

## Como ler Platão? Para uma leitura não-apologética dos **Diálogos**<sup>1</sup>

Pedro Luz Baratieri  
pedrobaratieri@hotmail.com  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

**Resumo:** No vastíssimo campo de estudos da obra de Platão, constatamos que os (as) especialistas mais respeitados (as) têm posições por vezes completamente divergentes. Em parte, por um lado, isso decorre da riqueza e da complexidade dessa obra; em boa medida, por outro lado, também decorre de diferentes métodos ou formas de abordar os *Diálogos* que os (as) intérpretes adotam. Diante disso, surge naturalmente a questão de *como deveríamos ler essas obras*. No entanto, analisando as diferentes abordagens usadas, pode-se notar que as respostas a uma questão anterior frequentemente acabam determinando, não raro de modo tácito, as respostas a como ler os *Diálogos* e a abordagem adotada na prática. Essa questão anterior é a de *qual seria a função precípua dos Diálogos*, que tende a se confundir com a questão de o que no fundo seriam os *Diálogos*. Por exemplo, os (as) estudiosos (as) que na sua interpretação tendem a focar nas teses e nos argumentos (em detrimento dos elementos dramáticos e literários) supõem em geral que estão lidando com obras “filosóficas” e que devem cumprir, portanto, funções “filosóficas”, como (segundo determinada concepção em geral pressuposta de filosofia) definir um conceito, responder uma questão teórica com argumentos racionais, fundamentar (ou questionar) a possibilidade de uma ciência do mundo e coisas desse jaez. Por outro lado, estudiosos (as) que focam nos aspectos dramáticos e literários consideram que estão interpretando obras literárias e que, portanto, não necessariamente cumpririam funções ou atividades filosóficas, mas antes fariam aquilo que seria próprio de obras literárias. Diante disso, eu gostaria de abordar uma dessas hipóteses frequentemente utilizadas, de forma explícita ou não, acerca da função dos *Diálogos*, qual seja, a de que essas obras ou pelo menos algumas delas fariam a defesa de Sócrates da acusação pela qual foi condenado à morte. Comparando a acusação com passagens dos *Diálogos*, pretendo mostrar que deveríamos descartar essa hipótese ao lê-los. Os ganhos exegéticos disso seriam consideráveis; um deles seria pararmos de tentar tornar corretos a todo custo, e muitas vezes em detrimento do próprio texto, os argumentos de Sócrates e passarmos, em vez disso, a analisá-los de forma mais crítica.

**Palavras-chave:** *Diálogos* de Platão; Método; Interpretação; Defesa; Sócrates.

*How to read Plato? For a non-apologetic reading of the Dialogues*

**Abstract:** In the very broad field of Platonic scholarship, we note that the most respected scholars have views that sometimes are completely different. On the one hand, it results from the richness and complexity of these works, on the other, it is also a consequence of different methods that the scholars use in approaching the *Dialogues*. In the light of that, a natural question emerges: How should we read the *Dialogues*? However, analyzing the different approaches used, we can see that the answers to a previous question often determines, even if tacitly, the answers to how to read the *Dialogues* and the approach used in practice. This previous question is the question about the main function of the *Dialogues*, which tends to be similar to the question about what are the *Dialogues*. For example, scholars that tend to focus in the theses and arguments (instead of the literary elements) assume that they are

<sup>1</sup> O presente artigo é um desdobramento de uma pequena seção de minha tese de doutorado, defendida em 2022 na UFRJ (PPGF) e intitulada *Da Ambição à Música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão*. BARATIERI, 2022.



dealing with “philosophical” works, which therefore should fulfil “philosophical” tasks, such as (according to certain conception often presupposed of philosophy) to define a concept, to answer a theoretical question with rational arguments and so on. On the other hand, scholars that tend to focus in the dramatic and literary aspects assume that they are interpreting literary works which therefore do not need to accomplish philosophical tasks. Thus, I would like to challenge one of these hypothesis often used (even if implicitly) about the function of the *Dialogues*: the idea that these works or at least some of them are a defense of Socrates against the accusation that put him to death. Comparing the charge with some passages of the *Dialogues*, I intend to show that we should leave this hypothesis aside while reading the *Dialogues*. The exegetical benefits that might result from this are considerable.

**Keywords:** Plato’s Dialogues; Method; Interpretation; Defense; Socrates.



No vastíssimo campo de estudos da obra de Platão, constatamos que os (as) especialistas mais respeitados (as) têm posições por vezes completamente divergentes. Em parte, por um lado, isso decorre da riqueza e da complexidade dessa obra; em boa medida, por outro lado, também decorre de diferentes métodos ou formas de abordar os *Diálogos* que os (as) intérpretes adotam. Diante disso, naturalmente surge a questão de *como deveríamos ler essas obras*.

Analisando, contudo, as diferentes abordagens usadas, pode-se notar que as respostas a uma questão anterior frequentemente acabam determinando, não raro de modo tácito, as respostas a como ler os *Diálogos* e a abordagem adotada na prática. Essa questão anterior é a de *qual seria a função precípua dos Diálogos*, que tende a se confundir com a questão de o que no fundo seriam os *Diálogos*. Por exemplo, os (as) estudiosos (as) que na sua interpretação tendem a focar nas teses e nos argumentos (em detrimento dos elementos dramáticos e literários) supõem em geral que estão lidando com obras “filosóficas” e que portanto deveriam cumprir funções “filosóficas”, como (segundo determinada concepção em geral pressuposta de filosofia) definir um conceito, responder uma questão teórica com argumentos racionais, fundamentar (ou questionar) a possibilidade de uma ciência do mundo e coisas desse jaez. Por outro lado, estudiosos (as) que focam nos aspectos dramáticos e literários consideram que estão interpretando obras literárias e que, por conseguinte, não necessariamente cumpririam funções ou atividades filosóficas, mas antes fariam aquilo que seria próprio de obras literárias.

Diante disso, eu gostaria de abordar uma dessas hipóteses frequentemente utilizadas, de forma explícita ou não, acerca da função dos *Diálogos*, qual seja, a de que essas obras ou pelo menos algumas delas fariam a defesa de Sócrates da acusação pela qual foi condenado à morte<sup>2</sup>. Comparando a acusação com passagens dos *Diálogos*, pretendo mostrar que deveríamos descartar essa hipótese ao lê-los. Os ganhos exegéticos disso seriam consideráveis; um deles seria pararmos de tentar tornar corretos a todo custo, e muitas vezes em detrimento do próprio texto, os argumentos de Sócrates e passarmos, em vez disso, a analisá-los de forma mais crítica. Dessa perspectiva, embora eu trate, aqui, de forma mais direta de uma questão teórica, o verdadeiro propósito desse artigo é dar uma contribuição para a *prática* da interpretação dos *Diálogos*, de modo que as respostas aqui dadas a questões teóricas devem ser entendidas mais como recomendações quanto ao que fazer e pensar durante a prática da leitura e da interpretação dos *Diálogos* do que como descrições factuais.

Com esse intuito, começo o artigo dando algumas razões pelas quais não seria um problema falarmos na função dos *Diálogos*, algo diferente da intenção do autor (1); depois, explico o sentido da acusação pela qual Sócrates foi condenado (2), a fim de passar, em seguida, a comparar cada uma de suas duas partes - a corrupção da juventude (3) e a impiedade (4) - com passagens dos *Diálogos*, mostrando que à primeira vista eles não defendem Sócrates de tais acusações; por último, extraio algumas consequências exegéticas a meu ver salutares dessa leitura não-apologética dos *Diálogos* (5).

---

<sup>2</sup> “[...] o gesto inaugural da filosofia na obra de Platão, em particular nos diálogos ditos socráticos, retoma vários desses elementos. [...] o impulso a filosofar em Platão, em particular a *escrever* diálogos filosóficos [...] provém não só de uma “busca da verdade”, meio abstrata, mas também da necessidade, ligada a essa busca, de defender a memória, a honra, a glória, o *kléos* de um herói/mestre morto, Sócrates. [...] há um período da produção platônica consagrado à preservação da memória de Sócrates [...] o discurso platônico não deve só preservar, mas, antes de tudo, defender a lembrança de um homem condenado injustamente. Isto é, deve antes mostrar que essa condenação foi injusta [...]”. GAGNEBIN, 2000, p. 91-93. Embora esse seja um exemplo explícito do que mencionei acima, essa tendência, além de estar como que arraigada em nós mesmos, pode ser constatada de forma menos explícita em diversos (as) estudiosos (as) importantes. VLASTOS, 1991, p. 279; JAEGER, 2001, p. 593; KRAUT, 2013, p. 63; KAHN, 1996, p. XV.

## 1. A função dos *Diálogos*: um problema?<sup>3</sup>

Quando se fala na função de uma obra, pode-se pensar na intenção do seu autor, uma ideia problemática quando usada como determinante do sentido de uma obra, ainda mais hoje em dia, quando se fala tanto na “morte do autor”<sup>4</sup>. De fato, parece que o sentido de uma obra vai além ou mesmo independe do que pensa e deseja seu autor. Seja por motivações e ideias inconscientes, seja por elementos tácitos do contexto de criação ou de recepção da obra, as intenções do autor, algo externo ao próprio discurso, não parecem determinar o sentido de sua obra. Todavia, a função de uma obra é algo diferente da intenção de seu autor e, em contraste com algo que lhe seria externo, aproxima-se mais do que é essa obra em si mesma. Nesse sentido, pode-se entender a função da obra como o seu *telos* ou fim, desde que se compreenda o *telos* de algo a partir da ideia de atividade própria da coisa, imanente a seu ser e sua forma de ser.

De fato, em determinado momento do livro I da *República*, Sócrates defende que cada coisa, de animais a - note-se bem - *objetos manufacturados*, passando pelas partes ou órgãos do corpo, teria sua função (ἔργον), sendo essa aquilo que cada coisa executa, “ou só ela, ou melhor do que as outras” (*R.*, I, 353a). Assim, a atividade própria ou função dos olhos seria ver, dos ouvidos seria ouvir e a de uma podoa “manufacturada para isso”<sup>5</sup> seria “talhar os sarmentos da vinha” (*R.*, I, 353a). Como Sócrates se refere à atividade ou função de cada coisa<sup>6</sup>, incluindo artefatos produzidos por seres humanos (353a), sua tese deve abarcar obras escritas como os *Diálogos*.

A meu ver, a *Retórica* e a *Poética*, de Aristóteles, mostram que a ideia de que o *telos* de cada coisa estaria na sua função ou atividade própria também se aplica aos discursos. A *Retórica*, primeiro, ao dizer o seguinte:

As espécies de retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos. Com efeito, o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala, e o ouvinte; e o fim (τὸ τέλος) do discurso refere-se a este último (πρὸς τοῦτόν), isto é, ao ouvinte [...]. O que se pronuncia sobre o futuro é, por exemplo, um membro de uma assembleia; o que se pronuncia sobre o passado é o juiz; o espectador, por seu turno, pronuncia-se sobre o talento do orador. De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidíctico. Numa deliberação temos tanto o conselho como a dissuasão; pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem (ποιοῦσιν) sempre uma destas duas coisas. Num processo judicial temos tanto a acusação como a defesa, pois é necessário que os que pleiteiam façam (ποιεῖν) uma destas coisas. No gênero epidíctico temos tanto o elogio como a censura. [...] Cada um destes gêneros tem um fim (τέλος) diferente e, como são três os gêneros, três são também os fins. Para o que delibera [...]. (*Ret.*, I, 3, 1358a-b)

Repare-se, então, como o gênero de discurso, ou seja, como o ser de cada discurso é determinado pelo seu *telos*. E ainda que esse *telos* esteja ligado ao ouvinte ou receptor do discurso e possa parecer, assim, algo exterior ao discurso, esse *telos* se confunde com o efeito sobre o ouvinte e, então, com a atividade que é própria de cada discurso. O gênero aconselhativo realiza a atividade de aconselhar ou dissuadir; o judicial, de acusar ou defender; o epidíctico, de elogiar ou censurar. Mesmo quanto aos

<sup>3</sup> O propósito exclusivo dessa seção é defender a questão levantada pelo artigo contra a objeção de que essa questão seria insolúvel ou inútil, porque envolveria a questão da intenção do autor e essa seria incognoscível ou, ainda que pudesse ser conhecida, seria incapaz de determinar o sentido do texto. Desse modo, caso já considere legítima a questão da função do texto ou mesmo da intenção do autor, pode o (a) leitor (a) pular para a próxima seção.

<sup>4</sup> FOUCAULT, 2001, p. 264-298.

<sup>5</sup> ἐπὶ τούτῳ ἐργασθέντι (*R.*, I, 353a).

<sup>6</sup> ἑκάστου πράγματος ἔργον (*R.*, I, 353b)

discursos, então, cada coisa teria o seu *telos*, esse se deixaria confundir com a atividade própria da coisa e essa atividade seria imanente ao ser da coisa, estaria ligada a seu próprio modo de ser (nesse caso, cada gênero de discurso: conselho, defesa, elogio).

A *Poética*, como mencionei, é outro texto que mostra que a ideia de cada ente ter um *telos* na atividade ou função que lhe é inerente abarca os discursos. De fato, na definição que dá de poesia trágica, ou seja, quando descreve o ser ou a essência do discurso trágico, Aristóteles dá prioridade ao seu *telos*, o qual, além disso, praticamente equivale à atividade ou função própria da tragédia:

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”. (*Poet.*, VI, 1449b24-27)

Note-se que a definição do discurso trágico inclui o efeito sobre o espectador - a catarse do medo e da piedade - como seu *telos* ou causa final. Se em outro momento Aristóteles diz que a trama (i.e., a composição das ações) é o *telos* da tragédia (*Poet.*, VI, 1450a20-25), é porque o efeito, atividade ou função própria da tragédia<sup>7</sup>, a catarse do medo e da piedade, deriva diretamente da trama (trágica), assim como o *telos* e a causa final, sendo a atividade inerente e própria ao modo de ser da coisa em questão, confundem-se de certo modo com a forma e a causa formal dos seres (*Phys.*, II, 7, 198a24; 8, 199a30): o *telos* ou função não deixa de ser a forma em ato. É por essa razão que bastaria a leitura ou escuta de uma tragédia de verdade para que ela atingisse sua função natural, sem necessidade do espetáculo cênico e de dramatização (*Poet.*, XIV, 1453b): a simples trama, que é a estrutura da tragédia ou sua causa formal, deve desencadear por si mesma o medo e a piedade, *telos* da tragédia. Assim, vemos de novo como a função própria de um discurso está ligada de forma intrínseca a seu ser e sua forma de ser; essa função, de resto, não é a intenção do autor, algo externo ao discurso, mas antes algo imanente ao próprio ser ou modo de ser do discurso.

Claro que se pode, por outro lado, questionar até que ponto seria justificado concluir algo sobre a obra de Platão a partir dessas considerações de Aristóteles: afinal, teriam eles ideias semelhantes, pelo menos, acerca dos discursos e das artes dos discursos? Nesse caso, não seria mais adequado levar em consideração as teses do *Górgias* e do *Fedro* no seu tratamento do tema da retórica e de uma arte dos discursos? Em certo sentido, sim<sup>8</sup>. No entanto, o objetivo dessa seção é apenas responder à possível objeção de que não faria sentido falar na função de uma obra, uma vez que a intenção do autor ou bem seria incognoscível por parte do intérprete ou bem, ainda que pudesse ser conhecida, seria algo externo ao discurso ou texto e então não lhe determinaria o sentido. Se o (a) leitor (a) desse artigo não considera um problema a consideração da função de uma obra ou mesmo da intenção de seu autor, então essa seção em certo sentido não é para ele (a), que já poderia até pular para a próxima. Depois, a análise cuidadosa das teses do *Górgias* e do *Fedro* a esse respeito, além de exigir um desvio considerável do caminho que gostaria de percorrer aqui, também já apontaria para determinada função dos discursos filosóficos e feitos com arte; porém, o que pretendo aqui é apenas rechaçar uma hipótese a esse respeito - a apologética - e não apontar nem discutir qual seria, em minha opinião, a hipótese correta.

<sup>7</sup> τὸ τῆς τραγωδίας ἔργον (*Poet.*, XIII, 1452b28-31).

<sup>8</sup> Julgo que não deve o (a) leitor (a) estranhar o uso de teorias dos *discursos* para a compreensão dos *Diálogos*, pois esses no fundo são discursos em um sentido amplo, ou seja, obras feitas de palavras (*lógoi*) e da autoria de um só homem ou de um só emissor (sem interlocução), discursos esses, contudo, que *representam* diálogos, assim como a narração que Sócrates faz do começo ao fim da *República* é um discurso e não um diálogo, mas um discurso cujo conteúdo é a narração e a representação de um diálogo. Nesse sentido, note-se que, quando Aristóteles se refere aos “diálogos” socráticos como um gênero “literário”, ele usa o sintagma “*sokratikoi logoi*” (*Poet.* I, 1447b), ou seja, “*discursos socráticos*”.

De qualquer modo, lembrar brevemente algumas passagens desses diálogos poderia nos ajudar a diminuir nossa (suposta) rejeição da ideia de que os *Diálogos* tenham um propósito ou função. Uma dessas passagens é aquela do *Fedro* em que Sócrates defende que todo discurso<sup>9</sup> feito com arte deve ser composto<sup>10</sup> como um ser vivo<sup>11</sup>, tendo, então, um corpo<sup>12</sup> ao qual não faltaria nada e no qual nada sobraria, estando cada uma de suas partes bem conectada<sup>13</sup> com a outra e com o todo<sup>14</sup> (*Phdr.*, 264b-d). À luz da passagem que vimos acima da *República* (*R.*, I, 353a-b), é de se supor que, a exemplo de todo organismo vivo e de tudo feito com arte, também essa obra discursiva deverá ter uma função ou atividade que lhe seria própria. Com efeito, Sócrates parece estar transferindo para os produtos ou obras das artes discursivas a concepção orgânica, instrumental ou teleológica<sup>15</sup> que na *República* mostra ter da realidade. Afinal, se a arte do discurso é uma condução da alma pelas palavras (*Phdr.*, 261a-b), então o efeito gerado no receptor (*Phdr.*, 270e), e assim a função ou atividade (érgon) do discurso, é determinante do seu ser<sup>16</sup>. E que os discursos e escritos filosóficos tenham uma função, indica-o a seguinte passagem:

Os melhores de todos os discursos escritos são os que têm por fim servir de memorandos aos que conhecem e somente nas palavras **cujo fito é a instrução** (ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν), assim se gravando na alma, sobre o que é justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perfeição digna dos nossos esforços. (*Phdr.*, 278a; trad. Pinharanda Gomes; destaque meu)

Quanto ao *Górgias*, algumas das ideias mais importantes que Sócrates defende nele parecem corroborar a tese de que os discursos devem cumprir uma função. Afinal, a crítica socrática à retórica (tal como comumente praticada) estriba-se em suposta deficiência não só gnosiológica como também ética, por assim dizer, dessa prática, pois que diria respeito à *finalidade* ou ao *uso* feito dos discursos: além de não conhecerem a natureza do objeto com o qual se ocupariam e não poderem, assim, apontar as causas dos seus procedimentos, tendo uma simples experiência em vez de uma arte, os oradores tampouco visariam, com seus discursos, ao bem ou ao melhor estado do objeto com o qual lidariam, nesse caso a alma dos ouvintes (*Gorg.*, 465a, 500e-501a)<sup>17</sup>. Mas, diz Sócrates,

O homem bom, que fala visando o supremo bem (ἐπὶ τὸ βέλτιστον), não dirá aleatoriamente o que disser, mas tendo em vista alguma coisa (ἀποβλέπων πρὸς τι), não é? O mesmo sucede aos artífices (δημιουργοί): cada um deles, tendo em vista o seu próprio ofício (atividade ou função: τὸ αὐτῶν ἔργον), não escolhe e aplica os componentes de forma aleatória (πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν<sup>18</sup>), porém para conferir forma (εἶδος) ao que é produzido (ὁ ἐργάζεται). Por exemplo, se quiseres observar os pintores, os arquitetos, os construtores navais e todos os demais artífices, qualquer um à tua vontade, verás

<sup>9</sup> πάντα λόγον

<sup>10</sup> συνεστάναι

<sup>11</sup> ζῶον

<sup>12</sup> σῶμά

<sup>13</sup> πρῆποντα

<sup>14</sup> τῷ ὅλῳ

<sup>15</sup> Lembrando que “*organon*” significa, em grego, *instrumento*.

<sup>16</sup> Nota-se, assim, como a definição de cada gênero discursivo presente na *Retórica* e na *Poética* pelo *efeito* sobre o ouvinte e pelo que cada um *faz* parece um desdobramento natural do *Fedro*.

<sup>17</sup> Assim, os famosos oradores e políticos atenienses teriam sido meros aduladores do povo, uma vez que não teriam composto seus discursos “visando o supremo bem e tendo-o como mira” (πρὸς τὸ βέλτιστον αἰεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι), para que os cidadãos se tornassem melhores, descurando desse modo o interesse público (ὀλιγορῶντες τοῦ κοινοῦ) em benefício dos próprios interesses privados (ἕνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν) (502e).

<sup>18</sup> Trecho aparentemente não traduzido, mas que coloco aqui para sublinhar a presença da ideia de atividade ou função própria (érgon).



que cada um deles confere certo arranjo (τάξις) a cada um dos componentes, e força (προσαναγκάζει) que uma coisa se adéque (πρέπον) e se harmonize (ἀρμόττειν) à outra até que tudo esteja bem arranjado e ordenado em seu conjunto (τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα). (*Gorg.*, 503d-504a)<sup>19</sup>

Depois, cabe observar que, no intuito de resolver a questão de como ler os *Diálogos*, estudiosos (as) de peso usam hipóteses até mesmo sobre o propósito de Platão ao escrever (o que não é exatamente o que estou fazendo aqui). Assim, argumentando contra a abordagem “meramente” literária dos *Diálogos* e contra a crítica ao pressuposto do porta-voz, Richard Kraut diz o seguinte:

[...] **se o objetivo** de Platão ao escrever é criar um instrumento que possa, se adequadamente usado, guiar os outros à verdade e ao aperfeiçoamento de sua alma, pode servir à **sua finalidade** criar um orador principal que represente as convicções sinceras do próprio Platão. A questão é que, **se o objetivo de Platão** difere daquele de um dramaturgo, ele terá uma razão que falta ao dramaturgo para usar seus oradores principais como porta-vozes de suas próprias convicções. (KRAUT, 2013, p. 61-62; destaque meu)

Com mais frequência ainda, costuma-se usar alguma hipótese sobre a intenção de Platão ao escrever o diálogo específico que se está interpretando. Em sua introdução ao *Parmênides*, p. ex., Maura Iglésias (IGLÉSIAS, 2003) comenta que, ao escrever os diálogos *Parmênides*, *Timeu* e *Sofista*, Platão “tenta compreender como se dá a relação entre o sensível e o inteligível” (p. 12). Daniel Lopes (LOPES, 2017), por sua vez, em sua introdução ao *Protágoras*, comenta que “[...] Platão visa a delimitar no *Protágoras* as fronteiras entre “filosofia” e “sofística” em diversos níveis [...]” (LOPES, 2017, p. 29). Percebe-se, assim, como se usam hipóteses sobre o propósito de Platão com certos diálogos que estão sendo interpretados a cada vez, conquanto problemático isso possa parecer e embora, como vimos, não seja isso que farei aqui ao falar em função.

O que gostaria de fazer aqui é, na verdade, questionar uma hipótese que com muita frequência se usa, o mais das vezes de forma tácita, para interpretar os *Diálogos* como um todo ou pelo menos alguns deles, qual seja, a ideia de que serviriam para defender Sócrates da acusação pela qual foi condenado (GAGNEBIN, 2000, p. 91-3). Comparando a acusação com passagens dos *Diálogos*, pretendo mostrar que é altamente inverossímil que essa seja a função desses textos<sup>20</sup>. Como já dito, o verdadeiro propósito dessa argumentação é contribuir para a questão de como devemos ler os *Diálogos* e contribuir, sobretudo, para a *prática* de interpretação dos mesmos<sup>21</sup>.

<sup>19</sup>Note-se a semelhança entre esse vocabulário e aquele do *Fedro* para descrever a necessidade logográfica ou a ideia dos discursos como organismo vivo (comp. também “ἀκέφαλον”, *Phdr.* 264c, com “ἄνευ κεφαλῆς”, *Gorg.* 505d). No mais, vale lembrar que o *Górgias* aponta, em diferentes momentos, para a possibilidade de uma verdadeira arte da retórica (“ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός”, 504d; “τῆ ἀληθινῆ ῥητορικῆ”, 517a) e de um bom uso da retórica (481a-481b; 517b).

<sup>20</sup>Tudo leva a crer que essa seja a função e o propósito de algumas obras de Xenofonte, que praticamente chega a explicitar essa intenção apologética. *Memorabilia*, I, 1. Assim, Pinheiro (2008), em introdução a sua tradução do *Banquete* de Xenofonte, sublinha essa intenção apologética do autor (p. 25-26). Como bem notou Kierkegaard (1991), porém, há uma diferença enorme entre o Sócrates de Xenofonte e o de Platão (p. 28), a tal ponto que se diante do primeiro nós nos perguntamos como os atenienses puderam condenar à morte alguém tão convencional e inofensivo, diante do segundo nós nos perguntamos como não o condenaram antes.

<sup>21</sup>Diante da minha argumentação, uma objeção poderá ocorrer ao (à) leitor (a): por que teria de existir uma só função dos *Diálogos*, por que não poderia haver mais de uma ou pelo menos funções diferentes para diálogos diferentes, e a função apologética seria uma entre outras e estaria mais presente só em alguns diálogos? Em parte, essa objeção já seria respondida pelo fato de que focarei minha argumentação em diálogos considerados socráticos (ainda que eu não acredite nessa classificação): se a função apologética não se constata nesses, ainda menos se constataria nos outros. Depois, o meu ponto é mostrar que a defesa de Sócrates não é *uma função* dos *Diálogos* mais do que mostrar que não é *a função* dos mesmos. Ainda

## 2. A condenação e seu significado

Vejamos, então, no que teria consistido a acusação pela qual Sócrates fora condenado:

que existe certo Sócrates, homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo o que há debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca. (*Ap.*, 18b-c; trad. Jaime Bruna)<sup>22</sup>

“Sócrates é réu de pesquisar indiscretamente o que há sob a terra e nos céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento”. (*id.*, 19b)<sup>23</sup>

“Sócrates é réu de corromper a mocidade e de não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades novas”. (*id.*, 24b-c)<sup>24</sup>

Como se pode notar, a acusação teria duas partes diferentes, ainda que conectadas. Uma parte consiste na imputação do crime de impiedade, ou seja, de não crer em ou não honrar os deuses do Estado. Ela aparece às vezes sob a forma de estudo físico ou naturalista (“estuda os fenômenos celestes” e “o que há debaixo da terra”) porque a explicação dos eventos por causas naturais, como por exemplo a chuva pelas nuvens, tendia a destronar os deuses da tradição: são as nuvens, não Zeus, quem faz chover e cair raios. A outra parte da acusação consiste na corrupção da juventude. Essa acusação aparece também sob a forma de ensino de uma retórica capciosa, que seria capaz de fazer triunfar, ou seja, convencer uma audiência de uma tese em detrimento da tese contrária, uma posição que de saída pareceria injusta e ou inverossímil, donde ser chamada de mais fraca. O ensino dessa habilidade pode ser entendido como corrupção da juventude porque tornaria o (a) jovem capaz de justificar, pela persuasão, o que quisesse, por mais injustas que fossem suas ações. De resto, essas duas acusações estão intimamente conectadas porque a destruição na crença nos deuses da tradição solapa os fundamentos dos valores ou princípios éticos e políticos da comunidade, abrindo margem, assim, para o estabelecimento, por meio da palavra e da persuasão, de princípios novos subversivos.

Apresentada em 423 a. C. e apontada no diálogo platônico *Defesa de Sócrates* (18b-19c) como uma das causas da condenação, a peça *As Nuvens*, de Aristófanes, pode esclarecer ainda mais o sentido dessas acusações e a conexão entre elas. É que nela vemos Sócrates sendo procurado por Estrepsíades para que ensine a seu filho como se livrar de suas dívidas, ainda que realmente as tenha. Em outras palavras, Sócrates ensinaria a fazer triunfar o discurso injusto ou mais fraco. Como o próprio título da peça indica, a suposta impiedade de Sócrates conecta-se intimamente com o ensino dessa eloquência capciosa: não existe Zeus, mas sim as Nuvens - ensina Sócrates -, com o que, se os raios vêm das nuvens e não de uma punição de Zeus aos perjuros, não há problema em jurar em falso, desde que se saiba convencer os demais de que isso é justo (vv. 395-405). Se depois Fidípides, o filho, agredirá o próprio pai, será também sob o argumento de que as leis, que reprovam tal comportamento, são mera convenção humana, fruto da persuasão (em vez de algo sancionado pelos deuses), ao passo que a natureza, em que os galos e outros animais fazem o mesmo, legitima-o (vv. 1420-30). Perceba-se como a tese não apenas parece injusta como também parece inverossímil à primeira vista. Ou por outra, trata-se de um paradoxo no sentido etimológico: algo

---

assim, além de minha tese pretender ser mais um conselho prático de como interpretar os *Diálogos* do que uma descrição factual, acho que vale a pena considerarmos a hipótese de que haja uma função para todos os *Diálogos* e nos perguntarmos qual seria essa função.

<sup>22</sup> “ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν”.

<sup>23</sup> “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτὰ ταῦτα διδάσκων”.

<sup>24</sup> “Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἔτερα δὲ δαιμόνια καινά”.





que está à margem (*para-*) do bom senso, senso comum ou opinião dominante (*-doksa*). A capacidade ensinada seria a de persuadir o ouvinte não obstante o aspecto paradoxal da tese, exatamente como tenta fazer Fidípides com seu pai, recorrendo, de forma socrática, já que por meio de perguntas e respostas, aos seguintes argumentos capciosos: o pai batia no filho quando o filho era criança, então é justo retribuir da mesma forma; se o pai o fazia por ter uma boa intenção, o filho pode alegar que também o faz agora por uma boa intenção; um provérbio diz que “velhos são duas vezes crianças”: logo, seria justo que os velhos apanhem e chorem ainda mais que as crianças; se em nenhum lugar é considerado legítimo bater nos próprios pais, foram todavia meros mortais que estabeleceram essas leis por meio da persuasão de outros homens (*nomos*), com tal que agora Fidípides pode persuadir os demais de que o contrário é justo; ademais, a natureza legítima esse ato (*physis*), pois os galos e muitos outros animais se vingam dos próprios pais. Note-se, de resto, como um dos artifícios para tornar mais forte um discurso mais fraco é usar de maneira capciosa as autoridades da tradição - no caso um provérbio, porém de regra os poetas da tradição -, amiúde corrompendo o sentido das passagens: “[...] se existe justiça, como é que Zeus não pereceu, depois de ter acorrentado o seu próprio pai?”<sup>25</sup>

### 3. A corrupção da juventude: tornar mais forte o argumento mais fraco e uso ardiloso da tradição

Passemos agora aos *Diálogos* e vejamos, primeiro, como Platão retrata Sócrates fazendo justamente o que dizia a acusação de corromper a juventude, ou seja, em contextos altamente pedagógicos, tornando mais forte discursos mais fracos e para isso fazendo uso ardiloso de autoridades da tradição. Como se costuma pensar que o propósito apologético estaria mais saliente em uma suposta primeira fase da obra de Platão (GAGNEBIN, 2000, p.91-3), usarei aqui dois diálogos em geral considerados pertencentes a esse suposto primeiro período, o *Hípias Menor*<sup>26</sup> e o *Protágoras*<sup>27</sup>, ainda que eu não acredite que categorias cronológicas tenham qualquer serventia na interpretação dessas obras.

#### 3.1. O *Hípias Menor*: é melhor quem comete injustiças de propósito?

Com esse intuito, gostaria de destacar quatro pontos a respeito do *Hípias Menor*. Primeiro, que o contexto em que Sócrates defende suas teses é altamente pedagógico, incidindo diretamente sobre a questão da corrupção da juventude, portanto. Segundo, que, na discussão com Hípias, Sócrates faz prevalecer três teses paradoxais, ou seja, ele torna mais forte três discursos mais fracos. Terceiro, que Sócrates faz prevalecer essas teses com argumentos no mínimo questionáveis, mas, na minha opinião e na da maioria dos intérpretes, até mesmo falaciosos, além de para isso usar de forma ardilosa uma autoridade da tradição, Homero. Quarto, que pelo menos uma dessas teses pode ser considerada imoral ou corruptora da juventude, ainda mais no referido contexto pedagógico.

O contexto pedagógico do diálogo pode ser visto no seu prólogo e na conexão que estabelece com o *Hípias Maior*. Hípias acabou de apresentar um discurso “sobre Homero” (*Hip. mi.*, 363b) e Sócrates lhe pergunta, então, quem ele acha que seria melhor entre Aquiles e Odisseu (363c); todo o restante do

---

<sup>25</sup> Ibid., 1055-60, 1075-85. Recorde-se que a parte mais elevada da formação (*paideia*) para um sofista assumido como Protágoras seria ser *terrível* (*δεινόν*) em “épica” (*Prot.* 339a1; cf. 341a-b), ou seja, na interpretação e crítica sagaz da mais elevada autoridade da tradição. Cf. “σοφιζόμενος” como interpretação sagaz ou *sofisticada* da tradição em *Fedro* (229c). Cf. também, *inter alia*, *Alc. II* 147b-d; *Eutif.* 6a; *Xen. Mem.* I, I 58-59.

<sup>26</sup> VLASTOS, 1992, p. 46; KRAUT, 2013, p. 25; “Íon e *Hípias Menor* figuram tradicionalmente entre os trabalhos do “período de juventude” de Platão (427-347 a.C.)”. MALTA, 2008, p. 9.

<sup>27</sup> VLASTOS, 1991, p. 46; CAPRA, 2001, p. 60, p.150; PENNER, 2013, p. 152; KRAUT, 2013, p. 25; BRANDWOOD, 2013, p. 136.

diálogo deriva dessa pergunta de Sócrates. A questão por si só já tem uma dimensão ética e pedagógica, pois investiga qual seria um modelo melhor de virtude dentre as duas principais personagens literárias do maior poeta da Grécia, fonte na qual bebia toda a educação tradicional. Como se isso não bastasse, o contexto em que se dão esse discurso e a conversa que se lhe segue evidencia ainda mais o aspecto pedagógico. É que a referida apresentação de Hípias se dá em uma escola e em virtude de um pedido do jovem Êudico, como podemos ver em trecho do *Hípias Maior*:

Ainda recentemente, falei-lhes com grande êxito a respeito das belas ocupações a que os moços devem aplicar-se, acerca do que escrevi um discurso bellissimo sob muitos aspectos, mas, principalmente, pela escolha dos vocábulos. O tema geral e o começo do discurso é mais ou menos o seguinte: depois da tomada de Troia, conta-se na minha história que Neoptólemo perguntou a Nestor quais seriam as ocupações mais belas para o jovem que almejasse alcançar fama. A seguir, Nestor, respondendo-lhe, dá as mais belas e legítimas indicações. Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato, além de muitas outras composições dignas de ouvir. Fui convidado por Êudico, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem. (286a-c; trad. Carlos A. Nunes)

Note-se, então, como o discurso de Hípias tem elevado teor pedagógico: um jovem pede conselhos a um sábio ancião sobre as belas atividades às quais um jovem deveria dedicar-se, ao que o ancião responde indicando “as mais belas e legítimas” atividades. Claro, além disso, que o discurso de Hípias não apenas descreve uma cena pedagógica como tem ele mesmo a pretensão de realizar uma ação educativa ao descrever “poeticamente”, porque por meio de uma história ou cena, as belas atividades para os jovens. É o que sugere todo o contexto, pois é o jovem Êudico quem pede a Hípias para fazer esse discurso, e ainda mais em uma escola. Não por acaso, Êudico está presente no *Hípias Menor*, em que é o primeiro a falar (*Hip. min.*, 363a) e serve como espécie de organizador e mediador da discussão (*Hip. min.*, 363c, 373b-c). Seu pai, Apemanto, também é logo mencionado por Sócrates como alguém que julga que a *Iliada* seria tão mais bela que a *Odisseia* quanto Aquiles seria melhor que Odisseu (*Hip. min.*, 363b). Dado que, diante da pergunta sobre o melhor entre Aquiles e Odisseu, Hípias acrescentará Nestor como o mais sábio (*Hip. min.*, 364c), a analogia parece completa: como Neoptólemo, filho de Aquiles, pede conselhos a Nestor sobre as belas ocupações para um jovem, ao que Nestor responde com um belo discurso, assim Êudico, filho de Apemanto (que prefere Aquiles), pede a Hípias, o homem sábio e mais velho, que apresente seu belo discurso, pedido que Hípias atende. Com isso, Êudico está para Apemanto e Hípias como Neoptólemo está para Aquiles e Nestor. Mas e Sócrates? Ao defender, como ele fará ao longo do diálogo, o mentiroso Odisseu diante de Êudico, não faria o que Odisseu faz em *Filoctetes* com Neoptólemo (Êudico), o filho de Aquiles (Apemanto) - ou seja, de certo modo não o corromperia?<sup>28</sup>

Constatado o contexto altamente pedagógico<sup>29</sup>, passemos às três teses paradoxais ou inverossímeis que Sócrates torna verossímeis, ou seja, aos três discursos mais fracos que Sócrates torna mais fortes. As três teses são as seguintes, a cada uma das quais correspondendo, sucessivamente, uma parte do diálogo: a primeira, que o verdadeiro e o mentiroso são o mesmo (*Hip. min.*, 369b); a segunda, que Aquiles mente e Odisseu não mente em lugar algum em Homero (*Hip. Min.*, 370a1); a terceira, que quem comete uma injustiça voluntariamente é melhor do que quem o faz sem querer (*Hip. Min.*, 72d4-7, 375d1, 376b2-3).

A primeira tese decorre da resposta que Hípias dá à pergunta de Sócrates que inicia o diálogo. Aquiles seria o melhor, Nestor o mais sábio e Odisseu o mais versátil. Como Sócrates pergunta o que Hípias entende por “versátil”, esse explica que entende mentiroso, pois Homero teria feito de Odisseu o mais versátil e mentiroso e

<sup>28</sup> Foi Lampert (2002) quem nos chamou a atenção para essa analogia pela primeira vez.

<sup>29</sup> Outro elemento que reforça essa dimensão do contexto é a disputa entre métodos de ensino. Ver *Hípias Menor* (364b-d), em que Sócrates reclama da exibição (τήν ἐπίδειξιν) (ou seja, discurso longo) de Hípias e pede que, em vez de fazer exposições, lhes ensine com clareza (δίδαξον ἡμᾶς σαφῶς) respondendo a perguntas. “Plato uses this context to bring sophistic modes of teaching into dramatic confrontation with the unconventional pedagogy of Sokrates, thereby inviting his audience, like the internal audience of the dialogue, to choose the winner in a contest of dueling pedagogies”. BLONDELL, 2002, p. 129.



de Aquiles o mais simples e verdadeiro. Diante disso, toda a primeira parte do diálogo consiste na “demonstração” dialética por parte de Sócrates de que o verdadeiro e o mentiroso são o mesmo, com tal que não haveria como distinguir os dois heróis sobre essa base. O caráter paradoxal da tese de Sócrates é evidente, mas o texto faz questão de explicitá-lo logo no início da conversa:

Sócrates - Ao que parece, então, Homero pensava que um seria o homem verdadeiro, outro o falso, e não seriam o mesmo.

Hípias - Pois como poderia não ser, Sócrates?

Sócrates - E tu, Hípias, pensas como ele?

Hípias - Com certeza, pois seria terrível se não fosse assim. (365c; trad. minha)

No fim dessa primeira interlocução, porém, Hípias admite que não consegue encontrar um caso em que o verdadeiro e o mentiroso não seriam o mesmo (*Hip. Min.*, 369a).

O mesmo se pode dizer das outras duas teses de Sócrates no diálogo. Ora, que Aquiles minta e Odisseu não apareça mentindo em lugar algum<sup>30</sup> (*Hip. Min.*, 369e) é um *logos* deveras contraintuitivo ou mesmo fraco, à primeira vista. Sócrates lembra, contudo, que em *As Preces* (*Il.*, IX) Aquiles diz a Odisseu que irá embora no dia seguinte, mas jamais é visto, depois, sequer se preparando para ir embora (*Il.*, 370b-d). Hípias, então, passa a admitir que Aquiles até mente ou, melhor, diz coisas falsas, mas não de propósito, como seria o caso de Odisseu, embora Hípias não aponte uma mentira sequer de Odisseu (*Il.*, 370e *et seq.*).

Depois, a terceira tese de Sócrates também é altamente paradoxal, inverossímil ou um discurso à primeira vista mais fraco. Afinal, quem aceitaria que alguém que comete uma injustiça de propósito é melhor do que quem o faz sem querer? Pois esse é o terceiro *logos* de Sócrates no diálogo (*Hip. Min.*, 372d4-7, 375d1, 376b2-3). Sócrates torna forte esse discurso com um argumento indutivo que recorre a exemplos como atividades físicas como correr, cantar e lutar, a partes do corpo como os olhos e as pernas, bem como a artes e técnicas como o tiro ao alvo e a medicina (*Hip. Min.*, 373d-375b): em todos esses casos, quem erra e age mal de propósito seria melhor do que quem o faz sem querer, a exemplo do corredor que corre lentamente de propósito em comparação com aquele que o faz sem querer.

Isso bastaria, a meu ver, para reconhecermos que aqui Sócrates é descrito fazendo aquilo que a acusação dizia, a saber, tornando mais forte discursos mais fracos; como ele o faz, se de forma válida ou não, seria supérfluo para essa constatação. No entanto, ajuda a perceber o caráter não-apologético do diálogo notar que Sócrates deliberadamente recorre a argumentos no mínimo bastante questionáveis e no limite até falaciosos, como parece a mim e à maioria dos estudiosos do diálogo. O argumento para “demonstrar” a primeira tese é, em linhas gerais, o seguinte: dado que os mentirosos têm uma capacidade, qual seja, a de mentir quando querem, em vez de, como os ignorantes, mentirem sem querer, e dado que quem conhece a verdade em cada campo é mais capaz tanto de dizer a verdade quanto de mentir nesse mesmo assunto, então o mentiroso e o verdadeiro seriam o mesmo (*Hip. Min.*, 365d-369a). Como, a começar por Aristóteles, muitos estudiosos já notaram<sup>31</sup>, nesse movimento argumentativo Sócrates passa da simples capacidade (de mentir ou dizer a verdade) ao ser ou ato (de mentir ou dizer a verdade), como se bastasse, para alguém *ser* mentiroso, a *capacidade* de mentir, o que claramente é um *non sequitur*. Eis o momento em que se dá essa passagem:

<sup>30</sup> οὐδαμοῦ φαίνεται ψευδάμενος

<sup>31</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 5.1025a; MULHERN, 1968, p. 139; KAHN, 1996, p. 139; BLONDELL, 2002, p. 137-8.

●  
●

**Sócrates** – Então o mesmo é o **mais capaz** de falar a verdade e a mentira sobre cálculos. Esse é o bom nessas coisas, o calculador.

**Hípias** – Sim.

**Sócrates** – Quem, então, vem a ser mentiroso sobre o cálculo, Hípias, senão o bom? Pois esse é capaz e é, também, verdadeiro.

**Hípias** – É o que se revela.

**Sócrates** – Vês, então, que o mesmo é mentiroso e verdadeiro sobre essas coisas, e em nada o verdadeiro é melhor que o mentiroso? Pois sem dúvida são o mesmo e não são os mais opostos, como tu pensavas há pouco. (367c-d; trad. e destaque meus)

Contudo, as coisas são um pouco mais complicadas do que parecem. Se só houvesse esse movimento, o argumento seria simplesmente inválido, pois não basta ter a *capacidade* de mentir para *ser* mentiroso. No entanto, Hípias já permitira a Sócrates fazer o seguinte movimento, que torna o argumento “válido” de um ponto de vista estritamente técnico e, no fundo, meramente verbal:

Sócrates - Continua, então: os mentirosos, ao que parece, são alguns dos capazes e sábios (τῶν μὲν δυνατῶν τινες καὶ σοφῶν, ὡς ἔοικεν, εἰσὶν οἱ ψευδεῖς) segundo o teu argumento.

Hípias – Com certeza.

Sócrates – Quando dizes que os mentirosos são capazes e sábios nessas coisas, dizes que são capazes de mentir quando querem ou incapazes nessas mesmas coisas sobre as quais mentem?

Hípias – Eu, pelo menos, digo que são capazes.

Sócrates - Dizendo em síntese (ὡς ἐν κεφαλαίῳ ἄρα εἰρησθαι), os mentirosos são os sábios e os capazes (οἱ ψευδεῖς εἰσὶν οἱ σοφοί τε καὶ δυνατοί) de mentir?

Hípias – Sim. (366a-b; trad. e destaques meus)

Ou seja, Sócrates “resume” o que Hípias aceitou, que os mentirosos estão *entre* os capazes e sábios (de modo que todo mentiroso seria capaz e sábio, mas não o contrário), como se ele tivesse aceitado que os mentirosos são os sábios e capazes, de modo que agora todo sábio e capaz de mentir seria mentiroso, o que tornaria suficiente, para alguém *ser* mentiroso, ser meramente *capaz* de mentir, tornando portanto válida a passagem da *capacidade* ao *ato* que vimos Sócrates fazer acima. Em outras palavras, sem Hípias sequer perceber e consentindo de modo meramente verbal, Sócrates fez um “resumo” capcioso e deturpou o que Hípias disse a fim de chegar à conclusão pretendida<sup>32</sup>. Portanto, além de tornar mais forte o argumento mais fraco, Sócrates o faz por meio de um engano, de uma trapaça<sup>33</sup>.

Tampouco as argumentações da segunda e da terceira partes do diálogo estão isentas de artifícios capciosos, para dizer o mínimo, da parte de Sócrates. Na segunda, em que defende que Aquiles mentiria e Odisseu jamais seria visto mentindo, Sócrates astuciosamente explora o fato de Aquiles dizer que irá embora,

---

<sup>32</sup> “Since the question at issue is one of character, we naturally expect the epithets to refer to purposeful behaviour or disposition, rather than mere capacity. This expectation is confirmed by the language of both participants. [...] He [i. e., Hípias] does, however, accept Sokrates’ move from “false-speakers are among the capable and clever” to “false-speakers are those clever and capable of falsehood” [um pretenso resumo de Sócrates, porém, e não explicitamente um “movimento”] (366ab). Once pseudos has been defined like this, in terms of pure capacity, the argument is technically valid. But only at the price of “a brazen departure from common usage,” and furthermore, a departure that neglects the original terms of the discussion”. BLONDELL, 2002, p. 138.

<sup>33</sup> Ver as reclamações, com razão, de Hípias em 369b-c e em 373b (“parece que trapaceia”).

num dado momento, mas jamais ir de fato, como se isso bastasse para caracterizar uma mentira. Quando, com razão, Hípias argumenta que isso se dá, não porque Aquiles mente, mas porque teria sido forçado a permanecer para ajudar o exército, de modo que Aquiles teria dito algo falso sem querer (*Hip. Min.*, 370e), Sócrates retruca que não poderia ser sem querer, uma vez que Aquiles diria coisas contraditórias em um tempo muito curto: a Odisseu, que iria embora no dia seguinte, mas a Ájax, que voltaria ao combate caso Heitor fosse até as naus dos mirmídones, ambas as respostas à embaixada descrita no canto IX. Educado pelo sapientíssimo Quíron, argumenta Sócrates, Aquiles não seria tão esquecido: contradiz-se, então, de forma consciente e deliberada, mentindo de propósito (*Hip. Min.*, 371d). Como Hípias se defende dizendo que Aquiles mudou o que disse porque foi persuadido (*Hip. Min.*, 371e), Sócrates responde que então Odisseu seria melhor que ele, porque mentiria de propósito (*ibid.*).

Alguns pontos mostram que é Sócrates, não Aquiles, quem está mentindo aqui (de propósito, com certeza). Ao dizer que Aquiles se contradiz em muito pouco tempo, Sócrates ignora deliberadamente todo o discurso de Fênix (*Il.* 9.434-605), entre o de Odisseu e o de Ájax, depois do qual a posição de Aquiles já se mostra modificada em relação à resposta que deu a Odisseu: diz a Fênix para passar a noite ali, pois que decidirão no dia seguinte a respeito de permanecer ou não (*Il.* 9.617-19), o que já implica que não está tão certo de que irá embora no dia seguinte. A menção a Quíron como educador de Aquiles sugere que Sócrates está consciente disso, já que Fênix é outro educador de Aquiles, e que Platão quer provocar o (a) leitor (a) a perceber a mentira e não ser, ele (a) sim, esquecido (a). Depois, ao dizer que Odisseu jamais mente, Sócrates não menciona que Odisseu não reporta a Aquiles tudo que Agamêmnon disse a ele (*Il.* 9.160; comp. com 300) nem, depois que volta, aos gregos todas as três reações de Aquiles, só reportando a primeira (*Il.* 9.677-92). Sugere que Sócrates está ciente dessa última “omissão” de Odisseu (e que Platão quer chamar a atenção do leitor para ela) o fato de dizer que “Odisseu não aparece dizendo-lhe nada que mostre que tenha notado que Aquiles mentiu” (*Hip. Min.*, 371a), já que Odisseu não fala mais nada na embaixada e só fala quando já está no acampamento dos gregos, momento em que omite as demais reações de Aquiles, o que Sócrates ironicamente interpreta como indicando que ele não percebeu a contradição do Peleida<sup>34</sup>. Sócrates faz pensar que Aquiles se contradiz porque mente, quando na verdade está cedendo (embora seja o próprio Sócrates, ou Platão por meio dele, quem nos mostra isso ao chamar a atenção para as diferenças nas respostas de Aquiles)<sup>35</sup>. Por fim, para que não fiquem dúvidas que Sócrates está deliberadamente passando a perna em Hípias, ao admitir, no final, que Odisseu mente (o que, sendo de propósito, o tornaria melhor que Aquiles, que mentiria sem querer), Sócrates finalmente mostra que ele próprio está mentindo de propósito, já que, aplicando sobre ele mesmo o critério que usa para Aquiles, ele se contradiz em muito pouco tempo (afinal, começou a segunda parte dizendo que Odisseu não seria visto mentindo em lugar algum).

No que concerne à última parte do diálogo, ela é importantíssima para o meu ponto. É que, além de mostrar Sócrates tentando tornar mais forte um paradoxo ou discurso mais fraco com argumentos no mínimo capciosos, esse paradoxo teria grande potencial para corromper a juventude, ainda mais levando em conta o já visto contexto pedagógico. Como já mencionamos, Sócrates pretende demonstrar que quem comete uma injustiça de propósito seria melhor do que quem o faz sem querer por meio de um argumento pretensamente indutivo, mas que no fundo é uma analogia assaz questionável entre técnicas, atividades esportivas e capacidades físicas, de um lado, e a ação moral e a justiça, de outro. Na corrida, quem corre devagar de propósito é melhor do que

<sup>34</sup> Cf. VENTURELLI, 2015, p. 90: “*Odisseo, concluso il suo discorso, non interviene infatti più nel resto dell’ambasceria. Più precisamente, secondo GIULIANO [...] potrebbe esservi un’allusione al fatto che Odisseo, nel riferire poi l’esito dell’ambasceria (Il. 9.678-92), riporta solo quanto Achille ha detto nel primo discorso*”. Cf. ALTMAN, 2012, p. 385-387.

<sup>35</sup> Como sublinha Arieti (1985), Aquiles “*modifies his position sharply after each appeal*” (p. 195). Basset (1934) afirma que Aquiles muda sua opinião depois dos discursos de Fênix e Ájax (p. 52). Lampert (2002) fala em “*mente dividida incerta de si mesma*” (p. 245). Ver também MOTTO e CLARK, 1969, p. 114; MALTA, 2009, p. 288; ASSUNÇÃO, 2019, p. 5, n.10.



quem o faz sem querer; logo, quem erra de propósito e comete uma injustiça é melhor do que quem o faz sem querer. Como Hípias não aceita essa inferência, Sócrates começa uma nova argumentação para mostrar o mesmo ponto, enunciado agora, porém, justamente a premissa que faltava: “Responde de novo: a justiça não é certa capacidade ou conhecimento ou ambos?” (*Hip. Min.*, 375d). Nos esportes e nas técnicas, quem tem uma capacidade é melhor, daí ser melhor quem erra de propósito, porque *poderia* acertar, se quisesse, tendo em si, portanto, o saber ou capacidade que constitui aquela qualidade e “virtude”. No que diz respeito à ação moral e à justiça, porém, as coisas não parecem se dar desse modo, importando mais as ações e as escolhas do que as meras capacidades. Como, aliás, a justiça, por si mesma já uma virtude, poderia ser uma capacidade usada mal ou mesmo injustamente, se ela já é uma virtude e a virtude da justiça? Depois, importantíssimo notar que o fato de Sócrates recomeçar enunciando justamente a premissa que faltava antes - qual seja, de que a justiça seria uma capacidade - mostra que ele (para nem falar de Platão) está ciente do caráter inválido da argumentação anterior<sup>36</sup>. Como Hípias agora cai na armadilha e aceita essa premissa, Sócrates não tem dificuldade em “demonstrar” seu ponto.

Contudo, mais importante ainda para o ponto do presente artigo é notar o seguinte: se Sócrates obtiver sucesso em persuadir o jovem Êudico, ali presente, de que quem comete uma injustiça de propósito é melhor do que quem o faz sem querer, qual será a provável consequência prático-pedagógica disso? Não seria o caso de dizer que Êudico sairá dali querendo cometer injustiças, no intuito de ser bom? Em outras palavras, não parece nada verossímil que fosse uma das funções desse diálogo e uma das pretensões precípuas do seu autor defender Sócrates da acusação de corromper a juventude. Sócrates é descrito aí, como vimos, tornando mais fortes discursos mais fracos, com argumentos no mínimo capciosos e recorrendo, para isso, a um uso ardiloso de autoridades da tradição; além disso, ele torna forte uma tese que pode perfeitamente tornar os jovens mais injustos e portanto corrompê-los.

### 3.2. Sócrates no *Protágoras*

Também vemos Sócrates tornando mais fortes discursos mais fracos no *Protágoras*, diálogo em que também recorre a argumentos no mínimo questionáveis e a um uso deveras ardiloso da tradição. No mais, aí novamente se dá um contexto pedagógico relevante, já que não só Crítias e Alcibiades estão presentes (*Prt.*, 316a)<sup>37</sup>, como o último parece ficar encantado com Sócrates (*Prt.*, 309b, 336b7-d5, 347b3-7, 348b1-8).

Dos paradoxos ou discursos mais fracos que Sócrates torna mais fortes, um é o que diz que todas as virtudes seriam uma coisa só. Sócrates ainda acrescentará outro elemento inverossímil a essa tese, a saber, a ideia de que isso que todas as virtudes são é o conhecimento. Para tornar esses discursos mais fortes, Sócrates recorre a argumentos do seguinte tipo:

Então a piedade (δσιότης) não é uma coisa tal a ser justa (δίκαιον), nem a justiça (δικαιοσύνη) é uma coisa tal a ser pia (δσιον), mas antes é tal a ser não pia (μη δσιον); e a piedade é tal a ser não justa (μη δίκαιον), mas antes injusta (ἀδίκον), e a justiça ímpia (ἀνόσιον)? (*Prt.*, 331a, trad. minha)

<sup>36</sup> Outros artificios capciosos de Sócrates nessa argumentação são os seguintes. Ele introduz a palavra “alma” (ψυχή), perguntando qual seria melhor, aquela com a qual erramos de propósito ou sem querer, falando contudo nas almas de animais e escravos (375a, 375c), instrumentos e potências para os seus donos, que escolherá usá-los de determinado modo, certo ou errado, mas depois passa a falar “a nossa alma, então, qual preferiríamos ter?” (375c), como se ainda falasse da mesma coisa, quando nossa alma não parece ser um instrumento ou capacidade para nós, mas sim aquilo que realmente somos, que se utiliza de nossas capacidades e instrumentos (*Primeiro Alcibiades*, 129d-e). Sócrates também introduz o verbo “errar” (ἀμαρτάνει) no contexto do tiro ao alvo (375a), em que o verbo não tem sentido moral, para então passar a um uso do verbo fora desse contexto esportivo, em que adquire sentido moral, como se ainda falasse da mesma coisa (375b).

<sup>37</sup> Sobre a centralidade desses dois na condenação de Sócrates, ver Xenofonte, *Memoráveis* I, 2.12-14.





Não é difícil notar que esse argumento tem pelo menos dois problemas. Primeiro, da negação, por parte de Protágoras, da mera identidade entre justiça e piedade, Sócrates pretende inferir a negação de qualquer relação entre elas e então reduzir a tese de Protágoras ao absurdo: se a piedade não é a justiça, então a piedade seria injusta, o que parece claramente um *non sequitor*. Depois, Sócrates negligencia completamente a diferença entre mera negação (ou contradição) e oposição ou contrariedade, entre ideias meramente contraditórias e ideias opostas ou contrárias<sup>38</sup>, porque, como fica claro na citação acima, ele passa da afirmação de que a justiça seria uma coisa não pia<sup>39</sup> (a mera contradição, negação ou ausência da piedade, como o não quente é do quente) à afirmação de que então ela seria algo ímpio<sup>40</sup> (o oposto ou contrário da piedade, como o frio é do quente)<sup>41</sup>. Ora, a justiça pode ser algo não pio porque pode não ter nada que ver com a piedade, como pode ser que respirar seja não justo, mas não porque seria injusto e sim porque pode não ter nada que ver com justiça e injustiça<sup>42</sup>.

No meio desse diálogo, quando discute com Protágoras sobre o sentido de um poema de Simônides, Sócrates deturpa a tal ponto esse poema que chega a modificar a posição dos termos no poema. Essa trapaça de Sócrates, bem como o fato de que faz de tudo para vencer esse debate, são tão claros que são admitidos inclusive por Vlastos (VLASTOS, 1991, p. 135-6), defensor contumaz da tese de que Sócrates não trapaceia. Sócrates faz isso primeiro (*Prt.*, 343d-344a) com o termo “verdadeiramente”<sup>43</sup>. Se o poema diz que é difícil tornar-se homem *verdadeiramente bom*<sup>44</sup>, i. e., perfeito - significado de acordo com o qual o próprio Sócrates já parafraseara o poema<sup>45</sup> -, Sócrates alega que na verdade o poema diria que é *verdadeiramente difícil* tornar-se homem bom, e para corroborar o seu ponto ele não tem vergonha de mudar a ordem das palavras, dizendo que o “verdadeiramente” deve ser transposto<sup>46</sup>, pois se referiria a “difícil” (*Prt.*, 343e-344a). Depois, se o poeta diz que louva e ama todos que não fazem nada de ignóbil voluntariamente<sup>47</sup>, já que nem os deuses combatem a necessidade (*Prt.*, 345d), Sócrates afirma que “voluntariamente” referir-se-ia a “louvo” e “amo”<sup>48</sup>, porquanto, diz Sócrates, o poeta não seria estúpido de acreditar que alguém possa

<sup>38</sup> LOPES, 2017, p. 117; CAPRA, 2001, p. 108.

<sup>39</sup> μή ὄσιον

<sup>40</sup> ἀνόσιον

<sup>41</sup> É note-se que uma das mais importantes definições platônicas do filósofo - nem sábio, nem ignorante, mas amante da sabedoria, algo *entre* a sabedoria e a ignorância - depende dessa distinção entre contrário e contraditório (*Conv.* 202a), de modo que dizer, como certa vez ouvi, que Platão desconhecia essa distinção é algo no mínimo equivocado.

<sup>42</sup> Veja-se o uso dessa mesma indistinção entre oposto e contraditório, bem como dos diferentes sentidos de “*aphrosyne*” (LOPES, 2017, p. 142) na argumentação seguinte (332a-b) (CAPRA, 2001, p. 184.), em que Sócrates opera a identificação entre *sophia* e *sophrosyne*. Repare-se, de resto, que, na parte final do mesmo *Protágoras* (360d), ele não mencionará a insensatez (ἄφροσύνη) e dirá que o “contrário” (ἐναντία) da sabedoria (σοφία) é a ignorância (ἄμαθία). CAPRA, 2001, p. 108. Portanto Sócrates dá fortes indícios de estar conscientemente jogando com os diferentes sentidos das palavras, como “contrário” e “insensatez”. Cf. o que diz das muitas formas de insensatez em *Segundo Alcibiades*, 140c. De forma, a meu ver, bastante perspicaz, Capra (2001), além de apontar as falácias de Sócrates nesse contexto e de defender que elas são deliberadas (p. 109), conecta-as a passagem do *Fedro* (261e-262a) em que a retórica é definida por Sócrates como a capacidade de enganar o ouvinte pela modificação sutil do sentido dos termos empregados (p. 108).

<sup>43</sup> ἀλαθέως

<sup>44</sup> ἀνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν (*Prt.*, 339b1)

<sup>45</sup> ἀγαθὸν ἀληθεία γενέσθαι (*Prt.*, 340c1)

<sup>46</sup> ἀλλ' ὑπερβατὸν δεῖ θεῖναι ἐν τῷ ἀσματι τὸ ἀλαθέως

<sup>47</sup> ἔκων

<sup>48</sup> ἐπαίνημι καὶ φιλέω

errar voluntariamente; é óbvio que ninguém erra voluntariamente, diz ele (*Prt.*, 345d-e)<sup>49</sup>. Ao que parece, portanto, ironicamente Sócrates erra deliberadamente acerca do sentido do poema no exato momento em que diz que ninguém erra deliberadamente. Assim ele faz um uso arduo de uma autoridade da tradição para vencer um debate e para lhe atribuir uma tese conveniente para corroborar o seu ponto.

Como se isso não bastasse, Sócrates emprega outros artifícios não de todo racionais para tornar mais forte o discurso mais fraco em meio à discussão com Protágoras. Quando o sofista é aplaudido pelos espectadores depois de sua interpretação do poema, Sócrates confessa sentir-se aturdido como um pugilista golpeado e puxar assunto com Pródico para ganhar tempo para se recompor (*Prt.*, 339e). Mas aí Sócrates também começa a bajular os espectadores que acabaram de aplaudir Protágoras: a explicação do ponto, diz Sócrates, exigiria a “música” de Pródico<sup>50</sup> (*Prt.*, 340a), ou seja, a sua “divina e antiga sabedoria”<sup>51</sup> (*Prt.*, 341a). Protágoras não entenderia o ponto porque seria inexperiente nos assuntos em que Sócrates é discípulo de Pródico, diz Sócrates dando uma carteirada (!) contra o interlocutor ao mesmo tempo em que continua a bajulação de um dos espectadores e juizes da contenda (*Prt.*, 341a). O resultado é a inversão da simpatia dos espectadores e juizes: “Pródico, tendo ouvido, elogiou-me por essas coisas” (*Prt.*, 340d6)<sup>52</sup>. Sócrates também altera o sentido do termo “χάλεπὸν” (de difícil para ruim) (*Prt.*, 341a-b)<sup>53</sup>. Mas quando, em falas curtas (*brakhylogia*), “refutado” por Protágoras a respeito do sentido desse termo (*Prt.*, 341d-e), Sócrates muda de assunto e passa, primeiro, a fazer uma digressão sobre a sabedoria lacônica e, depois, a dar ele próprio uma longa interpretação do poema de Simônides (*Prt.*, 342a-347a), fazendo assim o que Alcibiades (*Prt.*, 336c-d) acusou Protágoras de fazer: fugir das perguntas e respostas breves, quando em dificuldade, mudando o assunto com longos discursos.

Como reconhece não só Vlastos, mas também o próprio Protágoras ao final do diálogo, Sócrates quer a vitória<sup>54</sup> (*Prt.*, 361d7-e6), e de fato faz praticamente de tudo para obtê-la: recorrendo a falácias e a um uso capcioso da tradição, torna mais forte o discurso mais fraco e isso ainda diante de Alcibiades, que fica encantado com tudo isso<sup>55</sup>.

Além do *Hípias Menor* e do *Protágoras*, vários diálogos poderiam ser trazidos à tona a fim de corroborar o meu ponto. No *Lísis* (*Ly.*, 210c-d), por exemplo, Platão retrata Sócrates tornando forte o discurso (sem dúvida fraco) de que os pais de Lísis não o amam, porque, não sendo sábio, ele não lhes seria útil para nada<sup>56</sup>. Já no *Fedro* (*Phdr.*, 262a), Sócrates é retratado ensinando a arte retórica do engano a Fedro, que depois (mas antes de Platão escrever o diálogo homônimo) seria implicado em escândalos políticos<sup>57</sup>. No *Menexeno*, Platão descreve Sócrates mentindo do começo ao fim, como é notório. Já no *Cármides* (*Chrm.*, 161e, 171e), retrata-o conversando sobre moderação e política com Crítias e Cármides, cujas participações

---

<sup>49</sup> Na tradução de Capra (2004, p. 139): “*Ma tutti laudo e pregio/ chi non commetta il male volentieri;/ però a Necessità neppur gli dei danno battaglia*” (πάντας δ’ ἐπαίνημι καὶ φιλέω/ ἐκὼν ὅστις ἔρδη μὴδὲν αἰσχρόν:/ ἀνάγκη δ’ οὐδὲ θεοὶ μάχονται).

<sup>50</sup> τῆς σῆς μουσικῆς

<sup>51</sup> ἡ Προδικίου σοφία θεία

<sup>52</sup> Ver também 341c; 347a-b; 348c. CAPRA, 2001, p. 110.

<sup>53</sup> CAPRA, 2001, p. 188-9.

<sup>54</sup> φιλονικεῖν

<sup>55</sup> Ver 309b, 336b7-d5, 347b3-7, 348b1-8. Não por acaso, Alcibiades seria sempre um amante de vitórias (ἀεὶ φιλόνομος) (336e1-2).

<sup>56</sup> Cf. Xenofonte, *Apologia de Sócrates* (20-21): Sócrates, diz um acusador, teria seduzido os jovens a tal ponto de muitos depositarem mais confiança nele do que nos próprios pais.

<sup>57</sup> Andócides, I,15.



na tirania dos 30 contribuíram em muito para a sua condenação<sup>58</sup>, uma vez que foram considerados seus discípulos. Na *República* (*R.*, VIII, 558a *et seq.*), por sua vez, Platão não esconde a hostilidade de Sócrates à democracia, até mesmo com ideias que ecoam suas conversas com Cármides e Crítias (comp. *R.*, IV, 343d-e e *Char.*, 161b)<sup>59</sup>. E que falar do *Primeiro Alcibiades*, em que, diante do suposto<sup>60</sup> desejo do jovem de dominar a gregos e bárbaros, obtendo poder absoluto sobre praticamente o mundo inteiro (*Alc.* I, 105a-c), Sócrates reage dizendo tanto que, se Alcibiades não tivesse essa ambição, Sócrates já teria deixado de amá-lo, quanto que, sem a ajuda de Sócrates, ele não conseguirá realizar esse desejo (*Alc.* I, 105d-e)? Ou seja, Platão descreve Sócrates disponibilizando-se a ajudar o jovem Alcibiades a dominar o mundo. Quanto a esses outros diálogos, porém, por limites de espaço, ficarei apenas nessas rápidas menções. É que os elementos observados no *Hípias Menor* e do *Protágoras*<sup>61</sup> deveriam bastar, a meu ver, para rejeitarmos a hipótese da função apologética dos *Diálogos* quanto à acusação de corromper a juventude, pois neles vemos Sócrates tornando mais forte o discurso mais fraco, recorrendo, para isso, tanto a um uso ardiloso de autoridades da tradição quanto a argumentos no mínimo capciosos e ainda por cima em contextos pedagógicos que apontam para a possibilidade de uma influência deletéria sobre os jovens ali presentes.

#### 4. A acusação de impiedade

Quanto à acusação de impiedade, podemos começar mencionando algo que acontece no *Banquete*. Como notou Strauss (STRAUSS, 2001, p. 15-16), no único diálogo de Platão cujo tema é um deus, embora tenha sido pactuado que todos elogiariam o *deus* Eros (*Smp.*, 177c7), Sócrates defende precisamente que Eros sequer seria um deus!<sup>62</sup> Nos seguintes termos é feito o acordo sobre a série de elogios. Fala Erixímaco:

Toda vez que Fedro me encontra, diz-me indignado: “Não é absurdo, Erixímaco”, repete sempre, “que para todos os deuses (θεῶν) os poetas tenham composto hinos e peãs, e com relação a Eros, divindade (θεῖν) tão grande e gloriosa, entre tantos poetas como já vimos, não houve um só que dissesse o seu panegírico? [...] No meu modo de pensar, Fedro está certíssimo. Por isso, declaro-me disposto a dar-lhe minha contribuição com a presente gentileza, por estar certo de que não encontraremos outra oportunidade como esta para enaltecer a divindade (θεῖν). Sendo aceita a sugestão, não nos faltará meio de encher o tempo com discursos. [...]

“Nenhum de nós, Erixímaco, teria dito Sócrates, votará contra a tua proposta”. (*Conv.*, 177a-d)

Em contrapartida, quando chega a sua vez de fazer o elogio ao deus, Sócrates, através de Diotima, nega que eros seja um deus, pois eros seria desejo do belo e do bom, só se desejaria aquilo de que se carece e então eros não poderia ser nem belo nem bom, algo que todo deus seria: “Como vês”, teria ensinado Diotima a Sócrates, “não consideras Eros um deus?”<sup>63</sup> (*Smp.*, 202d). Vemos, diante disso, que Platão retrata

<sup>58</sup> Ver Xenofonte, *Memorabilia*, I, 2.12-14; *Helênicas*, II, 3-4.

<sup>59</sup> Além, é claro, de tornar mais fortes os discursos (de saída) mais fracos de que o justo é feliz, a despeito do que lhe acontecer, e de que a justiça seria uma mera harmonia psíquica interior ao indivíduo.

<sup>60</sup> Pois, a rigor, é Sócrates quem atribui esse desejo ao jovem, desse modo também lhe sugerindo esse projeto (104e-105e). Forde (1987), p. ex., afirma que não sabemos se Alcibiades concebeu um projeto com essas ambições antes do momento em que Sócrates lho atribui (p. 224).

<sup>61</sup> Dois diálogos - vale reiterar - considerados do primeiro período, ainda que eu não acredite na utilidade exegetica dessas distinções.

<sup>62</sup> Veja-se, no mais, a introdução do verbo “νομίζεις”, aquele mesmo usado para descrever o crime de não *estimar* os deuses do Estado, incluído aí somente na conclusão do argumento - que até então usara “ὁμολογεῖς”, “λέγεις”, “φῆς” - que leva à afirmação de que *eros* não seria um deus: «Vês, então - ela [i.e., Diotima] disse - que tampouco tu consideras Éros um deus (οὐ θεὸν νομίζεις)?” (*Conv.*, 202d8).

<sup>63</sup> ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις

Sócrates recusando-se a considerar deuses os deuses considerados pela comunidade ateniense do período, de modo que não deve ser uma função relevante de sua obra defender Sócrates da acusação de impiedade pela qual foi condenado.

E o que dizer da *República*, em que Sócrates rejeita (*R.*, II, 377a *et seq.*) os deuses de Homero e Hesíodo? Com efeito, Sócrates classifica a maior parte dos relatos poético-religiosos da origem dos deuses gregos de mentiras e de mentiras ainda nocivas à educação. Seria mentira o que Hesíodo conta sobre Urano e Crono, bem como seria mentira o que Homero conta sobre Hera, Hefesto e assim por diante. Esses poemas deveriam ser proibidos na cidade e sobretudo aos jovens. Em vez do que eles contam, só se poderia dizer dos deuses aquilo que eles realmente seriam (*R.*, II, 379a), como que jamais seriam causadores de quaisquer males (*R.*, II, 379c) e que seriam absolutamente imutáveis (*R.*, II, 381c). Com esses critérios, Sócrates acaba rejeitando todos os deuses de Homero e Hesíodo, dois contadores de histórias que só podem falar dos deuses na medida justamente em que essas entidades fazem ou padecem algo, pois só assim há algo a ser narrado. Rejeitando, porém, os deuses de Homero e Hesíodo, Sócrates acaba rejeitando os deuses da Grécia, como nos ensina Heródoto:

Durante muito tempo ignorou-se a origem de cada deus, sua forma e natureza, e se todos eles sempre existiram. Homero e Hesíodo, que viveram quatrocentos anos antes de mim, foram os primeiros a descrever em versos a teogonia, a aludir aos sobrenomes dos deuses, ao seu culto e funções e a traçar-lhes o retrato. (*Histórias*, II. 53)

Também na *República*, portanto, e talvez mais do que em qualquer outro lugar, vemos o Sócrates retratado por Platão desconsiderando os deuses da comunidade, exatamente como lhe imputava a acusação de impiedade pela qual foi condenado. De resto, por incrível que possa parecer, nem mesmo a *Apologia* parece completa e obviamente apologética, uma vez que nela Platão descreve Sócrates reconhecendo ter tentado *refutar* (ἐλέγξω) o Deus do oráculo (21c), como se a religiosidade (institucional) devesse passar pelo crivo da razão individual. Já no *Fédon* (97b-98b), ao fazê-lo contar de sua leitura dos livros de Anaxágoras, Platão faz Sócrates confessar que se aventurou, sim, no estudo da natureza, prática à qual a acusação de impiedade também se referia (*Ap.*, 19c). Perante isso, mostra-se muito inverossímil a ideia de que uma função importante dos *Diálogos* seria defender Sócrates dessa acusação.

## 5. Considerações finais e consequências exegéticas salutares

A título de conclusão do raciocínio exposto acima, gostaria de extrair algumas consequências exegéticas a meu ver salutares para a prática da interpretação dos *Diálogos*. Com efeito, como dito no início, diante das diversas interpretações que existem da obra platônica, surge naturalmente a questão de como devemos lê-la. Contudo, amiúde a resposta a uma questão anterior acaba determinando, ainda que tacitamente, a resposta a essa questão e a abordagem adotada na prática: é a pergunta acerca de o que são e qual função teriam os *Diálogos*. Uma resposta que muitas vezes é utilizada, ainda que implicitamente, é a de que os *Diálogos* ou pelo menos alguns deles teriam a função de defender Sócrates das acusações pelas quais foi condenado. Comparando, então, a acusação com alguns dos diálogos, vimos que essa hipótese se torna inverossímil. Sócrates foi condenado por corromper a juventude, ensinando os jovens a tornar mais forte o discurso mais fraco, e por não respeitar as divindades da comunidade política. Ora, no *Hípias Menor*, em um contexto assaz pedagógico, Platão retrata Sócrates tornando mais fortes três discursos, dentre os quais pelo menos o terceiro pode tornar os jovens injustos e portanto corrompê-los: o verdadeiro e o mentiroso seriam o mesmo; Aquiles mentiria, mas Odisseu não; e quem comete uma injustiça deliberadamente seria melhor do que quem o faz sem querer. Se persuadido por esse último discurso, é provável que Êudico, o jovem ali presente em busca de educação, passasse a querer cometer injustiças deliberadamente, a fim de se tornar bom, conforme a tese de Sócrates. Além disso, Platão faz Sócrates recorrer de forma ardilosa a autoridades da tradição e a argumentos no mínimo capciosos. Quanto ao *Protágoras*, vimos que aí Platão também retrata Sócrates tornando mais fortes discursos mais fracos recorrendo a argumentos capciosos

e a um uso deveras questionável de autoridades da tradição. Como dito, a presença de Alcibiades e de Crítias, bem como o encanto do primeiro diante da astúcia de Sócrates, sublinham o caráter pedagógico do contexto. Diante disso, não é verossímil que o autor dessas obras pretendesse defender essa personagem da referida acusação de corrupção. Depois, vimos que no único diálogo em que um deus, Eros, é o tema, Sócrates nega que Eros seja um deus. Constatamos, outrossim, que na *República* Sócrates rejeita os deuses de Homero e Hesíodo, o que, como nos ensina Heródoto, equivale a rejeitar os deuses da Grécia. Desse modo, tampouco parece ser uma função dos *Diálogos* defender Sócrates da acusação de impiedade.

Como eu havia dito no início, a contribuição mais importante que pretendo dar aqui está na forma como lemos os *Diálogos*, mais do que em uma descrição exata de sua função ou das intenções (quicá inacessíveis) do seu autor. Quanto a isso, o que se seguiria do que foi exposto aqui? Quais seriam, afinal, as mencionadas consequências exegéticas salutares para a *prática* da interpretação dos *Diálogos*?

Primeiro, quanto aos estudiosos que têm grande deferência por Platão ou que, em nome de um uso (nesse caso indevido) do princípio da caridade interpretativa, alteram o que o texto diz, não deveríamos fazer de tudo para tornar os argumentos de Sócrates válidos, o que infelizmente ainda se faz com demasiada frequência. Por exemplo, a propósito do fosso evidente entre a justiça psíquica de *República* (IV) e a justiça *simpliciter* (SACHS, 1963), David Keyt (KEYT, 2011) diz o seguinte: “Um leitor com caridade interpretativa deve buscar as respostas a estas questões e tentar preencher o fosso no argumento de Platão” (KEYT, p. 329; destaque meu). Lembrando, contudo, que os *Diálogos* não têm por função fazer a defesa de Sócrates, é preciso dizer que o (a) leitor (a) não deve nem precisa preencher os fossos nas muitas argumentações das personagens de Platão e que constatar e apontar tais fossos pode ser uma postura muito mais fiel a essas obras e até mesmo às intenções de seu autor<sup>64</sup>. Rowe dá outro (mau) exemplo de indisposição a reconhecer as falácias (esp. de Sócrates) ao dizer o seguinte:

É nosso fracasso em reconhecer isso [o que seja isso é irrelevante para nós] que frequentemente nos leva a supor que há lacunas ou simples falácias envolvidas em seus argumentos, quando simplesmente compreendemos erradamente as premissas que está usando (porque esperamos dele que as exprima sempre e ele não faz isso). (ROWE, 2011, p. 37)

Ora, se Sócrates não enuncia premissas necessárias para tornar válido seu argumento, o (a) leitor (a), em vez de tentar “reformular” o argumento (o texto, no fundo) com base no que, sempre segundo o (a) próprio (a) leitor (a), a personagem “realmente quereria dizer”, deve simplesmente considerá-lo inválido<sup>65</sup>. Com isso, em nada se trairá o espírito dos *Diálogos*, que não é o da defesa de Sócrates nem, muito menos, o da fundação de uma igreja socrática<sup>66</sup>. É preciso, pois, manter o senso crítico e o pensamento lógico sempre atentos e em guarda, mesmo quando é Sócrates quem fala.

Depois, quanto aos (às) intérpretes que não têm a mencionada deferência por Platão, julgo que o exposto acima pode ajudá-los (as) a evitar concluir de forma demasiado apressada que Platão não está consciente das

---

<sup>64</sup>No caso específico, até porque o próprio Sócrates prevê esse fosso em IV, 434e: “Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo [...]”.

<sup>65</sup>“Putting the new terminology to work let us, with its aid, produce an improved version of (3) [...]. This is surely what Socrates *wants to say to Polus*”. VLASTOS, 1991, p. 152. Destaque meu. Note-se, todavia, que se Sócrates utilizasse a formulação de Vlastos, deixaria explícito que oradores e tiranos *conseguem*, sim, fazer boa parte do que querem, o que deixaria Polo menos propenso a aceitar que eles não têm um grande poder.

<sup>66</sup>Outro exemplo de insistência (a meu ver equivocada) em não reconhecer problemas nas argumentações de Sócrates pode ser visto em Weiss (1981) acerca do *Hípias Menor*: não seriam as ações deliberadamente injustas que seriam melhores, mas os agentes dessas ações: «Portanto, enquanto seria de fato terrível se a injustiça intencional fosse melhor que a não intencional, [...], com certeza não é tão terrível que o melhor homem, o homem mais capaz, seja o que comete injustiça voluntariamente” (p. 303).



falácias que Sócrates utiliza, já que - parecem pensar - jamais faria Sócrates usar uma falácia que o próprio Platão reconhecesse como tal. Por exemplo, Vlastos (VLASTOS, 1991, p. 146-8) reconhece que há uma falácia na argumentação de Sócrates (*Gorg.*, 474c-475d) ao “mostrar” que cometer uma injustiça é pior do que sofrer uma injustiça, mas defende que a falácia teria passado despercebida a Platão. No entanto, uma vez que a falácia decorre da não especificação de para quem - para o agente ou o paciente - o mais belo seria mais benéfico e o mais feio mais prejudicial (PLATÃO, 2016, p.143-5), Cálicles (483a) chama a atenção para ela de forma correta ao acusar Sócrates de, ao definir o belo como prazeroso ou útil (*Gorg.*, 474d-e), levar o assunto para o belo por natureza (quando é melhor para o agente e o feio, pior) enquanto Polo, ao falar que cometer injustiça é mais feio (*Gorg.*, 474c), falava no belo e no feio por convenção (quando o belo é pior para o agente e o feio melhor). Ou seja, Cálicles mostra justamente que Sócrates explorou a referida indeterminação do «para quem», ora induzindo a uma interpretação, ora a outra, a fim de levar Polo à contradição. Como o autor, Platão, pode não ter percebido a falácia, se sua personagem, Cálicles, a percebeu? Como seu objetivo não é defender Sócrates, não há problemas em admitir que Platão está consciente do caráter capcioso e inválido da argumentação de Sócrates<sup>67</sup>.

Perceba-se então que se isso serve para Sócrates, serve ainda mais para outros supostos (!) porta-vozes do pensamento de Platão, de modo que as conclusões aqui apresentadas acabam indo ao encontro das recentes críticas a esse pressuposto<sup>68</sup>. Se a função dos *Diálogos* não é fazer a defesa de Sócrates e se no fundo não há uma personagem que fale diretamente por Platão, estamos isentos da necessidade de passar pela situação no mínimo constrangedora de fazer de tudo para justificar afirmações como a de que “entre os que foram gerados machos, todos os que são covardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verosímil, renascem mulheres na segunda geração” (*Tim.*, 91a). Pois se Sócrates não é o porta-voz de Platão, sem dúvida figuras como Timeu e o Estrangeiro de Eleia o são ainda menos: o recebimento crítico das suas teses por parte do (a) leitor (a) faz-se ainda mais necessário<sup>69</sup>.

Desta feita, uma consequência exegética salutar de uma leitura não-apologética dos *Diálogos* é que essa leitura tenderá a se aproximar mais de um *diálogo* com o texto (ou com as falas de todas as suas personagens), em vez de ser mero receptáculo passivo de teses e doutrinas. Afinal, como diz Sócrates a Agatão quando esse lhe pede que se sente ao seu lado a fim de absorver sua sabedoria, seria belo se com a sabedoria acontecesse o mesmo que com um líquido que, vertido, passa do recipiente mais cheio ao mais vazio pelo simples contato (*Conv.*, 175d). Como isso não acontece, é necessário que o (a) leitor (a) dos *Diálogos* mantenha sempre uma postura dialógica, crítica e ativa, mesmo quando é Sócrates quem

---

<sup>67</sup> Algo muito semelhante se aplica à análise de Vlastos (1991) do *Hípias Menor*: notando uma deficiência na argumentação de Sócrates, ele logo infere que Platão estaria inconsciente dela: “*But why should Plato put his hero in that hole? Well, why not, if he had seen Socrates in it and had not himself hit on just the right move required to pull him out of it?*” (p. 279; destaque meu).

<sup>68</sup> Ver PRESS, 2000; BLONDELL, 2002, p. 18. “*It means that Plato conceals his opinions. We may draw the further conclusion that the Platonic dialogues are dramas, if dramas in prose. They must then be read like dramas. We cannot ascribe to Plato any utterance of any of his characters without having taken great precautions*”. STRAUSS, 1964, p. 59. Griswold (1996), após defender a inseparabilidade entre forma e conteúdo (p. 9), afirma: “*If one accepts my interpretative maxim, several features of the Platonic dialogues become very important, starting with the fact that Plato does not actively contribute to his dialogues as a dramatis persona. We must begin by assuming that Plato cannot be identified with any character in his dialogues*” (p. 12). “[...] *Plato wrote dialogues rather than monologues [...] Plato says nothing in his own name [...] there is evidence that none of them [i.e., Sócrates, Timeu, Eleata e Ateniese] is a spokesman for his own views*”. ROSEN, 1968, p. XLI. “[...] *we cannot assume that Socrates speaks for Plato*”. ZUCKERT, 2019, p. 5. Cf. também SANTOS, 2008, p. 24; MATOSO, 2016, p. 105-6.

<sup>69</sup> Para uma leitura crítica das teses e dos argumentos do Eleata (não de Platão, que estaria consciente dos problemas apontados), cf. BARATIERI, 2018.



fala. Assim, o filho de Sofronisco não será tratado como uma autoridade cujas afirmações constituiriam doutrinas a serem docilmente repetidas pelo (a) leitor (a), mas antes como um interlocutor que provoca o nosso pensamento próprio, algo muito mais condizente com a ideia de que a dialética é o caminho para a verdade. A constatação do caráter não-apologético dos *Diálogos* propiciaria, por conseguinte, uma leitura mais rica, complexa e crítica dessas obras<sup>70</sup>.

Por último, as considerações feitas acima também teriam o mérito, talvez, de levantar a questão de forma explícita e então de iniciar, pelo menos, o debate acerca da função dos *Diálogos*: se não se trata de defender Sócrates, então qual seria a função dessas obras ou, colocando o ponto em termos (talvez mais problemáticos) psicológicos, qual seria o propósito de Platão ao escrevê-las? Que outras hipóteses poderiam ser apresentadas como plausíveis?<sup>71</sup> É claro, porém, que essa empreitada ficará para outra ocasião<sup>72</sup>.

### Referências bibliográficas

- ALLEN, Danielle S. 2013. *Why Plato wrote*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- ALTMAN, William. 2012. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- \_\_\_\_\_. 2022. *The Relay Race of Virtue: Plato's Debts to Xenophon*. Nova York: SUNY Press.
- \_\_\_\_\_. 2010. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. *Phoenix*, v. 64, n. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été), p. 18-51.
- ARIETI, James A. 1985. Achilles' Guilt. *The Classical Journal*, v. 80, n. 3 (Feb. - Mar.), p. 193-203.
- ARISTÓTELES. 2009. *Física I e II*. Tradução Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Poética*. In: ARISTÓTELES. *Aristóteles (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultura.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. 2019. *A philotes de Aquiles e Pátroclo na Iliada (um esboço)*, [Online]. Disponibilidade: [https://www.researchgate.net/publication/332625211\\_A\\_philotes\\_de\\_Aquiles\\_e\\_Patroclo\\_na\\_Iliada](https://www.researchgate.net/publication/332625211_A_philotes_de_Aquiles_e_Patroclo_na_Iliada). [05/06/2023].
- BARATIERI, Pedro L. 2022. *Da Ambição à Música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro. 171pp. Tese (Doutorado) em Filosofia, História da Filosofia. UFRJ (PPGF).

<sup>70</sup> Além disso, o reconhecimento do caráter não-apologético dos *Diálogos* poderia quiçá contribuir para o debate a respeito da anterioridade entre os escritos socráticos de Xenofonte e Platão. O fato, caso aceito, de a obra platônica não ter um caráter apologético pode sugerir que Platão, quando escreveu seus *Diálogos*, já pudesse contar com a defesa do seu mestre feita por Xenofonte e então já pudesse se considerar isento da necessidade de realizar a mesma tarefa. A posição predominante atualmente entre os (as) estudiosos (as) é a de que os textos de Platão seriam anteriores aos de Xenofonte. PENTASSUGLIO, 2012. No entanto, além de Diógenes Laércio (II, 48) dizer que Xenofonte teria sido o primeiro a escrever diálogos socráticos, hoje também existem exceções importantes à referida tendência. ALTMAN, 2022.

<sup>71</sup> Nesse caso, vários trabalhos poderiam ser de grande utilidade: SAYRE, 2002, p.IX; BLONDELL, 2002, p.28-9; ALTMAN, 2010; COTTON, 2014, p.4; MICHELINI, 2003; ALLEN, 2013.

<sup>72</sup> Gostaria de agradecer a Michelle Araciro pela leitura prévia desse artigo e pelas questões levantadas, úteis para que eu fizesse alguns ajustes. Também devo um agradecimento a um (a) parecerista anônimo (a) dessa revista, cujas ponderações e sugestões foram de grande valia para esse trabalho.

\_\_\_\_\_. 2018. Latindo para o Estrangeiro: uma interpretação do Político à luz da psicagogia do Eleata. *Guaraicá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 34, n. 2, p. 55-84.

BASSET, Samuel Eliot. 1934. The Ἀμαρτία of Achilles. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 65, p. 47-69.

BLONDELL, Ruby. 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.

CAPRA, Andrea. 2001. Ἀγὼν λόγων: Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia. Milano: LED.

BRANDWOOD, Leonard. 2013. *Estilometria e Cronologia*. In: KRAUT, Richard (org.). *Platão*. Título Original: *The Cambridge Companion to Plato* (1992). São Paulo: Ideias & Letras.

COTTON, A. K. 2014. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: Oxford University Press.

FORDE, Steven. 1987. *On the Alcibiades I*. In: PANGLE, Thomas L. *The Roots of Political Philosophy: ten forgotten socratic dialogues*. New York: Cornell University Press.

FOUCAULT, Michel. 2001. *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema* (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. 2000. *Platão, acho, estava doente*. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 4, n.4, p. 89-95.

GRISWOLD, C. L. Jr. 1996. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: Penn State Press.

HERÓDOTO. 1952. *História* (v. I). Trad. J. Brito Brocca. São Paulo: W. M. Jackson Inc. Editores.

JAEGER, Werner. 2001. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes.

KAHN, C. H. 1996. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.

KEYT, David. 2006. *Platão e a justiça*. In: *Platão*. Título original: *A Companion to Plato*.

KIERKEGAARD, S. A. 1991. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

KRAUT, Richard. 2013. *Introdução ao Estudo de Platão*. In: KRAUT, Richard (org.). *Platão*. Título Original: *The Cambridge Companion to Plato* (1992). São Paulo: Ideias & Letras, p.15-68.

\_\_\_\_\_. 1992. *Introduction to the Study of Plato*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press.

LAMPERT, Laurence. 2002. *Socrates' defense of Polytreptic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias"*. *The Review of Politics*, v. 64, n. 2 (Spring), p. 231-259.

MALTA, André. 2009. *AQUILES X ODISSEU: A ILÍADA À LUZ DO HÍPIAS MENOR*. *HYPNOS*, São Paulo, n. 23, p. 278-289, 2o semestre.

\_\_\_\_\_. 2008. *Introdução*. In: PLATÃO: Sobre a inspiração poética (Íon) & Sobre a mentira (*Hípias Menor*). Porto Alegre, RS: L&PM.



MATOSO, Renato. *As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão*. *Archai*, Brasília, n.18, p. 75-111.

MICHELINI, Ann N (org.). 2003. *Plato as Author: the Rhetoric of Philosophy*. Leiden, Boston: Brill.

MOTTO, Anna Lydia; CLARK, John R. 1969. *ISÊ DAIS: THE HONOR OF ACHILLES*. *Arethusa*, v. 2, n. 2 (Fall), p. 109-125.

MULHERN, J. J. 1968. ΤΡΟΠΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's «Hippias Minor». In: *Phoenix*, Vol. 22, No. 4 (Winter), pp. 283-288.

PENNER, Terry. 2013. *Sócrates e os Primeiros Diálogos*. In: KRAUT, Richard (org.). *Platão*. Título Original: *The Cambridge Companion to Plato* (1992). São Paulo: Ideias & Letras, p.147-199.

PENTASSUGLIO, Francesca. 2012. *Duplici Afrodite, Duplici Eros: un caso di intertestualità nei Simposi socratici*. *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*. Roma: Bibliopolis, p. 335-356.

PINHEIRO, Ana Elias. 2011. *Introdução ao Banquete de Xenofonte*. In XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH.

PLATÃO. 2002 (1900). *Platonis Opera*, 4 vols. (Org. John Burnet). Oxford: Clarendon.

\_\_\_\_\_. 2011. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA.

\_\_\_\_\_. 2000. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores.

\_\_\_\_\_. 2016. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. 2016. *Hípias Maior*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA.

\_\_\_\_\_. 2004. *Protagora*. A cura di Andrea Capra. Firenze: La Nuova Italia.

\_\_\_\_\_. 2016. *Protágoras*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. 2001. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. 2011. *Timeu-Crítias*. Trad., introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

PRESS, Gerald A (org.). 2000. *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.

ROWE, Christopher. 2011. *Interpretando Platão*. In: *Platão*. Título original: *A Companion to Plato* (2006). BENSON, Hugh H. (org.). Trad. Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed.

SACHS, David. 1963. *A Fallacy in Plato's Republic*. In: *The Philosophical Review*, v. 72, n. 2, p. 141-158.

SANTOS, José Trindade. 2008. *Para ler Platão: a Ontoepistemologia dos Diálogos Socráticos*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola.



SAYRE, Kenneth M. 1995. *Plato's Literary Garden. How to read a Platonic Dialogue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

STRAUSS, Leo. 2015. *Perseguição e a arte de escrever*. São Paulo: É Realizações.

\_\_\_\_\_. 2001. *On Plato's Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 1964. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.

VLASTOS, Gregory. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

VENTURELLI, Silvia. 2015. *L'IPPIA MINORE DI PLATONE E IL SUO RAPPORTO CON ANTISTENE (S.S.R. VA 187)*. *Studi Classici e Orientali*, v. 61, n. 1, p. 77-96.

XENOFONTE. 1980. *Apologia de Sócrates*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. In: *Sócrates (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. 2008. *Banquete*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

\_\_\_\_\_. 1980. *Memoráveis*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. In: *Sócrates (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

ZUCKERT, Catherine H. 2009. *Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues*. Chicago and London: The University of Chicago Press.