nos restam umas poucas informações e alguns fragmentos, o *agón* desenrolava-se entre dois filhos, onde um deles foi estudar com os novos mestres enquanto o outro permaneceu com o pai, a cuidar da terra. E ao rememorar neste momento sua inauguração poética, Aristófanes leva consigo o intuito de mostrar ao hábil público e aos sábios juízes que lhes faltou agora a dita *δεξιότης* para avaliar seu fruto mais esmerado.

Chama atenção a imagem que Aristófanes usa para fazer referência à sua obra. Ao descrever sua poética de modo bastante similar àquela linguagem utilizada no Pensatório, quando o discípulo alude a uma atividade de investigação como um processo de dar à luz pensamentos, e se pensarmos que Sócrates é o mestre do Pensatório em que se produzem os *partos* de novos pensamentos, então seria possível percebermos certa proximidade que teria Aristófanes com a nova vaga dos sábios que em *Nuvens* parecem objeto da sua crítica. Não estaria o poeta aqui, depois do fracasso de sua primeira versão, acenando para as novidades, pouco compreendidas pela sua audiência, como aquilo que o diferenciava enquanto poeta? De fato, não foi outra a argumentação pela qual na sequência ele justifica suas intenções em *Nuvens*.

Temos então o segundo princípio a partir do qual se deveria julgar sua comédia: ela é *moderada* (*σώφρων*), e bem vê quem perceber sua natureza (*φύσει*, v. 537). A moderação está não no uso de instrumentos fáceis de riso, que configuram a comédia tradicional como em *Magnes*, mas *na confiança que ela deposita em si mesma e nos seus versos* (*ἀλλ' αὐτῆ καὶ τοῖς ἔπεσιν πιστεύουσ' ἔλήλυθεν*, v.544). Não me parece existir frase melhor para definir a novidade da proposta cômica de Aristófanes. Quer dizer, não se está lidando com um poeta que se arrogue seguir a tradição em demasia, mas com alguém que não se deixa pavonear-se com efeitos grosseiros, porém esmera-se por *produzir invenções sempre sofisticadas, sempre diferentes entre si, e todas engenhosas* (*ἀλλ' ἀεὶ καινὰς ἰδέας ἐσφέρων*

σοφίζομαι, οὐδὲν ἀλλήλαισιν ὁμοίας καὶ πάσας δεξιάς; v. 546-7). Já isso não mostra haver qualquer coisa de próximo entre o comediógrafo e a novidade educativa que supostamente critica? Por ser moderada, *Nuvens* introduz as novidades que outros em seguida copiarão, e ao se orgulhar por isso, referenda a seus juízes o conselho final: *Se, porém, vos comprazeis com minha pessoa e com minhas invenções, tempo virá em que passareis por gente sensata* (ἦν δ' ἔμοι καὶ τοῖσιν ἔμοις εὐφραίνησθ' εὐρήμασιν, ἐς τὰς ὥρας τὰς ἑτέρας εὔ φρονεῖν δοκίσητε, v. 561-2).

Podemos, por fim, estabelecer o último princípio de julgamento da comédia: ela deve ser apreciada como *crítica* (§21), como um meio pelo qual o homem comum chega a ter acesso a momentos de reflexão acerca de personagens reais da vida cotidiana de Atenas, com o impulso crítico que não lhe seria possível imaginar senão no teatro. Vimos em que medida um interesse sobre esse ponto estava presente em *Acarnenses* e *Cavaleiros*. No caso de *Nuvens*, está-se a debater o problema da educação moral do cidadão, cada vez mais uma vítima das teias do *lógos*, a perder-se em suas consequências não moderadamente avaliadas. Mas o poeta, ainda que se filie ao tipo nova vaga, o faz refletidamente: sua avaliação é crítica, como deveria ser a do homem comum. Por esse motivo, não estaria em Sócrates a condenação final, mas na *pólis*: é possível haver-se com as novidades do *lógos* sem acabar aprisionado por suas teias, como o próprio poeta mostrava ser capaz.

O fracasso de Aristófanes com sua primeira versão de *Nuvens* bem ilustra o próprio fracasso de Sócrates e sua educação, e aqui vai aquela que parece ser a mais próxima das assimilações possíveis entre o poeta e o sofista: antes que seja preciso tomar Aristófanes, nas palavras de Nietzsche, como “*um devasso e mentiroso Alcibíades da poesia*”<sup>252</sup>, a fim de justificar a enganosa proximidade que o poeta expõe entre Sócrates e Eurípides, pode-se percebê-lo em sua afinidade com ambos, quer seja pelas *novidades* defendidas como algo de valor, quer seja pelo fracasso de imaginar que seu público as receberia de bom grado. Se Sócrates é no final de *Nuvens* vítima de sua ineficácia em demonstrar os fundamentos do *lógos* ao velho, Aristófanes não se diferencia de sua persona quando acreditava encontrar espectadores bem mais δεξιόι que os de suas primeiras peças. Não se trata de engano ou de mentira: trata-se de um *cálculo* mal feito, e na falha da medida do *lógos*, o poeta e o mestre do Pensatório se identificam.

---

<sup>252</sup> Cf. NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, 13

## §35. De volta à cena: o fracasso da educação de Estrepsíades.

Bem observara Strauss (1966, p. 25) que, após a parábase, as personagens e as suas relações aparecem modificadas<sup>253</sup>. A primeira delas é a alteração da tríade de deusas louvadas pelo mestre do Pensatório:

T35. μὰ τὴν Ἀναπνοὴν μὰ τὸ Χάος μὰ τὸν Ἄερα  
οὐκ εἶδον οὕτως ἄνδρ' ἄγροικον οὐδένα  
οὐδ' ἄπορον οὐδὲ σκαιὸν οὐδ' ἐπιλήσιμονα.

Pela Respiração, pelo Caos, pelo Ar, nunca vi homem algum tão rústico como esse, tão confuso, tão à esquerda e tão esquecido. (v. 628-9)

Se as três divindades invocadas quando da iniciação de Estrepsíades (o Ar, o Éter e as Nuvens, v. 263) apresentam a conteúdo τὰ θεῖα πράγματα, e na segunda tríade (o Caos, as Nuvens e a Língua) vê-se a primeira assimilação entre o divino e o *lógos*, a nova tríade é agora introduzida por Sócrates para marcar definitivamente o domínio no qual se pauta seu ensino. Para Strauss, é significativo que as Nuvens abandonem aqui a tríade divina, no que o Ar torna-se ele mesmo a divindade pela qual jura o velho rústico (v. 667), deixando certa distância entre o coro, do qual brotara o poeta na parábase, e o mestre do Pensatório (1966, p. 25). É fácil perceber que a nova tríade representa aspectos da relação entre o Ar e a fala humana, e se lembramos aqui que a ψυχή, como tema socrático *par excellence*, tinha já qualquer ligação com o ar e o *lógos*, podemos suspeitar de que o ensinamento ministrado no interior do Pensatório, durante a parábase, poderia ser algo vinculado à ψυχή. No dizer de Strauss, após a parábase, Sócrates realiza de fato a descida de sua investigação dos céus à terra e aos homens<sup>254</sup>.

<sup>253</sup> O'REGAN bem observava que "*Strepsíades' crude humor, the futility of his efforts to be sophistic, his inability to be abstract, to understand the metaphoric nature of logos, or to leave behind social or physical reality, hammer home the comic point of the first part of the play. With the agon will begin something new.*"; *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 80

<sup>254</sup> "*Yet Socrates is now eager to call Strepsíades down from heaven to earth by reminding him of his need to win lawsuits: less astronomy (even magic astronomy) and more forensic rhetoric is what you need; you imitate me too much, in the wrong manner; you caricature me*"; STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 26. Há em TAYLOR a defesa de um duplo aspecto do ensinamento socrático tal como *Nuvens* faria suspeitar, um *esotérico* e outro *exotérico*; cf. *Varia Socratica*, p. 144-8. Sobre um sentido primevo de ψυχή como *hálito ou sopro de vida*, SNELL, *A cultura grega e as Origens do pensamento europeu*, p. 9; ROBINSON, *As origens da alma*, p. 16-17

Sócrates sai revoltoso do ensino intramuros, porque o tipo que havia de iniciar tem em grande falta as características de um bom aluno, sobretudo como vítima da dificuldade de aprender por ineficácia da memória. Aquela ignorância que antes não merecera senão uma exclamação (v. 489) comprovava-se agora na prática. Mas Sócrates 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 fora 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 resposta truncada. A ignorância do velho, ao igualar *coisas elevadas* às cotidianas (a métrica poética com a medida de farinha) serve, por causa do efeito cômico, como recurso para questionar o *saber elevado*. Isto se constata pela pergunta de Estrepsíades, quando Sócrates lhe intenta avançar tópicos sobre ritmo, em saber no que lhe ajudarão tais tópicos à sua *sobrevivência* (τᾶλφίτα). O cotidiano está deveras preso aos interesses. Se nada acrescenta à riqueza, diz Sócrates, é ao menos elegante possuí-lo em reuniões (κομψὸν ἐν συνουσίᾳ) ou simpósios, comuns à época. Ao contrário de Filócleon, Estrepsíades nada quer aprender dessas coisas, mas do *lógos injusto* (τὸν ἀδικώτατον λόγον, v. 657). Seu interesse particular e cotidiano falou mais alto – mais alto que as coisas elevadas ensinadas no Pensatório, que as coisas ligadas à poesia. Sua ψυχή está dominada pelo desejo de aprender o ἀδικώτατος λόγος.

Antes, porém, é preciso aprender outras coisas (ἀλλ' ἕτερα δεῖ σε πρότερα τούτου μαθάνειν, v. 658). Estas aparentam, na sequência, alguma proximidade com o saber que se diz ter sido o de Pródico, o sofista anunciado por Nuvens como grande em σοφία e γνώμη, e de quem Platão algumas vezes faz Sócrates aluno<sup>255</sup>. Este saber é sobre o modo correto de se usar as palavras (v. 660-90) – cuja atenção merecida sinaliza, dirá Freydberg, aquele fosso entre o *lógos* e as coisas sobre o que fala (2008, p. 36), que já vimos ter sido um tema trabalhado por Górgias. O velho questiona: por que estou a aprender o que todos sabem? A banalidade do ensino aos olhos do velho pontua uma diferença em relação às investigações

---

<sup>255</sup> Pródico nasceu na cidade jônica de Ceos, tendo sido dito contemporâneo de Demócrito e Górgias, o que situa seu nascimento entre os anos prováveis de 480 e 460, provalvemente esse último, já que era bem mais novo que Protágoras, embora alguns anos mais velho que Sócrates; cf. GUTHRIE, *Os sofistas*, 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*”; PLATÃO, *Mênon*, 96d.

a que louvou quando o discípulo as descrevera. Aquele intróito ao ἀδικώτατος λόγος já se lhe tornou angustiante<sup>256</sup>.

Sócrates resvala pelo mistério e começa outra etapa de ensino: o velho deve agora *meditar acerca de seus próprios assuntos* (ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πραγμάτων, v. 695)<sup>257</sup>. Voltando agora investigação e ensino para o próprio aluno, Sócrates sintetiza os muitos aspectos que, até a parábase, havia apresentado em sua atividade de ensinar: quer fossem os traços de compromisso do aluno com a investigação e o ensino; quer fosse a integridade de método que a própria investigação comporta, quando deve partir das coisas celestes-divinas até os detalhes mais específicos sobre a métrica e o uso correto das palavras. Neste que será o desfecho das relações entre Sócrates e Estrepsíades, não parece desmedido assegurar que aqui pode estar o contributo original de Sócrates para a história da educação e da filosofia: *o compromisso exigido do investigador com a necessidade de pensar sobre si e, portanto, em ter consciência de sua assimilação desejável ao objeto que investiga* (T23).

Isso ficará ainda mais claro na sequência da cena. São agora as Nuvens a dizerem o que deve o aluno fazer, em um passo deveras luminoso para esclarecermos o procedimento socrático tal como vimos até aqui:

T36. φρόντιζε δὴ καὶ διάθρει πάντα τρόπον τε σαυτὸν  
στρόβει πυκνώσας. ταχὺς δ', ὅταν εἰς ἄπορον πέσης,  
ἐπ' ἄλλο πῆδα νόημα φρενός: ὕπνος δ' ἀπέστω γλυκῶθυμος ὀμμάτων.

Medita, reflete e, concentrado, revolve em ti todos os aspectos de determinada questão. Sempre que te vires sem saída, salta 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 objetivo deste tipo de reflexão é, dirão as deusas, *descobrir* um pensamento por assim dizer *arrebatador* (ἐξευρετέος νοῦς ἀποστερητικός, v. 728). O trecho é de difícil tradução, pelo jogo de palavras implicado entre a fala das deusas e o aspecto entendido pelo rústico. Mas Estrepsíades, que de novo tem arrebatada fisicamente a ψυχή, é absolutamente incapaz de obter tal pensamento sozinho, sem uma ordem de Sócrates: *descobre primeiro tu próprio o que queres, e depois o diz* (αὐτὸς ὃ τι βούλει πρῶτος ἐξευρῶν λέγε, v. 737). O

<sup>256</sup> O'REGAN expõe essa relação entre o saber e o real, entre a ideia abstrata e o problema concreto: *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 85-6

<sup>257</sup> O estudo de HAVELOCK é fundamental para se entender as ocorrências do pronome reflexivo enquanto um traço característico do filosofar socrático: *The Socratic Self*, especialmente p. 5-9. Segundo a opinião de O'REGAN sobre esta ordenança de Sócrates, "*terminology and practice are typically socratic*"; *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 82. A autora está referendando o estudo que HAVELOCK fez sobre as implicações do retrato de *Nuvens* para o entendimento da *filosofia* de Sócrates: ver *The Socratic Self*, p. 9ss

mestre reitera em seguida o procedimento já anunciado pelas divindades, como se ele não as tivesse escutado<sup>258</sup>:

T37. ἴθι νῦν καλύπτου καὶ σχάσας τὴν φροντίδα  
λεπτὴν κατὰ μικρὸν περιφρόνει τὰ πράγματα,  
ὀρθῶς διαιρῶν καὶ σκοπῶν.  
ἔχ' ἀτρέμα: κἄν ἀπορῆς τι τῶν νοημάτων,  
ἀφεις ἀπελθε, 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 como de regra. [...] Fica quietinho; se estiverdes embaraçado com algum pensamento, deixa-o e passa adiante; depois agita outra vez a ideia e torna a pensar bem a coisa... (v. 740-5)

Depois de algum silêncio, enfim o velho, com seu habitual apelo no diminutivo (ὦ Σωκρατίδιον φίλτατον, v. 746), atinge uma sua *ideia arrebatadora* (ἔχω τόκου γνώμην ἀποστερητικὴν, v. 748). Faz-se preciso, no entanto, pô-la à prova. E na sequência da narração da ideia, Sócrates põe-se a inquiri-la, propõe-lhe um problema, e ao velho, quando hesita, aconselha: *Não te ponhas para aí a enredar o pensamento indefinidamente à volta da tua pessoa. Trata mas é de soltar o espírito 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 μηλολόνην τοῦ ποδός, v. 762-4). Heureka! (ἠῦρηκα, v. 765), diz Estrepsíades, ao encontrar nova resposta à indagação socrática: o velho rústico havia sido capaz de descobrir uma saída à sua *aporía*.

Mas a inquirição continua. A dificuldade do processo de pensamento e de reflexão é patente (v. 718; 732; 760). Embora por vezes engenhosas, as respostas de Estrepsíades não fazem senão marcar a distância entre mestre e aluno<sup>259</sup>, até Sócrates dar indícios de perder a paciência para ensinar: *fora daqui, não consigo ensinar-te nada* (ἄπερρ', οὐκ ἄν διδάξαιμι ἄν σ' ἔτι, v. 783). Uma última tentativa: Sócrates quer experimentar-lhe 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. O primeiro ensino de Sócrates foi sobre as novas divindades que, no interior do Pensatório, são moeda corrente, crença fundamental ao aluno que deseja aprender a *μεγάλη σοφία*. Ao sair o mestre de cena irado, Estrepsíades, infeliz que *não aprendeu a tornear a língua* (μὴ μαθὼν γλωττοστροφεῖν, v. 792), pedirá

<sup>258</sup> Para STRAUSS, um dos aspectos que marca essa segunda parte de *Nuvens*, após a parábase, é a falta de um diálogo qualquer que seja entre Sócrates e as divindades: *Socrates and Aristophanes*, p. 25-6

<sup>259</sup> Cf. O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 84

conselho às Nuvens, no que acaba por expressar, com tal atitude, exatamente o ensino que lhe fora ministrado. Fica a sugestão de que, apesar de lhe fugir ao pensamento (*νόημα*), a lembrança do saber fixou-se no hábito (*τρόπος*), o que de algum modo parece ser um dos objetivos do ensino socrático, como retratado em *Nuvens*. A disciplina introspectiva que caracteriza o traço marcante do método de Sócrates (§33)<sup>260</sup> em descobrir novas ideias se impregnara no aluno, apesar de sua falta de memória.

### §36. O diálogo de pai e filho e o saber de Sócrates

O efeito do ensinamento de Sócrates, dizíamos, foi alcançado pelo *τρόπος*: influxos da novidade de sabedoria sobre o *τρόπος* do velho Estrepsíades se fizeram sentir quando este, sob o conselho das Nuvens, pôs-se a convencer o filho a ser também iniciado. Vê-se os trejeitos, os cacoetes, os pensamentos mal-acabados que o ignorante, por não possuir a *phýsis* necessária ao entendimento pleno do ensino que Sócrates lhe oferecera, lança sobre o filho como uma tempestade, denunciando os aspectos do *lógos* que lhe foram impressos na *ψυχή* pela sua dedicação a si mesmo, aos seus problemas e à descoberta de um escape para os problemas que lhe dominavam o sono e o haviam levado à pobreza (v. 718).

Estrepsíades, ainda que para Sócrates tenha se tornado um fracasso em matéria de aprendizado<sup>261</sup>, encontra-se bastante convencido de seu saber, de maneira que se faz capaz de ensinar ao filho a lição aprendida sobre os deuses, aquela primeira lição, a que ele havia se esquecido de pronunciar quando o mestre lhe perguntara, e que vinha à mente agora, por força da situação. É preciso ensinar o filho acerca da divindade, para que este, *aprendendo, seja homem* (*ὁ μαθὼν ἀνὴρ ἔσει*, v. 823). Fidípides não vê outra forma de classificar o comportamento do pai: *é loucura*, primeiro pela atitude inicial (*οὐκ εὖ φρονεῖς*, v. 817), depois pelo discurso ensandecido (*τί ληρεῖς*, v. 828). A relação entre *lógos* e *bíos* também se expressa na loucura, talvez com menor evidência que em *Vespas*, mas com igual efeito. Estrepsíades sente-se no dever de defender seu mestre, sua nova ascendência, contra a acusação que o filho lhes imputa: são aqueles, do Pensatório, *homens hábeis e de senso*

<sup>260</sup> É como *método* que entendemos as indicações das Nuvens (t33) e do próprio Sócrates (t34); para opinião similar, HAVELOCK, *The Socratic Self*, p. 13-4.

<sup>261</sup> Numa interessante fórmula de STRAUSS, Estrepsíades no fim termina como “*a caricatura da caricatura de Sócrates*”, quer dizer, como um sofista grosseiro e sem aptidão, que conserva os trejeitos sem possuí-los fundamentalmente; cf. *Socrates and Aristophanes*, p. 26

(ἄνδρας δεξιούς καὶ νοῦν ἔχοντας, v. 834-5), e ele mesmo não poderia ser diferente. A desgraça do velho endividado, *lavado* por assim dizer pela paixão do filho e pelos novos hábitos que o deixam empobrecido, o investe da autoridade para se pronunciar sobre o tipo de vida que se deve levar a partir de então. Como integrante da família, o filho deve seguir-lhe os hábitos, ou ir morar em outro lugar (v. 813). A Fidípides não há o que fazer: o amor que tem pelo pai, embora mais inclinado à mãe, parece constrangê-lo ao dever de tornar-se um homem.

Mas como? Pergunta-lhe Fidípides – o que é que se pode aprender com gente estulta como aquela? A resposta do pai é sugestiva para o intento de compreendermos o ensino e a *filosofia* de Sócrates:

T38. ἄληθες; ὅσαπερ ἔστ' ἐν ἀνθρώποις σοφά: γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθῆς εἶ καὶ παχύς.

De verdade? O quão grande é o saber humano! Conhecerás a ti mesmo, quanto és ignorante e bronco. (v. 841-44).

Fica com isso evidenciada a relação entre o método utilizado por Sócrates e o saber que lhe dá fundamento (§33): como na *Apologia* de Platão, a *sophía* socrática é ἀνθρωπίνη σοφία, a prática da διάλεξις em busca de um *saber sobre o saber*, cujo fundamento está no *autoconhecimento humano*. Não há notícias de que outro pensador tenha encaminhado sua investigação com tais finalidades, o que se conclui das informações que já trouxemos – mas que nos são confirmadas pelo próprio Aristófanes, que nunca desejou pôr em cena aquilo que se chamou de um *compósito de vários tipos*, mas o Sócrates que ele conhecia bem. Se a persona do filósofo terminou em caricatura era porque à comédia não existe outra forma de poética senão o ridículo: mas o ridículo, quando em vista de uma invectiva pessoal, não se torna eficaz sem que os traços da *pessoa real* sejam exagerados ou denunciados naquela sua forma caricatural. O ridículo de um mestre que se põe a ensinar um aluno cuja natureza é não só incapaz de aprender, mas também dotada de preocupações injustas, é não saber até onde ele mesmo pode vir a sofrer em decorrência disso. O ensinamento de Sócrates é posto em caricatura quando não consegue realizar aquilo mesmo para o qual se destinava<sup>262</sup>.

Ainda outra constatação aqui se realiza: se este parecer de Estrepsíades pode servir para descrever em linhas gerais o tipo de saber e de ensino praticado por Sócrates, por certo

<sup>262</sup> Embora tirando algumas conclusões além do nosso intento, essa é a opinião de STRAUSS; cf. *Socrates and Aristophanes*, p. 48-50

ele mesmo, enquanto tendo de conviver com sua parca memória e quase nenhum dote para o saber, considera ter, de certo modo, apreendido a distância que o separava do mestre e de seu modo de vida. Mesmo que não o quisesse, ele não podia tornar-se um *homem de estudo*. O ensinamento que Sócrates lhe havia lançado restringiu-se, na ψυχή, à descoberta de uma ideia para livrá-lo das dívidas. Ele conseguiu conhecer algo de sua própria natureza rústica e envelhecida (v. 855), mas também desejosa de pôr abaixo a justiça (v. 888). Dessa forma, a passagem do fracasso do ensino de Estrepsíades para o bem-sucedido ensino do filho revela a responsabilidade que coube a Sócrates: não é a ἀνθρωπίνη σοφία do mestre que o havia corrompido, mas ela havia dado à luz sua própria natureza e a injustiça que a dominava. De posse da autoridade de si mesmo, Estrepsíades consegue encaminhar o filho ao descaminho de sua própria injustiça.

Tanto é que não foi pelo *saber socrático* sobre os deuses ou sobre as palavras, que Estrepsíades expusera a Fidípides com o intuito de convencê-lo a haver-se entre as ψυχαὶ σοφαί, que o pai de fato o convencerá, mas por intermédio da posição de autoridade que lhe cabe como pai. Deveria o filho impetrar contra o pai processo por demência ou seguir-lhe a loucura? O velho lhe responde: *errar por errar, que seja em obediência a teu pai* (v. 861). Afinal, também este lhe havia satisfeito as vontades certa vez, aos seis anos do filho, e mais ainda, satisfazendo-lhe em muito os desejos *hípicos*, de índole materna – de modo que na obediência deveria estar o vínculo que une a família. Será por obediência que Fidípides aceitará submeter-se ao influxo do saber, para que *seja capaz de contradizer tudo o que for justo* (πάντα τὰ δίκαι' ἀντιλέγειν δυνήσεται, v. 888), e será por obediência ao pai que sua iniciação na vida do Pensatório acabará tornando-o o rebento que dará fim aos laços familiares. O amor pelo pai tornar-se-á mera imposição do *nómos*. A família e a religião, as bases morais da *pólis*, não poderiam resistir ao *Lógos Adikós*.

### §37. O ensino de Fidípides: os dois *Lógoi*

Sócrates, perdido que está de paciência com essa nova gente que lhe chega a pedir ensinamentos, não segue adiante o pedido do pai, seu ex-aluno, para que ensine ao filho os dois *lógoi*: com relação a este virgenzinho (v. 868) sem qualquer traço que lhe valha o ensino, o mestre sentencia: “*ele aprenderá por meio dos próprios Lógoi*” (αὐτὸς μαθήσεται

παρ' αὐτοῖν τοῖν λόγοις, v. 886). Em outras palavras: terá ele lições dos próprios discursos possíveis e passíveis de serem ensinados nesta casa – porque se é disso que se trata, cabe à própria ψυχή do aluno proceder segundo os seus interesses. A injustiça revelada no pai leva seu filho ao mesmo caminho, e Sócrates parece percebê-lo. Não é mais o mestre que irá se responsabilizar pelo ensino de Fidípides, mas sua iniciação procede pela escolha do aluno a que tipo de caminho ele deve seguir. Strauss sintetiza: “*Sócrates não ensina injustiça; ele apenas expõe seu pupilo a permutar entre Justiça e Injustiça. Ele não tem influência sobre sua permuta e, portanto, nenhuma responsabilidade com ela*” (1966, p. 29). Como no mito da escolha de Hércules entre o caminho do vício e o da virtude, referido a Pródico<sup>263</sup>, o filho deve optar por um dos tipos de educação, tendo em vista que cada um dos *lógoi* sinalizará um modelo de educação e de postura moral, um tipo de método e de suas implicações intelectuais. São estes dois caminhos, estes dois *lógoi* que passamos agora em análise.

Aristófanes nomeia de *Díkaios Lógos* a persona 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) do ensino à formação heróica de *almas valorosas* (ἄριστον ψυχὴν, v. 1048) com o objetivo de prepará-las para a guerra. Por esse motivo, o Corifeu não o deixará de louvar, como aquele que cultivava um saber sólido e honroso como a torre (ὃ καλλίπυργον σοφίαν κλεινοτάτην ἐπασκῶν, v. 1025), inevitavelmente ligado à felicidade (εὐδαίμονες) dos tempos de Cronos (*velho da era de Cronos* é o epíteto pelo qual o *Lógos Injusto* o chamará vez ou outra, τοῦτον Κρόνος ὄν, para fazer referir sua antiguidade) e que, por fim, se faz por intitular o *lógos mais forte* (τὸν κρείττω λόγον, v. 990).

Ao *Ádikos Lógos* coube, a partir do modo pelo qual o apelidaram os pensadores (φροντισταῖσις, 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 τοῖσις νόμοις καὶ ταῖς δίκαις τάναντί' 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*

<sup>263</sup> 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 PAPAGEORGIOU, *Prodicus and the Agon of the Logoi in Aristophanes' "Clouds"*, 2004.

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 prescrito por aquele que os ouve. Também seu método de argumentar e discursar difere do *Justo* por se posicionar tendo em vista refutar (ἐλέγξω) a tese adversária, exposta em discurso longo, e por isso o deixará argumentar primeiro. Em suas palavras: *Dou-lhe a prioridade. E depois, na base do que disser, crivo-o com umas frasezinhas novas, com uns pensamentos* (τούτω δώσω: κᾶτ' ἐκ τούτων ὧν ἂν λέξῃ ῥηματίοισιν καινοῖς αὐτὸν καὶ διανοίαις κατατοξεύσω, v. 941-4). Com perguntas à moda socrática, e com um apelo à audiência com vistas à vitória, como é parte da comédia, seu interesse está em pôr os argumentos opostos abaixo.

Mas não só pelo método argumentativo o *Ádikos Lógos* difere de seu antagonista: o intuito pedagógico também se faz oposto, o que ele demonstra 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, no que segue, por fim, como sua dedução, o derradeiro golpe contra a justiça: (e) pelo *lógos* se pode justificar todas as *necessidades da natureza* (τῆς φύσεως ἀνάγκας, v. 1075), quer dizer, os seus erros e crimes, 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 vimos similar em *Cavaleiros*, e que não se realiza no âmbito público, com o interesse de conduzir a opinião do Demos: em *Nuvens*, o debate é pela proscrizão da *ψυχή* ao tipo de educação moral que lhe parece mais desejável. Com vistas a obterem assentimento, os *lógoi* em *agón* estão mergulhados na controvérsia entre *nómos* e *phýsis* desde o início<sup>264</sup>.

Ao iniciarem o grande embate (ἀγὼν μέγιστος, v. 956), com o aval do coro, os dois *lógoi* apresentam-se e, naturalmente, se mostram para Fidípides e para o público por meio de sua melhor estratégia (literalmente, por seus *saberes*: τί σοφὸν ποιῶν, v. 896), a fim de conquistarem a vitória: enquanto o *Injusto*, identificado com o *lógos* em si (v. 894), se diz capaz de vencer o rival por meio da *descoberta de novas ideias* (γνώμας καινὰς ἐξευρίσκων, v. 896), tão em moda entre a gente estulta (ἀνοήτους, v. 897), o *Justo* o fará dizendo tão-somente as *coisas justas* (τὰ δίκαια λέγων, v. 901). Se a força do *lógos* *mais*

<sup>264</sup> Cf. O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 93

*fraco* está no 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 (§35), e já vimos em que medida elas pertencem mesmo a qualquer consideração sobre o *lógos* (§26). Mas *força* e *fraqueza*, para O'Regan, ressoam ainda uma outra dimensão, aquela que em *Vespas* tinha se mostrado mais claramente, entre *discurso* e *ação*: a força do Justo é física, ao passo que a fraqueza física do Injusto se compensa pelas artimanhas do *lógos*<sup>265</sup>. Não será difícil, como Strauss pontuou, imaginar que a alguém interessado no *lógos* e no seu domínio para causas injustas acabe por escolher definitivamente o *lógos mais fraco*<sup>266</sup>.

As 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 ἔλεγχος que se realiza apenas como ἀντιλογία (v. 902). No caso do Sócrates da *Apologia*, a refutação era em vista da excelência (T30); no caso de *Nuvens*, ela volta-se contra a própria justiça: não há justiça (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). Isso de algum modo nos surpreende – o papel dos deuses em ambos os discursos. Mesmo no *Lógos Injusto*, que poderia estar de acordo com os novos deuses do Pensatório, Zeus serve de fundamento para a defesa de opiniões morais, naturalmente suas novidades hedonistas, que não deixam de sugerir a incrível diversidade de opiniões sobre os deuses, por obra dos poetas, que foi alvo das críticas do Sócrates da *República* (377b-378e). No entanto, quando os deuses servirem para refutar as pretensões do *Justo* em defender a ἀρχαία παιδεία, a impressão será de que, pelo *lógos*, torna-se impossível defender a *díke*: como 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 ἠγεῖσθαι, 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 fim por invalidar a busca moral. Se os mais famosos oradores e poetas trágicos, e também a maior parte da audiência, eram dados à perversão (v. 1090ss), “um

<sup>265</sup> “This logos is kreitton, not, or not simply, because he voices the traditional moral values subsumed under the name “just things,” but because along with these comes the socially sanctioned violence necessary to maintain them and suppress competing logoi with blows if words prove unavailing. Conversely, the hetton logos, as presented in the *Clouds*, is both dissipated and attenuated. [...] He has no access to the force, emotional or physical, that sustains the conventional, social and divine. Once violence goes beyond the famous force of language, the hetton, who is logos alone, will also live up to his name, and he will be completely helpless.”; cf. O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 90

<sup>266</sup> “The Unjust Speech is doomed to win”; STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 29

*modo de vida que não esteja suportado nem pelos deuses, nem pelos oradores e poetas trágicos, nem pela maioria, é indefensável*". O *lógos* é capaz apenas de revelar esta falta<sup>267</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*, porque é próprio da comédia a obscenidade e a violência que constituem seu modo de vida (O'REGAN, 1992, p. 98), sai de cena o *Justo*, derrotado.

Ambos os *lógoi*, *Ádikos* e *Díkaios*, 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. Sócrates havia sido louvado pelas Nuvens devido à sua continência e sua altivez (t2), que vimos derivar diretamente dos seus estudos sobre τὰ θεῖα πράγματα (§31), características louvadas pelo *Díkaios* e rejeitadas pelo *Ádikos*. Também Aristófanes veicula as novidades (§34) e os prazeres (§19) que são parte da defesa do *Ádikos*, embora as utilize objetivando a defesa do modo de vida *Díkaios* (§20). Em outras palavras, mestre e poeta possuem na prática elementos de ambos os *lógoi*, porque no fundo o que importa não é a polaridade, a ἀντιλογία, mas o saber forjar ἀρίστη ψυχή. Quando Sócrates se ausenta do ensino de Fidípides, ele mostra não compactuar com a escolha do aluno por um modo de vida polarizado em justo e injusto. Sócrates está à parte da *pólis*: “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 *Díkaios*, sua altivez fundada na investigação sobre τὰ θεῖα πράγματα o torna ausente de qualquer embate entre justiça e injustiça segundo os deuses da tradição e da *pólis*. Se aos olhos da comédia há que se dizer o justo, o tipo de vida socrático, “por isso, é indefensável do ponto de vista de Aristófanes” (STRAUSS, 1966, p. 33).

Embora indefensável ao olhar crítico e político da comédia, o ensino de Sócrates está, de algum modo, isento da responsabilidade sobre a injustiça dos atenienses. Aquilo que o deixa tão perigoso para a *pólis* é exatamente sua situação à margem da política. 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 –

<sup>267</sup> “Or, to exaggerate considerably for the purpose of clarity, Right, being neither with the gods nor with men, exists only as logos, but that logos proves to lack logos”; “The Unjust Speech is, as it were, the self-destruction of justice as supported by the gods”; cf. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 32; 33

já que após a vitória do *Injusto* 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 λαβὼν βούλει τὸν υἱόν, ἢ διδάσκω σοι λέγειν, v. 1105). O pai, certo da intenção que nutre sua ψυχή, 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* (οἴμαι δέ σοι ταῦτα μεταμελήσειν, v. 1114). O poeta aqui não poderia ser mais claro: é a família ateniense a responsável pela παιδεία de seus jovens, e conduzi-los ao *lógos* objetivando a injustiça é ver-se, no fim, sujeito a ela. E Sócrates, justamente ao pagar pelo resultado da injustiça, é posto à parte do veredito final da comédia que diz o justo.

### §38. As consequências da injustiça

O encaminhamento para o *happy end* tornará patente o veredito final de *Nuvens*. Esse desfecho se constrói na medida em que o poeta vai paulatinamente demonstrando as consequências das ações impetradas na primeira parte da peça. Desde *Acarnenses*, também em *Nuvens* importa ao poeta dizer δίκαια πάντα (T3): o que presenciaremos então, segundo as palavras de O'Regan, é uma “*comédia de inversão*” na qual a *justiça cômica* é revelada pelos personagens “*apanhados por seus desejos e enredados em seus esquemas*” (1992, p. 114). Para a autora, a justiça cômica não funciona moralmente: sua realização é puramente *lógica*, uma dedução que segue das ações e do τρόπος de cada personagem. A questão, no entanto, é que tal consequência, ainda que ridícula, não é *happy*: e será por meio dela que o papel de Sócrates em relação à *pólis* transparece 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 ἤδομαι σου πρῶτα τὴν χροάν ἰδὼν [...] ἐπὶ τοῦ προσώπου τ' ἐστὶν Ἀττικὸν βλέπος; v. 1170-7), sejam intelectuais, após rápida amostra do seu instrumental dialético (“*nesta hora de felicidade, há que entoar um hino triunfal em minha honra e de meu filho*” [...]) “*Assim dirão os meus amigos e patrícios, com inveja de mim, sempre que tu, por teu discurso, ganhes uma causa*”, ὥστ' εἰς ἑμαυτὸν καὶ τὸν υἱὸν τουτονὶ ἐπ' εὐτυχίαισιν ἀστέον μούγκωμιον. [...] φήσουσι δὴ μ' οἱ

φίλοι χοῖ δημόται ζηλοῦντες ἠνίκ' ἄν σὺ νικᾷς λέγων τὰς δίκας; v. 1204-11). Encantado que estava com as mudanças do filho, submetido a uma educação *esotérica* bem mais rápida que a sua, Estrepsíades sente poder, com a ajuda do seu novo *hábil sofista* (σοφιστὴν δεξιόν, v. 1111), vencer ἡ δίκη. É então, após afrontar os próprios espectadores (v. 1201-3) numa postura muito próxima à altivez socrática (STRAUSS, 1966, p. 37), que 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 o poeta faz questão de pôr em destaque. O primeiro deles é a disposição quase *patriótica* que tinha o cidadão de Atenas em impetrar processos judiciais. Diz o credor: “*enquanto eu viver, não envergonharei a minha pátria, nunca*” (ἀτὰρ οὐδέποτε γε τὴν πατρίδα καταισχυνῶ ζῶν; v. 1220). O segundo ponto, talvez o mais importante, é que não Fidípides, mas o próprio Estrepsíades, se coloca como refutador das dívidas: o filho vale, ao que parece, e este é um terceiro ponto, como objeto de confiança, de contradizer as promessas de pagamento feitas aos credores, porque à época Fidípides ainda bem não conhecia o *discurso irrefutável*, (τὸν ἀκατάβλητον λόγον, v. 1229). Ao se apoiar no ensino que teve o filho, o velho põe abaixo todo aquele que lhe direciona cobranças, e nisso utiliza o que aprendeu e, em certa medida, o que o filho lhe poderia ter ensinado (v. 1231).

Não pagar suas dívidas ressoa algo como um desprezo pelo ignorante (v. 1283-4), naquilo que Strauss chamará de o *princípio de Estrepsíades*<sup>268</sup>. Os argumentos de que se vale Estrepsíades para enxotar os credores são todos do tipo que 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 juros 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: “*a água que Zeus faz chover é sempre água nova ou, pelo contrário, é sempre a mesma água que o sol puxa cá de baixo?*”, questão pela qual se vê justificado o *princípio de Estrepsíades* como uma forma de avaliar a dignidade ou não de um cobrador: “*então como é que te sentes no direito de reaver teu dinheiro, se não*

<sup>268</sup> “*Strepsiadess’ principle, according to which those who know have no obligation to the ignorant, permits of the refinement that those who know more have only small obligations to those who know less – a refinement that weakens the obligations of Pheidippides to Strepsiadess*”; STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 37

*percebes nada das coisas celestes?*” (πῶς οὖν ἀπολαβεῖν τὰργύριον δίκαιος εἶ, εἰ μηδὲν οἶσθα τῶν μετεώρων πραγμάτων; v. 1283-4). O princípio aqui diz que não pode haver qualquer obrigação do homem que sabe com aquele que não sabe. Diferente de Sócrates, o velho tornado sofista, enlevado pelo seu pretense saber, despreza o ignorante.

Porém, se comparadas a Estrepsíades, as Nuvens são *conhecedoras par excellence*. Mas ainda que tenham estimulado o velho a oferecer seu filho a Sócrates, não foram elas que lhe ensinaram o tal *princípio* (STRAUSS, 1966, p. 37). Por esse motivo, 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 ser a primeira condenação da injustiça de seus atos e de *paixão*:

T39. οἶον τὸ πραγμάτων ἐρᾶν φλαύρων: ὁ γὰρ  
 γέρων ὄδ' ἐρασθεῖς  
 ἀποστερηῆσαι βούλεται  
 τὰ χρήμαθ' ἀδανείσατο:  
 κούκ ἔσθ' ὅπως οὐ τήμερον  
 λήψεται τι πράγμ', ὃ τοῦτον  
 ποιήσει τὸν σοφιστὴν ἴσως,  
 ἀνθ' ὧν πανουργεῖν ἤρξατ', ἐξαίφνης λαβεῖν κακόν τι.  
 οἶμαι γὰρ αὐτὸν αὐτίχ' εὐρήσειν ὅπερ  
 πάλαι ποτ' ἔπεζήτει†  
 εἶναι τὸν υἱὸν δεινόν οἱ  
 γνώμας ἐναντίας λέγειν  
 τοῖσιν δίκαιοις, ὥστε νικᾶν  
 ἅπαντας οἷσπερ ἄν  
 ξυγγένηται, κἄν λέγη παμπόνηρ'.  
 ἴσως δ' ἴσως βουλήσεται κάφωρον αὐτὸν εἶναι

Vede no que dá a paixão pelo mal: aqui o nosso velhote, vítima de tal paixão, pretende furtar-se ao pagamento do que pediu emprestado. É claro que não passa de hoje sem que lhe aconteça algo que faça que este sofista, pelas maldades que empreendeu, apanhe de repente um dissabor. Realmente, desconfio que muito em breve vai ter aquilo que há muito buscava: um filho hábil em proferir argumentos contrários à justiça, capaz de vencer todos aqueles com quem tem negócios, nem que seja à custa de discursos perversos. Mas... quem sabe... talvez prefira que o filho fosse mudo... (v. 1305-20)

A figura de Fidípides, face às ações de Estrepsíades, emerge então em toda a sua significação, como representação daquelas mazelas que o coro havia anunciado iriam recair sobre o pai. O filho, igualmente um sofista mas com as qualidades que faltavam ao velho, faz por espancá-lo sem se negar a oferecer razoáveis argumentos para provar a justiça de sua atitude tão *educativa*. Em consequência do *lógos* injusto de Estrepsíades, utilizado para *surrar* seus credores, segue a surra que o filho lhe dá, sem qualquer dificuldade para dar-lhe

justificativa pelo mesmo *lógos*<sup>269</sup>. Mas a *justiça* da *injustiça* só pode ser provada pelo *lógos* mais fraco: é Fidípides, porém, representante da força física, ao contrário do *Ádikos Lógos*. Sua defesa da *justiça* do ato *injusto* é, portanto, indomável. 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 *ἀντιλογία* no mundo real (O'REGAN, 1992, p. 116).

*Bater no pai* é algo que Estrepsíades toma por injusto (v. 1340), na injustiça que Fidípides confessa poder provar pelo discurso (ἔγωγ' ἀποδείξω καί σε νικήσω λέγων, v. 1334) que lhe demonstre a justiça (ὡς ἐν δίκη σ' ἔτυπτον, v. 1332). Escolher entre os dois *lógoi* (τὸν κρείττον' ἢ τὸν ἥττονα, v. 1337) é de nenhuma importância para o filho: ele tem a posse de ambos, e apenas pela autodestruição do *Justo* pelo *Injusto* é que a força probante do *lógos* em si pode ser obtida (STRAUSS, 1966, p. 39). O lamento do pai já se faz sentir, mas isso não o impede de ter a curiosidade de ver como poderia o filho defender tal *lógos*. Estrepsíades havia se tornado de fato *amante de discursos*. Desejoso de ouvir até onde vai o influxo da educação que o coro anuncia como razão da sua destemperança (ἀκόλαστος, v. 1348), o velho é convidado pelas divindades à responsabilidade de dar ao filho o senso que lhe falta (φροντίζειν, v. 1345). Para tanto, deve voltar ao motivo original que havia causado a agressão, o destempero. Deve-se tentar resolvê-la em suas *causas primeiras* (τὸ πρῶτον ἦρξαθ', v. 1351).

O interessante é notar, pela narração de Estrepsíades, que o desentendido deveu-se por razões de ordem poética. Os poetas louvados pelo pai já seriam, ao filho reformado, ultrapassados (εὐθέως ἀρχαῖον, v. 1357), revelado particularmente no caso dicotômico, aos olhos de Aristófanes, da poesia de Ésquilo face à de Eurípides, como em *Rãs*. A discussão toma pé definitivo quando versos recitados de Eurípides pelo filho, em que se vislumbram ações incestuosas, deixam o pai de *cabelos em pé*. Há qualquer aproximação entre bater no pai e o incesto: são práticas que destroem a família (STRAUSS, 1966, p. 39). A Fidípides, Eurípides é o poeta mais sábio de todos (Εὐριπίδην σοφώτατον, v. 1377), juízo que vincula de algum modo o tragediógrafo à educação sofisticada, como Aristófanes havia denunciado (T25), mas que não põe mesmo de fora o próprio comediógrafo. Com a devida autorização

---

<sup>269</sup> “Apparently, Pheidippides, too, has learned the violent lesson implicit in sophistic martial imagery, a lesson so highly compatible with the disposition and desires of natural man. Accomplished speaker that he is, Pheidippides has deserted language”; O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 114

do coro para redarguir o pai (“*Agora tu, ó agitador e desencadeador de palavreado novo, é a tua vez de procurar argumentos convincentes, capazes de fazer crer na justiça das tuas palavras*”; σὸν ἔργον ὧ̃ καινῶν ἐπῶν κινητὰ καὶ μοχλευτὰ πειθῶ τινα ζητεῖν, ὅπως δόξεις λέγειν δίκαια; v. 1396-7), Fidípides impõe seu discurso, ao estilo do *Adikós Lógos*, não sem antes dar testemunho, em palavras sugestivas, de sua própria transformação.

T40. ὡς ἡδὺ καινοῖς πράγμασιν καὶ δεξιῶς ὀμιλεῖν, καὶ τῶν καθεστώτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι. ἐγὼ γὰρ ὅτε μὲν ἱππικῇ τὸν νοῦν μόνη προσεῖχον, οὐδ’ ἂν τρί’ εἰπεῖν ῥήμαθ’ οἷός τ’ ἦν πρὶν ἐξαμαρτεῖν: νυνὶ δ’ ἐπειδὴ μ’ οὐτοσί τούτων ἔπαυσεν αὐτός, γνώμαις δὲ λεπταῖς καὶ λόγοις ζύνειμι καὶ μερίμνας, οἶμαι διδάξειν ὡς δίκαιον τὸν πατέρα κολάζειν.

Que coisa mais doce esta de estar familiarizado com as modernas correntes de pensamento e com suas habilidades, e poder desdenhar das leis estabelecidas! Sim, quando eu me dedicava exclusivamente a cavalos, não era capaz de dizer três palavras seguidas sem cometer um erro. Agora, porém, desde que aquele grande homem pôs fim a tal estado de coisas, sou uma barra em conceitos sutis, em conhecimento e em meditação, e estou certo de poder demonstrar que é justo um filho castigar o pai. (v. 1399-1405)

De acordo com o que se viu e ouviu argumentar em *Nuvens* até aqui, o discurso de Fidípides pode ser tomado bastante a sério. Não se pode deixar de entrever o sério entre o risível. De fato, sua fala parece muito pouco risível, e isso pode ter mesmo significado para o público um momento de tensão especial tendo em vista o seu desfecho. Pois que ao invés de lhe modificar a natureza, o ensinamento retórico transparece ainda mais o *τρόπος* que já havia transparecido no início da peça: sem as amarras do *nómos*, ele permanece sendo “*o mais perigoso filho de seu pai*” (O’REGAN, 1992, p. 118). Os argumentos de Fidípides são, por isso, ofensivos: se o pai lhe havia batido com vistas ao bem (εὐνοεῖν, v. 1412), não se pode evitar ao filho a mesma intenção. A falta de uma lei que pudesse justificar uma ação de tal magnitude serve para Fidípides avançar um novo argumento, sobre o *nómos* e sua relatividade:

T41. οὐκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεῖς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον ὥσπερ σὺ κάγῳ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς; ἤττον τι δῆτ’ ἔξεστι κάμοι καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν; ὅσας δὲ πλιγὰς εἶχομεν πρὶν τὸν νόμον τεθῆναι, ἀφίεμεν, καὶ δίδομεν αὐτοῖς προῖκα συγκεκόφθαι. σκέψαι δὲ τοὺς ἀλεκτρονάς καὶ τᾶλλα τὰ βοτὰ ταυτί, ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται: καίτοι τί διαφέρουσιν ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλὴν γ’ ὅτι ψηφίσματ’ οὐ γράφουσιν;

Acaso não era um simples homem, aquele que primeiro propôs tal lei, um homem como tu e como eu, o qual, pelo discurso, conseguiu persuadir nossos antepassados a aprová-la? Então por que é que me seria menos permitido propor também eu uma lei nova, segundo a qual, daqui pra frente, seria igualmente legítimo os filhos baterem nos pais? Quanto às sovas que levamos, de parte a

parte, até à aprovação da lei, esquecemo-las e admitimos que foi impunemente que cada um foi espancado. Ora, repara nos galos e noutros animais do gênero, como se vingam dos pais. E, no entanto, em que é que eles diferem de nós, a não ser pelo fato de não redigirem decretos?

O velho endividado e espancado, rústico a ponto de louvar sem reservas os estudos socráticos sobre os animais, cede ao argumento sofisticado que relaciona, grosseiramente, os modos de vida de homens e bichos, como igualmente cederam seus credores. A conclusão que Estrepsíades tira dos argumentos do filho (ἐμοὶ μὲν ὄνδρες ἥλικες δοκεῖ λέγειν δίκαια, v. 1437) leva-nos a perceber a gravidade do momento encenado: 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 e pela vivência social, mas em sua constante paixão pelos animais, que o levava ao desprezo do *nómos* para sua plena identificação com o hedonismo animalesco<sup>270</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 àquele que se apresenta como aluno seu *τρόπος*, sem ter em conta ser este justo ou injusto.

Uma tal *injustiça* atinge seu ápice quando Fidípides se proclama capaz de defender igualmente a possibilidade de surrar a mãe (v. 1444). A isso não pode assentir o pai, sem amaldiçoar Sócrates e as 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. No extermínio do antro das mazelas que lhe acometeram, o Pensatório, é que o velho, então crente nas Nuvens, volta-se para os antigos deuses gregos (v. 1478), aqueles que ele havia negado existência, mas que demonstram, no momento de desespero, ser luz em meio à escuridão, o instante de lucidez *política* após a crise provocada pelo ensino nebuloso dos homens de estudo e de suas divindades.

---

<sup>270</sup> “The result is that in *Pheidippides*' mouth *logos* indicates neither a commitment to rational thought and discourse nor the civilized preference for speech (as opposed to blows) and respect for human communality normally inherent in the choice of words. Rather, his *logos* is a tool dedicated to absolute personal gratification (but without personal application), which functions not to bring men together, but to drive them further apart”; O'REGAN, *Rhetoric, Comedy and Violence*, p. 118. Para o estudo do hedonismo em *Nuvens*, ver NUSSBAUM, *Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom*, em especial p. 64-65

Estrepsíades, aos pés da estátua de Hermes, ouve o deus dizer para, em vez de tecer processos contra Sócrates e o Pensatório, pôr fogo à casa dos culpados pela desgraça de sua própria casa (v. 1483). Vingam-se as mazelas próprias pelo extermínio da causa maléfica; à força do *lógos mais fraco* se deve opor a força da ação: como em *Vespas*, Aristófanes aqui faz ver aos amantes de discursos as implicações que lhe seguem se descurarem da educação moral. Também por lhe faltar certa preocupação política e moral, Sócrates é vítima por fim da injustiça que não fora capaz de entrever. Sua queda é uma determinação dos deuses da tradição. E Hermes, cuja função é a de mensageiro do Olimpo, coube bem no papel de receptor das lamúrias humanas ao divino, para dele trazer-lhes as respostas. O divino quer vingança, interpreta Estrepsíades: os deuses da *pólis* exigem ver a cidade destituída de tais malefícios. Sócrates e sua corja são uma ameaça para as instituições atenienses. É preciso vingá-las. Com a ajuda de um Xântias escravo, sobe-se ao telhado do Pensatório e elimina-se com fogo a horda dos *μεριμνοφροντισταί*. Discípulos indignam-se enquanto morrem queimados. Sócrates, porta afora, ainda encontra tempo para inquirir o vingador sobre o que é que faz ao telhado, e 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 velho ignorante revelam a última lição, não aprendida na escola *dialética*, mas dela tirada como conclusão pela experiência vivida da injustiça que lhe segue: “*tinham alguma coisa que ofender os deuses e investigar o... assento da Lua?*” As palavras de Hermes encerram o veredicto:

T42. δῖσκε βάλλε παῖε, πολλῶν οὔνεκα, μάλιστα δ' εἰδὼς τοὺς θεοὺς ὡς ἠδίκουν.

Vai-te a eles, chega-lhes nos lombos que não faltam motivos; mas o principal, o sabes bem, porque não faziam senão ofender os deuses. (v. 1509)

Veredicto contra quem? O direcionamento da condenação divina é claro, e contrasta com aquele que havia oferecido o coro de Nuvens ao público. Temos, pois, duas sentenças, e numa quanto noutra a injustiça exige um culpado. A sentença que condenara Sócrates não partiu senão das divindades que lhe são estranhas. Que sentido pode ter tal juízo moral para alguém que não crê na divindade que a fundamenta? A crença possui papel fundamental no julgamento das ações, pois o que julga o faz a partir de um conjunto de crenças que lhe são próprias, afins, que são tomadas por verdadeiras. A postura de Sócrates é condenável pelos

deuses da tradição, talvez por parte da *pólis*. Pela nova perspectiva, pelas deusas do coro e, sem dúvidas, pelo próprio poeta, é no velho rústico que reside a responsabilidade por sua injustiça. Quem tinha razão? Já agora é o público quem deveria decidir – e o último lugar entre as comédias disputantes dado a Aristófanes parece mostrar que o seu *happy end* falou mais forte que o peso do juízo moral do coro de deusas.

**ÊXODO**

*“We can form a fairly clear idea of Aristophanes from his comedies, and there can be no doubt that Plato’s Aristophanes corresponds admirably to it. The Platonic Aristophanes is thoroughly Aristophanic, and this raises at least a presumption that the Platonic Socrates is Socratic”*  
Burnet, *Plato’s Phaedo*.

O *happy end* de *Nuvens* é ambíguo, como quase tudo na peça, até mesmo seu poeta. A duplicidade, no entanto, como forma de ser do *lógos*, está presente na própria forma da vida política, ao mesmo tempo entremeada pelo bom e pelo mau (§22). Afinal, só o Deus é essencialmente bom (Platão, *República*, 379b). Quer o velho rústico ou o jovem refinado, quer Sócrates ou Aristófanes, todos estão de certo modo envolvidos com esta ambiguidade. Se o enredo de *Nuvens* teve, sobretudo, o tema da educação como tônica dominante, não seria de estranhar que ao fim o próprio processo educativo *caísse no ridículo*: nem o mestre do Pensatório nem o autor de comédias foram capazes de uma boa educação.

Isso porque o sério é anunciado na comédia, como não poderia deixar de ser, pelo riso. É tão-somente fazendo troça de si mesmo que Aristófanes vislumbra meios para se impor respeitado. Mas e Sócrates? Ao contrário do que se poderia imaginar, não é o mestre de Platão a persona principal de *Nuvens*, mas Estrepsíades – Sócrates tem aqui um papel de coadjuvante, tomado mesmo, por sua incapacidade, como cúmplice da injustiça que domina a alma do velho endividado. A invectiva contra Sócrates, tão ao gosto de Aristófanes em sua afronta a políticos e demais figuras de peso na cena cultural de Atenas, ganha um ar de *aviso*, de *conselho*, como se o poeta quisesse, malgrado a *inveja* que dizia Strauss ser o fim último que levava Aristófanes a pôr Sócrates em cena (1966, p. 5), alertá-lo para os perigos daquela sua *liberdade* frente aos liames da *pólis*. Aristófanes precisava do aplauso dos seus, mas Sócrates estava ausente de qualquer apelo social. Na perspectiva de Aristófanes, essa ausência poderia acabar voltando-se contra Sócrates.

O poeta não estava de todo errado, e o Sócrates da *Apologia* de Platão está mesmo ciente de que o vaticínio cômico estava para se cumprir. Tal como Estrepsíades põe fogo ao Pensatório, irado e enfurecido pela queda de sua família a partir de seu jovem filho, há indícios de que Anito estivesse agindo da mesma forma, quer fosse contra a influência de Sócrates sobre seu filho (Xenofonte, *Apologia*, 29-31), quer fosse sobre seu objeto de amor

Alcíbiades (Plutarco, *Vida de Alcíbiades*, 5). O que para nós se esclarece é o fato de ser a morte de Sócrates, como vimos, o ponto em comum e a chave que nos permite articular as fontes sobre Sócrates, tendo em vista a figura de um *Sócrates histórico* a que todas elas em última instância se referenciam.

E o que ficamos sabendo sobre Sócrates? Ao que parece, o filho de Sofronisco teve um círculo de μαθηταί que lhe repetiam os estudos ou que prosseguiram a partir do mestre em suas próprias investigações, pois o aluno, por sua ψυχή, é parte interessada em qualquer investigação: não se pode chegar a procurar saber algo sem que ao mesmo tempo a ψυχή do estudioso esteja entregue à investigação e seja abalada pelo saber obtido. De todas as coisas a serem investigadas, não se pode negar ser a μεγάλη σοφία no οἶκος de Sócrates senão um saber sobre τὰ θεῖα πράγματα (T26), que o torna altivo em seu modo de ser (T2) e à parte da πόλις e de seus interesses, pois não somente o tipo de saber, mas também o modo de vida presente no Pensatório, representam esse necessário distanciamento do homem de estudos em relação às vicissitudes que exige a cidade. Mas a relação inevitável entre σοφία e ψυχή, quer nos dizer Aristófanes, mostra implicações em âmbito público das quais Sócrates não poderia se livrar de todo.

Ao se misturar às coisas celestes pelo νοῦς, que lhes é afim (T23), Sócrates ressalta o caminho inicial que se deve fazer a fim de buscar o βέλτιστος (T31). A proximidade com a narração do *Fédon* (T24) é não só flagrante, como podemos mesmo dizer ser a partir de *Nuvens* que ela ganha sentido: a decepção com as respostas de Anaxágoras movimentam o Sócrates de Platão a uma *segunda navegação*, das coisas celestes ao conhecimento de si, o que de certa forma o poeta já havia caracterizado. Pois no ensino torna-se preciso iniciar o aluno à μεγάλη σοφία, e isto se obtém revelando-lhe o τρόπος (T32): por meio da διάλεξις, Sócrates avança sobre seu aluno a fim de fazê-lo perceber o caminho que segue das coisas divinas até as que lhe são mais íntimas (ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πραγμάτων, v. 695). O trajeto que liga os céus à terra, o divino ao humano, a σοφία à ψυχή, é o caminho *melhor*, o único possível ao homem – porque não se chega a obter ao fim senão a ἀνθρωπίνη σοφία, ou seja, um saber sobre si mesmo (T38). Antes de parecer haver contradição ou contraste entre um Sócrates *physikoí* em *Nuvens* e aquele outro em *Apologia* e *Fédon* aplicado aos problemas humanos, como o queria Dover, o que se revela pela comédia é um Sócrates

desde o início preocupado com o *conhecer a si mesmo*, e que precisou operar uma *dupla navegação* a fim de descobrir o caminho *melhor* para a σοφία na própria ψυχή.

No entanto, a relevância e precisão do retrato de Aristófanes não se justificam senão em vista da crítica que lhe segue latente. A distorção e o exagero da caricatura de Sócrates estão para Strauss em nenhum outro lugar a não ser em sua ausência de preocupações de ordem moral: o Sócrates de *Nuvens*, ao contrário do de *Apologia* de Platão ou *Memoráveis* de Xenofonte, tem comicidade por lhe faltar prudência<sup>271</sup>. Strauss o diz, porém, em relação à injustiça que o mestre do Pensatório não pôde desvendar no τρόπος de seu aluno, e se foi por convivência ou por incapacidade, é o último que torna ridículo o filho de Sofronisco. De fato, o método socrático referenda-se ao que há de mais íntimo em seu interlocutor, mas o mestre nada pode obter se a ψυχή do aluno não for capaz de aprofundar-se em si mesma. A falta de prudência de que fala Strauss revela-se, assim, na ausência de cuidado de Sócrates em relação ao limite de seu ensino: seu interlocutor. É por esse motivo que Estrepsíades, ao ser expulso do Pensatório, chega a descobrir sua ignorância (T38), mas não sua injustiça. E se o saber é fundamento da ação humana, não é pelo saber mas pela ação de Fidípides que o velho endividado encontra ao fim da peça seu οίκος em ruínas, porque só a ação fora capaz de mostrar-lhe a injustiça de sua ψυχή. O οίκος socrático acaba igualmente arruinado pela ação: como nas *Apologias*, nem toda a σοφία buscada por Sócrates foi capaz de salvá-lo, mas se tornou ela mesma a razão de ser de sua ruína.

Mesmo em ruínas, ou exatamente a partir de sua condenação é que dissemos dever o estudioso da *filosofia* de Sócrates procurar compreendê-la, porque é ali no fato mesmo da sua condenação que encontramos o ponto de partida para ser possível articular as fontes que o caracterizam. Por ser a comédia o mais antigo dos testemunhos de que dispomos sobre o filho de Sofronisco, ela nos oferece os primeiros traços daquilo que depois será trabalhado pelos socráticos, não pela ótica da poesia, mas da *philosophía*. No entanto, pode nos causar alguma surpresa a percepção de que em Platão, por exemplo, Sócrates mostrava certa consciência da periculosidade de sua atividade *filosófica* em relação à πόλις (§3). Mas não podemos esquecer que não poucas vezes ele deu provas de possuir igualmente consciência do limite de sua atividade educativa face ao interlocutor, quer *ignorante* como Estrepsíades,

---

<sup>271</sup> STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, p. 51

quer *recalcitrante*, como Cálicles do *Górgias* de Platão<sup>272</sup>. Para além da certeza que aqui se procurou suscitar, de uma proximidade entre o Sócrates pré-socrático e o dos socráticos, é-nos possível constatar, para além de Strauss e junto a Sallis<sup>273</sup>, que o aspecto essencial da acusação da comédia a Sócrates encontra-se na sua *especulação acerca da divindade*: nela está a derradeira ausência socrática de uma preocupação moral, posto que a ambiguidade do *lógos* (v. 1020) ali ensinado assenta-se na própria ambiguidade dos deuses da poesia (§37), entrevista tanto pelos espectadores de 423 a.C. quanto pelos juízes de 399 a.C como uma afronta digna de vingança (T42). Por essa discordância entre o testemunho dos socráticos e o do poeta, chega-se a entender a presença de Aristófanes como um *acusador antigo* na *Apologia* de Platão, contra quem no fim parece ter pretendido se dirigir, ao passo que se esclarece a intenção de ter Sócrates se preocupado em sua defesa com uma tentativa de melhor explicitar em que medida sua atividade, antes de ser contrária ao divino e à *pólis*, lhes servia fundamentalmente (T33).

Os traços aqui levantados da persona de Sócrates, entretanto, não pretendem expor toda a diversidade e todas as implicações que dela decorrem. Há muito ainda em *Nuvens* e nas demais comédias para alguém interessado em verificar o tipo do filósofo e as primeiras discussões de problemas que depois ocuparão a Filosofia. Pretendia dar uma amostra da riqueza que há para qualquer estudo acerca da *filosofia* de Sócrates que se interponha o apreço de analisá-la tendo em vista a comédia de Aristófanes. E o que vimos, acredito, foi suficiente para evidenciar os aspectos principais do filósofo, trazendo em conjunto para *as bandas de cá* os avanços da discussão que se faz em outros países acerca de Sócrates e de sua problemática, não só procurando pontuá-la a partir da postura histórica, que entendo ser devida a uma consideração de persona tão importante à História da Filosofia, como também trazendo o testemunho de Aristófanes em sua dupla contribuição: de fonte à parte do tipo de literatura dita socrática e, portanto, ileso com relação à crítica cética; bem como de único testemunho para a época da biografia de Sócrates à qual nem Platão nem Xenofonte podiam

---

<sup>272</sup> Para uma excelente análise do diálogo e da postura de Sócrates frente aos diferentes tipos de personas ali dramatizadas, com especial atenção ao caso de Cálicles, paradigma do interlocutor recalcitrante, ver LOPES, *Tragédia e Comédia no Górgias de Platão*, sobretudo p. 81-148.

<sup>273</sup> “Whatever the comic poet’s specific intent may have been, the fact remains that in the *Clouds* the ‘first false accusations’ are already linked up with the accusations of impiety and corrupting the youth, and beneath this complex of accusations there is the unmistakable appearance of hubris against the gods accompanied by an undermining of beliefs essential to the well-being of the city”; Cf. SALLIS, *Being and Logos*, p. 35.

ter presenciado, ou seja, um período por assim dizer pré-socrático. Os testemunhos destes últimos, à medida que aludem e dialogam com a comédia, entendem a caricatura de Sócrates de fato com o valor que ela deve merecer, inclusive para nós.

Para nós, na verdade, o testemunho cômico revela-se bem mais que uma fonte para se compreender Sócrates: do que nos resta, ela é o primeiro empenho poético em retratar a vida do *homem de estudo* e sua condição para si e para a *pólis*. Não por acaso, é Platão dito ter feito da comédia sua chave de leitura da Atenas de sua juventude e de antes<sup>274</sup>, e se na poesia tem a prosa dos *lógoi sokratikoí* seu nascimento, o *Sócrates* dos socráticos, de Platão principalmente, não será senão fruto dessa primeira forma de retratá-lo. A menção que fez Sócrates a Aristófanes em seu julgamento deve valer ainda como um indício do apreço que havia em Platão por tal caricatura, que fora, nas palavras do próprio comediógrafo, a mais sábia de suas peças (§34). Ao menos com relação a Platão, seu compromisso com a poética de Aristófanes está bem atestado, a ponto de fazer Clay dizer que a discussão sobre o poeta no *Banquete*, como devendo ser ao mesmo tempo cômico e trágico (223d), não revela senão a descrição dos propósitos poéticos do próprio Platão<sup>275</sup>.

O método proposto pela postura histórica com relação ao *problema de Sócrates* põe ao investigador a necessidade de se considerar as fontes cada uma em separado, para ser possível na sequência compará-las entre si, sempre em vista da referência em comum ao *Sócrates histórico* que elas pressupõem. No entanto, seria impossível analisar o Sócrates em Platão e em Xenofonte ao mesmo tempo neste curto espaço. Sendo nosso propósito aqui resgatar o valor de Aristófanes como fonte socrática, as menções e alusões ao testemunho de Platão e ao de Xenofonte foram feitas com base naqueles que antes de nós debruçaram-se com afinco em cada um dos socráticos. Não nego a necessidade imperiosa de seguir, a partir do que vimos aqui, para uma consideração detalhada dos testemunhos de Platão e de Xenofonte em cada um e em conjunto, certamente um trabalho valoroso que está por fazer. Mas essa necessidade se presentifica neste trabalho exatamente como um apontar pesquisas futuras e outros e tantos desdobramentos, próprios a uma vida de estudos.

---

<sup>274</sup> Cf. CLAY, *The origins of The Socratic Dialogue*, in *The Socratic Movement*, p. 41.

<sup>275</sup> “Plato is a tragic and comic poet of the Symposium, and the object of his imitation is Socrates, who moves between the sublime and the ridiculous”; CLAY, *The origins of The Socratic Dialogue*, in *The Socratic Movement*, p. 46

Uma vida de estudos, inevitavelmente ameaçada pelos clamores e desconfianças da *pólis*. Se o caso de Sócrates nos faz ver aquilo que Barreto depois bem retratou, guardadas as devidas proporções, algo *participa* de ambas as situações que pode ser tirado como uma lição *filosófica* sobre o exercício da *filosofia*: ao definirmos a *filosofia* socrática, pelo olhar da comédia, como *o compromisso exigido do investigador com a necessidade de pensar sobre si e, portanto, em ter consciência de sua assimilação desejável ao objeto que investiga* (§35), será inevitável ao filósofo elevar-se não apenas às alturas do pensamento, a fim de *conceber* novas ideias, mas também mergulhar no mais profundo de si, como quem se eleva, para chegar a perceber em seu íntimo uma imagem daquilo que pensa. Se esse esforço é deveras individual, o poeta, quer o grego quer o brasileiro, havia sinalizado para este perigo de acabar à margem da *pólis*, preterido pelo olhar *cômico* a tornar-se *trágico*. Ao *filósofo*, consciente de seu estar no mundo, nada o deveria assustar mais que ver-se ausente de si, de “*sua personalidade moral, sem a mácula de um empenho, que diminuísse a injustiça de sua morte, que de algum modo fizesse crer aos seus algozes que eles tinham direito de matá-lo*”<sup>276</sup>.

---

<sup>276</sup> BARRETO, *Triste fim de Policarpo Quaresma*, III, 5

**APÊNDICE*****Sínteses das peças analisadas******Acarnenses***

Também no espaço público o *cidadão justo* está só. Mas de que justiça se trata aqui? Sugere-se a paz com Esparta para votação na *Assembleia*, mas não se faz muita questão em discuti-la: a paz é rechaçada, expulsa dos assuntos importantes, se lhe recusam a fala. Nem os brados de Diceópolis podem deixar de intervir as notícias dos embaixadores, bem mais dignas de serem ouvidas. Com esta dignidade não concorda o campesino de bom senso, ainda não tragado nem pelas vantagens financeiras que na guerra encontram estrategos e os guerreiros, mas também demagogos e oportunistas, como os tais embaixadores, nem pelo espírito irresoluto e dado a batalhas, como Lâmaco irá retratar. Esses males cidadãos têm para Diceópolis o peso de uma afronta – pois contra o quê? A vida boa que é aquela de se pôr a banquetear com os deuses e as cortesãs, a comer e beber o que há de melhor dentre os alimentos que os campos oferecem ao homem em paz consigo e com os seus concidadãos e vizinhos? O *cidadão justo*, impossibilitado de defender a paz, que acredita ser a justiça e o bem, toma trégua com o inimigo para si mesmo e para suas terras. Mas ele mesmo vacila de início em saber se o que defende é justo ou não. É justo – para si! Quando a injustiça e a confusão reinam na cidade, cada um deve salvar-se como puder. Mas não é este mesmo o mal social por excelência, o egoísmo e a individualidade, o pensar apenas em si? Todos em Atenas só pensam em si. O coro dos homens de ferro, veteranos de Maratona, uns velhos, que em seu tempo, como Lâmaco agora, estavam postos às armas em pose de guerra, perseguem, como é da essência do cômico, o cidadão encontrado à parte da *pólis*, para lhe fazer pagar por tanto egoísmo. Mas em Aristófanes, ninguém está a serviço da *pólis*, pois se busca dinheiro ou prazer ou honra próprios, ou antes, o que cabe é pesar entre os interesses próprios aqueles que sejam menos nocivos à vida social. É um caso a pensar. E pensa o justo cidadão que é preciso defender-se. Tal como um homem de tribunal, vai tirar lições com algum mestre em retórica a fim de sair-se bem e evitar *perder a cabeça*. Eurípides não lhe poderia servir melhor! Pois em matéria de persuasão, sabe-o bem Diceópolis, é preciso *representar*, quer dizer, é preciso que o orador apresente, em sua vida e imagem, aquelas

características que seu discurso ressoa. Desconfia-se de qualquer distância entre *lógos* e *bíos*, entre *lógos* e *érgon*. Escolhe o justo a persona de um mendigo, talvez o tipo de personagem que tanto se havia visto sensibilizar os demais nas tragédias de Eurípides. Um discurso por clemência exige uma imagem mendicante. A persuasão é então consequência. O coro de velhos, dividido, chama o general em salvação, mas mesmo Lâmaco, que traz sua força, cede à fraqueza física do mendigo, mas insolente na fala, sua força. Frente aos argumentos do *cidadão justo*, o combatente não pôde senão voltar ao campo, seu campo de batalha, enquanto Diceópolis, louvado pelo coro em sua vitória no *lógos*, será depois louvado novamente por seu *érgon* feliz na vida rural. O final da peça é a encenação de uma paridade entre guerra e paz, entre a vida má e a boa, entre o que representam Lâmaco e Diceópolis, individual e coletivamente, ou seja, a injustiça e a justiça – mas qual justiça? Deve-se olhar a posição de Aristófanes, como o poeta muitas vezes mencionado e elogiado ao longo da peça, de um modo que se pode dizer *ambíguo*, embora de nenhuma forma excêntrico, ao olharmos outras composições suas. Aqui Aristófanes está identificado com o *cidadão justo*, fala por meio dele, e não seria errado imaginar que aventa aquilo mesmo pelo que luta o campesino. Mas se é assim, seu aprendizado não se dá senão entre o mais retórico dos poetas, e os valores, pelos quais diz ser a comédia um revelar a justiça, pautam-se na busca pela boa vida que se pode desfrutar em comer e beber e louvar aos deuses, não sem a presença sexual de Eros e Dionísio. Essa vida pragmática, utilitarista, certamente hedonista, está flagrantemente em desacordo com a vida dos homens de ferro do passado, vida que muito se diz ter Aristófanes lutado em favor. Mas seus interesses parecem outros: ele quer reformar a democracia de então, trazendo aquela exuberância que sua infância conheceu em Atenas pelas mãos de Péricles, cuja morte fez suscitar demagogia e confusão geral. A democracia precisa da aristocracia sem a qual ela não passa de uma nau à deriva. O poeta é, então, a voz que clama a velha aristocracia a tomar partido pela *pólis*. Para isso, vale-se de todos os meios, mesmo que estes estejam mais próximos na causa dos males que do bem, como o prazer sexual, causa da Guerra e desfrute da paz, ou mesmo a retórica, fardo pesado em sicofantas, mas arma eficaz nas mãos de um *cidadão justo*, como o poeta. A velha aristocracia perde *campo* ao recusar-se a fazer o mesmo.

*Cavaleiros*

Aristófanes nos oferece, agora confirmando sua autoria, mais uma brilhante alegoria da vida ateniense e de sua compreensão do processo, sobretudo no que diz respeito à política demagógica de umas tantas figuras desconhecidas e sem tradição familiar que fizeram por suceder a direção do Demos após a morte de Péricles. De fato, a democracia, enquanto uma forma de governo em que se tem o povo, portanto um coletivo informe e imprevisível, na liderança, suscita inevitavelmente o papel do indivíduo líder como uma solução necessária para esse seu caráter amorfo. Uma sociedade, nos ensina Aristófanes, não pode se governar a si mesma sem uma liderança. Na situação atual de Atenas, o Demos era regido pelo tom da *linguinha mais afiada que já se viu*. Cléon é representado como curtidor da Paflagônia, na Ásia Menor, mas o termo em grego não deixa de sugerir o *estrondear* de sua oratória, bem conhecida. Tal como ele, outros mercadores e gente da pior espécie haviam estado no posto de intendentess do povo – em muitos momentos, Aristófanes se põe a justificar serem gente da pior espécie porque mercadores. Isso porque o poeta é ele mesmo um rústico, um campesino frustrado com a guerra, por lhe impedir seus prazeres rurais. Mas em Cavaleiros o poeta parece estar sozinho em seu hedonismo bucólico: quer os dois escravos do povo, a iniciar o conflito, quer os cavaleiros, quer mesmo o salsicheiro que deporá o reinado de seu rival mercador, todos eles possuem em comum tão somente o engano e a sem-vergonhice da *dema-gogia* de Cléon. Aqui a paz e a trégua são tema que ressoa muito ao fundo, com força maior após a deposição do curtidor, para fazer crer o poeta que suas intenções sejam mesmo a de denunciar a guerra como fruto da má condução política. Cléon, que já no ano anterior havia obtido uma conquista militar que lhe rendeu glória e prestígio, ainda que à custa de Nícias, será criticado, num revide cômico, exatamente por ambos, ou melhor, por dever sua glória a nada senão às artimanhas que engendra para enganar o Demos. Não sem razão ele será acusado de *virar a cidade do avesso*. O modo pelo qual os escravos do povo chegam a ter uma ideia sobre a forma de acusá-lo e depô-lo lhes vêm pelo vinho, inspiração poética de novas e geniais ideias: consultar o oráculo, não junto à própria Pítia, mas aquele em que se fia o próprio curtidor. Descoberto que lhe sucederá um salsicheiro, prontamente convencem o primeiro que aparece a se tornar *a salvação da cidade e a nossa*. Ao reclame do tal mercador por nada possuir que o permita liderar o Demos, os seus escravos lhe fazem

inverter a opinião: pelo contrário, nada mais é preciso para liderar o povo que ignorância e patifaria. Deve ele apenas continuar a fazer o que faz. Os argumentos parecem convencer a quem não era senão um mercador, porque seu rival não era senão o mesmo, e cabe bater sua demagogia com demagogia. Por isso, *Cavaleiros* possui infundáveis momentos em que o *agón* é a única ação dramática, a fim de *jogar* com a vontade de dialética que perfazia o espírito grego enquanto mostra o que em *Acarnenses* já havia defendido: que não se pode depor do poder a nova vaga senão utilizando-se de suas artimanhas retóricas e sofisticadas. O trabalho a fazer é imenso e difícil. E o poeta, ao ser defendido novamente pelo coro, impõe o que é função da parábise: ter a coragem de dizer o que é justo e avançar com dignidade, contra a injustiça, como se contra um furacão. Se antes não havia tido coragem para fazê-lo, foi porque via sua imaturidade e a dificuldade que é produzir uma comédia, porque os casos dos poetas de mais idade lhe haviam tomado de receio: em temer a aceitação do público, ou seja, o seu dom de fazer rir, teve de se esconder. Mas agora havia alcançado sua firmeza de caráter, sua determinação, certamente pelo sucesso de *Acarnenses*. E o novo sucesso com *Cavaleiros* o fará adotar as novidades que com o resultado de *Nuvens* o decepcionarão.

### *Nuvens*

Aqui, o problema da guerra conta pouco. O velho rústico mordido pelas dívidas preocupa-se tão-somente com estas mesmas que lhe tiram o sono. Os problemas da guerra pelos quais a cidade se vê mordida e sem sono não lhe interessam. A um sujeito que não encontra razão de ser para seus intentos exceto os próprios interesses, não merece a condescendência da *pólis*: seus atos, em última instância, são injustos. E o rústico mesmo o sabe bem, ele que não deseja senão ver a justiça posta abaixo – porque se o filho, a causa imediata daquelas suas dívidas, e a mulher, uma causa remota ou de segunda ordem, não lhe querem ajudar a livrar-se dos credores, melhor não seria eliminar os próprios credores? Não de morte, por certo, porque até então Estrepsíades ainda não havia demonstrado em sua vida toda a força do seu nome. Mas tratava-se, em um primeiro momento, de contraditar a justiça da *pólis*, já que sem ela a própria dívida se perdia, tornava-se inútil e despropositada. E para aprender a fazê-lo, nenhum outro lugar lhe poderia ensinar melhor que a casa de Sócrates, em si inútil e despropositada, visto que sua condição à parte da *pólis* a situava como um reduto não de

homens fortes e valorosos, mas de almas sombrias e de corpos pálidos, uns mortos-vivos que não tinham riquezas nem honras, apenas a *sophía*. Um velho seduzido pela ideia de pôr abaixo a justiça da cidade não demora a encantar-se com as sutilezas do pensamento hábil e refinado, vislumbrando-as a partir da sua injustiça, como o modo mais fácil e eficaz de realizar seu intento: a uma cidade amante de *lógos*, nada poderia ser mais eficiente que um *lógos* injusto. Mas a *sophía* na casa de Sócrates, chamada *Pensatório*, *lugar de pensamento*, é deveras estranha aos intentos de Estrepsíades. Ali se ensina que o pensamento é uma arte, quase similar a das parteiras e mulheres grávidas, que precisam aplicar-se ao máximo em bem *conceber* uma ideia. Para tanto, são necessários todos os meios possíveis, quer sejam os da matemática, quer sejam os da métrica. É bem mais o pensamento, e o modo pelo qual mestre e alunos aplicam sua alma e seu *trópos* a fim de concebê-lo, que configura a *sophía* do Pensatório – o *lógos*, enquanto objeto de ensino desejado por Estrepsíades, tem todo um saber pressuposto que, se descartado ou preterido, torna o próprio *lógos* despropositado. De deuses e das coisas celestes é que se trata, em última instância, a *sophía* do Pensatório: um saber humano assentado no divino, não nos deuses da tradição poética, mas naquelas novas divindades que são o objeto mesmo dessa *sophía*: as Nuvens, as deusas dos homens inúteis e ociosos, a divindade de Sócrates e de Pródico, são ao mesmo tempo deusas e natureza, ao mesmo tempo objeto de sacrifício e de investigação. O iniciado na *sophía* deve abrir mão, pois, de preconceitos trazidos de tradição, sobretudo porque não são frutos de pensamento e investigação, não são *concebidos* pela elevação do homem às alturas: se poesia é inspiração divina, *sophía* é a busca por conhecer o divino pelo esforço de elevar-lhe sua *psykhé*, sem esperar por inspiração, que é inconstante e imprevisível. Aristófanes, embora poeta, filia-se de certa forma às novidades do saber, e empenha construir sua comédia com o esforço e a dedicação de um *sóphos*, sem esperar do riso fácil o prêmio final. Mas o prêmio não veio, e por certo o *sóphos* tinha superestimado sua audiência: a *pólis* não estava ainda disposta a ver e ouvir uma crítica tão acirrada aos seus tropeços. Ela não podia ver-se identificada com Estrepsíades, muito menos com Fidípides, que é levado ao Pensatório depois do fracasso do pai. O filho é posto diante dos dois *Lógoi em pessoa*, o *Justo* e o *Injusto*, tal como a *pólis* se vê constantemente entregue à audiência de *lógoi* na ágora, nos tribunais e, porque não, no teatro. A vida pública gira em torno do *lógos*, e com a encenação do *agón* entre o *Justo* e o *Injusto*, Aristófanes almeja trazer ao espectador a sensação de estar dividido entre o novo e

o antigo, entre velhos e novos hábitos, que a polaridade do *agón* reverberava. A vitória do *Lógos Injusto* é a deixa para o pai entregar em suas mãos o jovem Fidípides, porque se ele não pôde aprender a *sophía* de Sócrates por lhe faltar uma natureza apta, o filho tinha todas as qualidades exigidas do aspirante ao saber. Sua saída do Pensatório revela que o interesse de Estrepsíades foi alcançado: o filho havia se tornado um hábil *sofista*. Mas sua educação, a cargo do *Lógos Injusto*, não poderia trazer a firmeza de caráter e o apreço pelos valores que eram próprios ao *Lógos Justo* e a Sócrates. Ao menor desentendimento entre pai e filho, o velho é trazido à cena sob a surra do filho, que não vê qualquer dificuldade em defender a *justiça* de seu ato. O arrependimento de Estrepsíades, em ter feito o filho um hábil sofista, é desencadeado pela sugestão de Fidípides de que também pelo *lógos* era possível defender a justiça de surrar a mãe. Sob o vaticínio das Nuvens, o velho sente-se culpado e retorna aos deuses tradicionais, que lhe ordenam pôr fim com fogo à casa de Sócrates. Mas nada nos deixa entrever que a culpa e o arrependimento sentido por Estrepsíades estejam vinculados à sua injustiça inicial, que deu início a toda a trama. Arreper-se de ter contraído relações com Sócrates é pôr a culpa não em si mesmo, mas no mundo – um ato que o próprio mestre do Pensatório não teria qualquer problema em condenar.

### ***Vespas***

De novo são dois escravos que introduzem o tema da comédia, eles que por seu próprio tipo são ilustrações dos desmandos e descasos que geram o sofrimento da *pólis* e, naturalmente, de seus habitantes. Mas se os escravos de *Cavaleiros* reclamavam os agravos contra a *pólis*, está em causa aqui os excessos privados, em que um pai amante de julgamentos fora preso pelo próprio filho em casa, com fins de livrá-lo de sua paixonite. No entanto, em nada a dita contenda familiar foge de seus influxos sobre a *pólis*, em uma tentativa desesperada do poeta em apresentar uma peça *com pés e cabeça, bem ao nível da vossa esperteza*: frente à inevitável frustração com o resultado de *Nuvens*, aqui de novo referida como sua melhor das comédias. Aristófanes propõe algo de fácil entendimento, não sem já tomar as rédeas de sua proposta pedagógica, toda ela comprometida com a crítica de tipos da estirpe de Cléon e companhia. É mesmo bem mais interessante o sonho sobre Cléon ao do outro escravo,

que traz Cleônimo, porque com sua comédia, dirá o poeta, ele fez bater os monstros enormes e não os tipos comuns. Ao contrário do que diz o escravo no prólogo, é Cléon aqui mais uma vez o motivo evidente da invectiva cômica de Aristófanes, sob o manto da discórdia familiar, de que lhe valem, nos nomes próprios, suas relações com o poder político de Cléon. Mais uma vez o privado implica o público, porque o contrário é também verdadeiro. E nesse debate, ou se está a favor do demagogo ou contra ele. Traz o filho no nome sua discordância com a política praticada pela laia de Cléon, e tenta, pelo que lhe é possível, demover o pai de sua escravidão. Com a ajuda do coro de vespas juradas, o pai amigo de Cléon alcança a possibilidade de, preso à força, defender-se utilizando-se de toda sua *discursividade*. Tem sua defesa o caráter retórico de argumentação, ao expor para o filho as maravilhas de sua vida de juiz. Ao filho, instruído nas novidades dialéticas, cabe apenas mostrar uma simples objeção para destruir todo peso em que se fiou o *lógos* do pai. A situação econômica dos jurados é o fundamento da objeção, e se de cara convence o coro de vespas irritadiças, ao pai ainda será preciso expurgar-lhe sua *natureza judiciária*, até não poder dizer outra coisa que *se lixem as urnas de voto!* O estratagema do filho, em uma contínua ação quase tirânica primeiro de prisão, depois de constrangimento mimético, é o de fazer de seu pai juiz de causas particulares, de sua própria casa, e enganá-lo a ponto de que por primeira vez tenha de absolver um acusado. O velho não resiste ao subterfúgio e cai desmaiado, sem acreditar que fora contra sua natureza, enquanto o coro adentra com os conselhos do poeta na parábase, cujo intuito dessa vez está em explicar também ambas as naturezas, quer do poeta quer dos velhos juízes vestidos de vespas, porque ambos estão de acordo que é justo aos tipos eminentes que não temam o falar afiado, mas que se fiem nas novidades sem se esquecer dos tempos de antanho. No retorno à cena, está na hora do filho mostrar ao pai de que se trata a vida de luxo e de prazeres que o havia prometido, e tem de lhe vestir melhor e lhe ensinar umas histórias para os banquetes, que ele utiliza depois para, à maneira de Estrepsíades, evitar de pagar o que deve e sofrer acusações. O velho jurado é transformado em um rapazola beberrão e dado às raparigas, e o filho tem se de haver com os frutos de sua invectiva contra os hábitos do pai, numa inversão digna de *Nuvens*. De fato, a comédia anterior está presente em muitos pontos, mas o mais interessante chega a ser, de certa forma, o conflito entre *lógos* e *natureza*: se o discurso é capaz de modificar o hábito (βιοτῆς), não é fácil (χαλεπὸν) modificar-lhe a natureza (φύσεος), sempre a nos ter

(ἦν ἔχοι τις ἀεὶ). Talvez Aristófanes estivesse aqui respondendo a Sócrates e sua doutrina. O que se vê, pois, é um velho, torneado pela novidade, a desprezar seus velhos hábitos pela loucura dos jovens, os banquetes, as mulheres, e as elucubrações sobre poesia e música, material em que se formam tais criaturas, a despeito de sua serventia para a vida ou para a pólis. Os novos e experimentados nas novidades, como o filho e o pai ao final, mas também como o próprio poeta, que não abre mão das novidades ao terminar a peça, pela primeira vez como nunca se viu antes, com uma espécie de *agón* de danças onde os pés falam tudo sobre os versados na dança e na luta, e a cabeça deve tomar seu lugar: que os espectadores prestem mais atenção às novidades, eles mesmos gente antiga vítimas do engano da gente nova e de mau caráter, para perceberem que não se trata aqui de qualquer choça ou bajulice, ou de fantasias mitológicas, mas de versos sobre os homens. Pois é pelo povo que o poeta *lutou sempre e ainda luta em vossa defesa*, a fim de realizar seu propósito, ainda que saiba ser *tarefa difícil e que exige grande saber, maior do que o dos poetas cômicos, essa de curar uma doença prolongada que é inata à cidade*.

### **Paz**

Terrível loucura acometeu Trigeu, o vinhateiro, diz-nos um de seus escravos: está em sua casa, dia e noite, a insultar (leia-se, indagar) Zeus sobre o futuro dos gregos, e sua loucura é tanta que capturou um enorme escaravelho do Etna, a pensar servir de Pégaso, para com ele voar aos céus e pegar Zeus. O escravo mesmo não resiste em perguntar: *o que ganhas tu em andar pelos ares? É para o bem dos Helenos*, responde o tarado por tréguas, tal como um Diceópolis ou um Demóstenes. E para isso ele teve a brilhante ideia de projetar-se aos céus por indicação de uma fábula de Esopo. Falhado outras vezes, agora Trigeu parece decidido. Os apelos das filhas não o demovem de pôr-se frente a Zeus no Olimpo para saber até onde vão parar essas batalhas. Tal como o lavrador se mudara para a cidade em decorrência da Guerra, os deuses haviam se mudado de sua residência, por igual razão. Atenas, virada do avesso por Cléon, tem a oportunidade, agora que ele foi pro quinto dos infernos, de tomar o rumo certo e livrar-se do jugo da Guerra, apelando para a Paz. Mas ao encontrar Hermes no vazio recanto divino, Trigeu descobre que foi a Guerra que a aprisionou, e a Guerra não o poderia fazer, diz a própria Paz ao ouvido de Hermes, sem a vontade dos atenienses. Estão

assim às avessas o mundo humano e o divino, sem terra, sem casa, sem personalidade. O Coro, a voz do povo, é invocado em auxílio a Trigeu, para que juntos libertem a Paz. Só em ouvir falar desta deusa dos Frutos põem-se a dançar descontroladamente. A alegria é tanta que não chegam a garantir os meios de obtê-la. O povo é sem senso, sem freio. É necessária a intervenção da ação seguida de senso. Mas Hermes está pronto a impedi-la. De fato, tudo está às avessas, e por sabê-lo, Trigeu se vale dos artifícios do *lógos* para convencer ao deus, tal como se estivesse nas assembleias, o que há de mais próprio na vida de Atenas. O rogo para que Hermes se junte à causa, *de alma e coração*, só é ouvido quando se lhe prometem toda a honra outrora dedicada aos demais deuses. No lugar de Zeus, Hermes; no de Cléon, Hipérbolo; no da Guerra, Paz. Todos juntos, a puxar as pedras que prendem a Paz – todos juntos, mas nem todos com a mesma força, ou na mesma direção. Atenas está dividida. É dos lavradores apenas que se podem esperar a maior força, pois os mais desgraçados pela Guerra. Os da hoste de Lâmaco, que se comprazem com a beligerância, aplicam suas forças para outro lado. Que importa! A força dos lavradores é suficientemente forte para remover as pedras! Dentre os espectadores, brinca a comédia, começam a se descabelar os movidos pelos interesses na batalha fratricida. A eles apela Trigeu: *lembrem-se da vida de outrora*. A situação dos Helenos é posta então às claras pela presença da Paz. Quer na política ou na poesia, a cidade entregou-se ao dinheiro e aos interesses de ganhar com a Guerra, e apenas o retorno da paz pode trazer de volta os valores em decadência. Valores como a coragem de dizer a verdade, tal como o poeta ao elogiar-se na parábase. É com coragem que Trigeu inicia as libações à Paz na Assembleia, mesmo que um comerciante de oráculos lhe tente demover da ideia. Ele, que se anuncia como sabedor da vontade dos deuses, vê-se deposto no *agón* pela sabedoria de Homero aventada por Trigeu. Aristófanes não poderia ser mais crítico na investida contra a religião, porque denunciando os deuses e seus representantes. Ao coro, resta-lhe o louvor pelas benesses trazidas pela Paz, mesmo que os comerciantes a ganhar com a Guerra venham lamuriar às portas do salvador da Hélade. Não há perdão nem compaixão. A Guerra não pode ser louvada, nem pelo canto inocente das crianças durante as festividades do casamento final. Importa somente a Paz, a riqueza que dela advém, os prazeres que ela alimenta. Se os dois líderes, de Atenas e Esparta, haviam morrido à época, o mais importante é ceder diante do bom senso e apelar para um casamento com a Paz, para ver-se regado ao idílio da boa comida, quer em sentido alimentar, quer no sexual.

**BIBLIOGRAFIA CONSULTADA****FONTES PRIMÁRIAS**

ARISTÓFANES.

\_\_\_\_\_. (1907) **Aristophanis Comoediae**, I-XI. ed. por HALL, F. W. e GELDART, W. M. Oxford. Clarendon Press, Oxford. (site *Perseus*)

\_\_\_\_\_. (1952) **The plays of Aristophanes**. Chicago, Encyclopedia Britannica.

\_\_\_\_\_. (1999a) **As Nuvens**, in SÓCRATES. Tradução de Gilda M. Reale Starzynski. São Paulo, Ed. Nova Cultural (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. (1999b) **Pluto, a Riqueza**. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Brasília, UnB Ed.

\_\_\_\_\_. (2004) **Comédia Grega, V. II – As Vespas, As Aves, As Rãs**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Zahar Editora.

\_\_\_\_\_. (2006a) **Comédia Grega, V. III – A greve do sexo, A revolução das mulheres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Zahar Editora.

\_\_\_\_\_. (2006b) **Comédias I – Acarnenses, Cavaleiros e Nuvens**. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva e Custódio Magueijo (Nuvens). Lisboa, INCM.

\_\_\_\_\_. (2008) **Rãs**. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_. (2010) **Comédias II – Vespas, Paz, Aves, Lisístrata**. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva e Carlos Martins de Jesus (Vespas). Lisboa, INCM.

\_\_\_\_\_. (2013) **As Nuvens**. Tradução organizada por João Carlos Baracat Junior. Cadernos de Tradução, Porto Alegre, n.º. 32, jan-jun, p. 1-98

ARISTÓTELES.

\_\_\_\_\_. (1920) **Athenaion Politeia**. ed. Kenyon, Oxford Press. (site *Perseus*)

\_\_\_\_\_. (1966) **Aristotle's Ars Poetica**. ed. R. Kassel, Oxford, Clarendon Press. (site *Perseus*)

\_\_\_\_\_. (1984) **Metafísica (I e II), Ética a Nicômaco e Poética**. Tradução Vincenzo Cocel, Leonel Vallandro, Gerd Bornheim e Eudoro de Souza. São Paulo, Abril Cultural (Os pensadores)

\_\_\_\_\_. (2006) **Retórica**. Tradução de Manuel A. Junior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_. (2007) **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. (2010) **Física (I e II)**. Tradução de Lucas Angioni. São Paulo, Ed. Unicamp.

\_\_\_\_\_. (2012) **Constituição de Atenas**. Tradução de Edson Bini. Bauru, Edipro.

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 de Mário da Gama Kury. Brasília, UNB, 2008.

GÓRGIAS. (1993) **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução de Manuel J. de S. Barbosa e Inês L. de O. e Castro. Lisboa, Edições Colibri.

KOCK, T. (org) (1880) **Comicorum Atticorum Fragmenta**, Vol. I – Comoedia Antica. Leipzig.

PLATÃO.

\_\_\_\_\_. (1903) **Platonis Opera**, ed. John Burnet. Oxford University Press. (site *Perseus*)

\_\_\_\_\_. (1985) **Defensa de Sócrates**. Texto clássico anotado por M. Fernández-Galiano, Madrid, Gredos.

\_\_\_\_\_. (1989) **Banquete, ou do Amor**. Tradução de J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil.

\_\_\_\_\_. (2001) **Mênon**. Tradução de Maura Iglesias. 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 Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação 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) **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Ed. UFPA

\_\_\_\_\_. (2011b) **Górgias de Platão, Obras II**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva.

PLUTARCO. (2010) **Vida de Alcibíades e Coriolano**. Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra, CECH.

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.

\_\_\_\_\_. (1921) **Xenophontis opera omnia**, vol. 2, 2nd ed. Oxford, Clarendon Press. (repr. 1971) (site *Perseus*).

\_\_\_\_\_. (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.

\_\_\_\_\_. (2009) **Memoráveis**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra, CECH.

\_\_\_\_\_. (2011) **Banquete & Apologia de Sócrates**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. São Paulo, AnnaBlume; Coimbra, CECH.

**FONTES SECUNDÁRIAS**

ABBAGNANO, N. (2006) **História da Filosofia, Vol. 1.** Lisboa, Ed. Presença.

ADORNO, F. (2002) **Sócrates.** Lisboa, Edições 70.

ADRADOS, F. R.

\_\_\_\_\_. (1983) **Fiesta, Comedia y Tragedia.** Madrid, Alianza Ed.

\_\_\_\_\_. (1997) **Democracia y literatura em la Atenas clásica.** Madrid, Alianza Ed.

\_\_\_\_\_. (2007) **La democracia ateniense.** Madrid, Alianza Ed.

AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (org) (2006) **A Companion to Socrates.** UK, Blackwell Publishing Ltd.

ALENCAR, C.

\_\_\_\_\_. (2010a) **Sócrates e a origem da filosofia.** Monografia (Graduação em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ.

\_\_\_\_\_. (2010b) “Tís autós; Sokrátes.” **O Sócrates de Aristófanes em “As Nuvens”**, in Revista Aproximação, nº 03, 2010/01, 77-95.

ARAÚJO, C. (2008) **Da arte, uma leitura do Górgias de Platão.** Belo Horizonte, Ed. UFGM

BARRETO, L. (1997) **O triste fim de Policarpo Quaresma.** São Paulo, Ed. Globo.

BENSON, H. H. (ed.) (1992) **Essays on the Philosophy of Socrates.** Oxford, Oxford Press.

BERGSON, H.

\_\_\_\_\_. (2005) **Curso sobre a filosofia grega.** São Paulo, Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2007) **O riso.** São Paulo, Martins Fontes.

BOWIE, A. M. (1993) **Aristophanes: Myth, ritual and comedy.** Cambridge, Cambridge U. P.

BRANCACCI, A. (1997) **Socrate Critico d'Arte**, in GIANNANTONI e NARCY, *Lezione Socratiche*, Bibliopolis.

BRANDÃO, J. L. (1996) **Representação do *lógos* nas Nuvens de Aristófanes**, in *Textos de Cultura Clássica*. Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

BRANDÃO, J. S. (2009) **Teatro grego: tragédia e comédia**. Petrópolis, Editora Vozes.

BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D.

\_\_\_\_\_. (1989) **Socrates on trial**. Oxford, Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. (1992) **Plato's Sócrates**. Oxford, Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. (2000) **The Philosophy os Socrates**. Boulder.

BROCHARD, V. (1945) **Estudios sobre Sócrates y Platón**. Buenos Aires, Ed. Losada.

BUARQUE, L. (2011) **As armas cômicas, os interlocutores de Platão no Crátilo**. Rio de Janeiro, Hexus Ed.

BURKERT, W. (1993) **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa, Calouste Gulbenkian.

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.

\_\_\_\_\_. (2006) **A aurora da filosofia grega**. Rio de janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio.

CANFORA, L. (2003) **Um ofício perigoso**. São Paulo, Perspectiva.

CARPEAUX, O. M. (1978) **História da Literatura Ocidental, Vol.1**. São Paulo, Alhambra.

CASSIN, B. (2005) **O efeito sofístico**. São Paulo, Editora 34.

CASTIAJO, I. (2012) **O teatro grego em contexto de representação**. Coimbra, IUC.

CLAY, D.

\_\_\_\_\_. (1994) **The Origins of the Socratic Dialogue**, in *The Socratic Movement*. New York, Cornell U.P.

\_\_\_\_\_. (1998) **The Theory of the Literary Persona in Antiquity**, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, No. 40, pp. 9-40

\_\_\_\_\_. (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.

\_\_\_\_\_. (2007) **Platón Político**. Milan, Adelphi Edizioni.

CORNFORD, F. M. (2005) **Antes e depois de Sócrates**. São Paulo, Martins Fontes.

D'ANGELI, C. & PADUANO, G. (2007) **O cômico**. Curitiba, UFPR Ed.

DANZIG, G. (2003) **Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates' Behavior in Court**, in *Transactions of the American Philological Association*, vol. 133, no. 2, Autumn, pp. 281-321.

DETIENNE, M. (2013) **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo, Martins Fontes.

DODDS. (2002) **Os gregos e o irracional**. São Paulo, Escuta.

DORION, L-A.

\_\_\_\_\_. (2006a) **Compreender Sócrates**. Petrópolis, Ed. Vozes.

\_\_\_\_\_. (2006b) **Xenophon's Socrates**, in *A companion to Socrates*. Blackwell Publishing ldt.

\_\_\_\_\_. (2011) **Rise and Fall of the Socratic Problem**, in *Cambridge Companion to Socrates*. New York, Cambridge U. P.

DOVER, K. J. (1972) **Aristophanic Comedy**. Los Angeles, University of California Press.

DUHOT, J-J. (2004) **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo, Ed. Loyola.

ERLER, M. e GRAESER, A. (orgs) (2002) **Filósofos da Antiguidade I**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos.

FREIRE, A. (1985) **O teatro grego**. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia.

FREYDBERG, B. (2008) **Philosophy and Comedy: Aristophanes, logos and eros**. Bloomington, Indiana U. P.

FRIDLÄNDER, P. (1989) **Platon, Verdad del ser y realidad de vida**. Madrid, Tecnos.

FRYE, N. (1957) **A anatomia da crítica**. São Paulo, Cultrix.

GARCIA MORENTE, M. (1930) **Fundamentos da Filosofia I: lições preliminares**. 8ªed. Mestre Jou.

GAZOLA, R. (2011) **Pensar Mítico e Filosófico**. São Paulo, Ed. Loyola.

GOTTLIEB, A. (1999) **Sócrates, O mártir da filosofia**. São Paulo, UNESP.

GRIMALDI, N. (2006) **Sócrates, o feiticeiro**. São Paulo, Ed. Loyola.

GRIPP, B. (2009) **Além das Nuvens: Crítica à filosofia nos fragmentos da Comédia Antiga**. Dissertação (Mestrado em Letras), UFMG.

GUTHRIE, W. K. C.

\_\_\_\_\_. (1971) **Socrates**. Cambridge, Cambridge U. P.

\_\_\_\_\_. (2007) **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.

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.

- HUISMAN, D. (2006) **Sócrates**. São Paulo, Ed. Loyola.
- HUNTER, R. L. (2010) **A comédia nova da Grécia e de Roma**. Curitiba, UFPR Ed.
- 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
- IRWIN, T. H. (2008) **Introdução à carta VII, de Platão**; *in* Carta VII, Rio de Janeiro, Ed. PUC-RIO; São Paulo, Loyola.
- JAEGER, W. (2001) **Paidéia, a formação do homem grego**. São Paulo, Martins Fontes.
- JONES, P. V. (1997) **O mundo de Atenas**. São Paulo, Martins Fontes.
- KAHN, C. H.
- \_\_\_\_\_. (1981) **Did Plato Write Socratic Dialogues?** *Classical Quarterly* 31, pp. 305-320
- \_\_\_\_\_. (1994) **Plato and The Socratic Dialogue**. Cambridge, Cambridge U. P.
- \_\_\_\_\_. (2007) **Pitágoras e os Pitagóricos**. São Paulo, Ed. Loyola.
- KERFERD, G. B. (2003) **O Movimento Sofista**. São Paulo, Edições Loyola.
- KIEERKGARD, S. (1991) **O Conceito de Ironia constatemente referido a Sócrates**. Rio de Janeiro, Editora Vozes.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. (1994) **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- LESKY, A. (1989) **Historia de la Literatura Griega**. Madrid, Gredos.
- McCOY, M. (2010) **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. São Paulo, Madras.
- MAGALHÃES-VILHENA, V.
- \_\_\_\_\_. (1952) **O problema de Sócrates**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (2005) **Platão, Aristófanes e o Sócrates histórico**, *in* Estudos inéditos de Filosofia Antiga. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- MILLER, J. (2011) **Vidas examinadas, de Sócrates a Nietzsche**. Rio de Janeiro, Rocco.
- MONDOLFO, R.

- \_\_\_\_\_. (1963) **Sócrates**. São Paulo, Ed. Mestre Jou.
- \_\_\_\_\_. (1966) **O Pensamento Antigo, Vol. I**. São Paulo, Ed. Mestre Jou.
- MONTUORI, M. (1992) **The Socratic Problem**. Amsterdam, J. C. Gieben.
- MOSSÉ, C. (2008) **Péricles, o inventor da democracia**. São Paulo, Estação Liberdade.
- NIETZSCHE, F.
- \_\_\_\_\_. (2007a) **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro, 7 letras.
- \_\_\_\_\_. (2007b) **O nascimento da tragédia**. São Paulo, Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2008) **A filosofia na época trágica dos gregos**. São Paulo, Hedra.
- \_\_\_\_\_. (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.
- O'REGAN, D. (1992) **Rhetoric, Comedy and Violence of Language in Aristophanes' Clouds**. Oxford, Oxford U. P.
- OLIVEIRA, F. e SILVA, M. F. (1991) **O teatro de Aristófanes**. Coimbra, Faculdade de Letras.
- 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
- PEREIRA, I. (2006) **Aspectos sagrados do mito e do *lógos*, poesia hesiódica e filosofia de Empédocles**. São Paulo, Educ.
- POMPEU, A. M. C.; ARAÚJO e O. L. & PIRES, R. B. (orgs) (2012) **O riso no mundo antigo**. Fortaleza, Expressão Gráfica e Ed.
- REALE, G. (1994) **História da filosofia antiga – vol. I a III**. São Paulo, Loyola.
- REBOUL, O. (2004) **Introdução à retórica**. São Paulo, Martins Fontes.

REYES, A.

\_\_\_\_\_. (1997a) **La antigua retórica**, in *Obra Completa*, vol. XIII. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1997b) **La crítica en la edad Ateniense**, in *Obra Completa*, vol. XIII. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1997c) **La Experiencia Literaria**, in *Obra Completa*, vol. XIV. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

ROBLEDO, A. G. (1988) **Sócrates y el Socratismo**. México, Fondo de la Cultura Económica.

ROBERT, J. W. (1998) **The City of Sokrates, An introduction to Classical Athens**. New York, Routledge.

ROBINSON, T. M. (2010) **As origens da alma, Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. São Paulo, AnnaBlume Clássica.

ROCHA PEREIRA, M. H. (2006) **Estudos de História da Cultura Clássica – vol. I Cultura Grega**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ROSENSTOCK-HUESSY, E. (2002) **A Origem da Linguagem**. Rio de Janeiro, Record.

ROSSETI, L.

\_\_\_\_\_. (1971) **Recenti Sviluppi della Questione Socratica**, parte I, in *Proteus*, p. 161-187

\_\_\_\_\_. (1974) **Le Nuvole di Aristofane: perché furono una commedia e non una farsa?** *Rivista di cultura classica e medievale*, Roma, XVI, 131-136

\_\_\_\_\_. (2006) **Introdução à Filosofia Antiga**. São Paulo, Ed. Paulus.

SALLIS, J. (1975) **Being and Logos, The Way of the Platonic Dialogue**. Pittsburgh, Duquesne U. P.

SANTOS, J. T.

\_\_\_\_\_. (1992) **Antes de Sócrates: Introdução ao estudo da filosofia grega**. Lisboa, Gradiva.

- \_\_\_\_\_. (2008) **Para ler Platão, Tomo I e II**. São Paulo, Ed. Loyola.
- SCHIAPPA, E. (1991) **Protagoras and Logos, a study in greek Philosophy and Rhetoric**. Columbia, University South Carolina Press.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.
- \_\_\_\_\_. (1852) **On the Worth of Socrates as a Philosopher**, in *Platon: The Apology of Socrates, The Crito and The part of Phaedo*. London, J. Weetheiiiieb and Co.
- \_\_\_\_\_. (2008) **Introdução aos Diálogos de Platão**. Belo Horizonte, UFMG Ed.
- \_\_\_\_\_. (2010) **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Petrópolis, Vozes.
- SCHMIDT, L. K. (2012) **Hermenêutica**. Petrópolis, Vozes.
- SCHUHL, P.-M. (2010) **Platão e a arte de seu tempo**. São Paulo, Discurso Ed. e Barcarolla.
- SILVA, M. F. (2007) **Ensaio sobre Aristófanes**. Lisboa, Cotovia.
- SNELL, B. (2005) **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo, Perspectiva.
- SOFISTE, J. G. (2007) **Sócrates e o ensino da filosofia**. Petrópolis, Vozes.
- SPINELLI, M. (2006) **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo, Ed. Loyola.
- STONE, I. F. (2005) **O julgamento de Sócrates**. São Paulo, Companhia das Letras.
- STRAUSS, L.
- \_\_\_\_\_. (1966) **Socrates and Aristophanes**. London, The University of Chicago Press
- \_\_\_\_\_. (1988) **Persecution and the Art of Writing**. New York, The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1996) **The Origins of Political Science and The Problem of Socrates**, in *Interpretation*, Winter, Vol. 23, No. 2
- \_\_\_\_\_. (2004) **El problema de Sócrates: Cinco lecciones**, in *¿Progreso o Retorno?* Barcelona, Ediciones Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2009) **Direito Natural e História**. Lisboa, Edições 70.

STAVRU, A. (2006) **Para uma nova abordagem da questão socrática: desenvolvimentos recentes e futuros**, in *Hypnos*, 11, n. 16, pp. 118-124.

STOREY, I. C. (2003) **Eupolis, Poet of Old Comedy**. Oxford, Oxford U. P.

SUASSUNA, A. (2008) **Iniciação à estética**. Rio de Janeiro, José Olympio.

TAYLOR, A. E.

\_\_\_\_\_. (1911) **Varia Socratica**. Oxford, James Parker & CO.

\_\_\_\_\_. (2004) **El pensamiento de Sócrates**. México, Fondo de la Cultura Económica.

TAYLOR, C. C. W. (2010) **Sócrates**. Porto Alegre, L&PM.

VANDER WAERDT, P. A. (ed.) (1994) **The Socratic Movement**. New York, Cornell U.P.

VERNANT, J. P.

\_\_\_\_\_. (1996) **As origens do pensamento grego**. São Paulo, Bertrand Brasil.

\_\_\_\_\_. (2008) **Mito e Pensamento entre os gregos**. São Paulo, Paz e Terra.

VICKERS, M. J. (1997) **Pericles On Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays**. Austin, University of Texas Press.

VLASTOS, G.

\_\_\_\_\_. (1991) **Socrates, Ironist and Moral Philosopher**. New York, Cornell U. P.

\_\_\_\_\_. (1994) **Socratic Studies**. Cambridge, Cambridge U. P.

WINSPEAR, A. D. & SILVERBERG, T. (1939) **Who was Socrates?** New York, Cordon Cia.

## DICIONÁRIOS E LÉXICOS

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. & JONES, H. S. (1990) **A greek-english lexicon**. Oxford, Clarendon Press.

GRIMAL, P. (2000) **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. São Paulo, Bertrand Brasil.

MALHADAS, D. *et al.* (2006) **Dicionário Grego-Português**. São Paulo, Ateliê Editorial.