

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS AUGUSTO DE OLIVEIRA CARVALHAR

A CAÇA À SABEDORIA:
A sophía a partir d'Apologia de Platão

RIO DE JANEIRO

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS AUGUSTO DE OLIVEIRA CARVALHAR

A CAÇA À SABEDORIA:
A sophía a partir d'Apologia de Platão

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

Orientação: Prof. Dr. Admar Almeida da Costa

RIO DE JANEIRO

2020

CIP - Catalogação na Publicação

C331c Carvalho, Carlos Augusto de Oliveira
 A caça à sabedoria: a sophía a partir d'Apologia de
 Platão / Carlos Augusto de Oliveira Carvalho. --
 Rio de Janeiro, 2020.
 159 f.

 Orientador: Admar Almeida da Costa.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
 Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências
 Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
 2020.

 1. Platão. 2. Sócrates. 3. Sabedoria. 4.
 Apologia. 5. Sophía. I. Costa, Admar Almeida da,
 orient. II. Título.

CARLOS AUGUSTO DE OLIVEIRA CARVALHAR

A CAÇA À SABEDORIA:
A sophía a partir d'Apologia de Platão

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

Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 2020.

Aprovado por:

Orientador, Prof. Dr. Admar Almeida da Costa – UFRJ

Prof.^a Dr.^a Alice Bitencourt Haddad – UFF

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes – UFRJ

AGRADECIMENTO

Agradeço, primeiramente, ao Prof. Admar por ter aceitado o projeto e assim possibilitado minha entrada na Pós-Graduação e também pela orientação e o incentivo à participação em eventos acadêmicos.

Agradeço à Prof.^a Alice, pois suas aulas sobre o *Teeteto* me abriram novas perspectivas de encarar a epistemologia platônica e seus comentários na minha qualificação foram enriquecedores.

Agradeço ao Prof. Francisco, pelos comentários na qualificação e a discussão decorrente das diferentes formas de se abordar um texto tão maleável quanto o de Platão.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, pois fui bolsista no primeiro ano pela CAPES (Demanda Social) e no último ano pela FAPERJ (Mestrado Nota 10). Esse incentivo financeiro é essencial para desenvolver pesquisa de qualidade e sou muito grato.

Agradeço, acima de tudo, a todos que sempre lutaram – e ainda lutam – para manter o ensino público de qualidade. Ao longo da História, a ignorância quando encontra o fanatismo, o ressentimento e a mediocridade já se mostrou capaz de nos reter em claustros, nos queimar e nos obrigar a tomar cicuta. Apesar disso, a Filosofia é um pensamento vivo e sempre retorna, assim como a água do mar, ora de mansinho, ora destruindo.

Agradeço, ainda, aos vários *dalmones* que impeliram pesquisadores a compartilhar livros e artigos difíceis de encontrar e espero que eles tenham aceitado com *eudaimonia* os meus *anathémata* ofertados. Além disso, brindo a Dionísio e dedico a Apolo esta dissertação, principalmente ao Arquegeta, pois mais que nunca uma nova *pólis* precisa ser fundada, seja com a lira, seja com o arco.

Aproveito a oportunidade para registrar que foi uma pena que essa dissertação tenha sido desenvolvida em um clima de disputa que mais lembra a peça *A Comédia da Panela*. Tal qual em Plauto, vários Eucliões tentaram esconder o ouro em panelas para não ter que dividir com ninguém, mas esqueceram-se de que esta avareza desperta os Estróbilos sempre à espreita e que o *Lar familiaris* preza somente àqueles que respeitam seus ritos. No entanto, passou despercebido a eles que a superfície de metal polido, como a panela da peça, funcionava como espelho na Antiguidade e que, por isso, a imagem refletida deles se tornou tão distorcida quanto à própria mesquinhez que foi desvelada.

RESUMO

CARVALHAR, Carlos. A caça à sabedoria: a *sophía* a partir d' *Apologia* de Platão. 2020. 160 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Este é um estudo sobre *sophía* que parte da passagem 20d-21a na *Apologia* de Platão. Ali, Sócrates tenta compreender que tipo de sabedoria ele teria, uma vez que o Oráculo de Delfos afirmou que ninguém seria mais sábio que ele. Para discutir isso, foi feito um estudo sobre os aspectos históricos que se relacionam com o julgamento e a condenação de Sócrates, um mapeamento dos principais usos de *sophía* por todo o *corpus platonicum*, bem como uma análise do panorama relacionado ao uso desse conceito por outros autores do mundo grego. Além disso, foi percebido um lado pouco comentado da figura de Sócrates, tornando-se importante explicar sobre a influência do pensamento mágico em sua filosofia e a relação dele com o xamanismo.

Palavras-chave: Platão. Sócrates. Sabedoria. Apologia.

RESUMO EM LÍNGUA ESTRANGEIRA

This is a study of *sophía* from the passage 20d-21a in Plato's Apology. There, Socrates tries to understand what kind of wisdom he would have, since the Oracle of Delphi stated that no one would be wiser than him. An investigation of historical aspects was made to understand the trial of Socrates and conviction, also a mapping of *sophía*'s main uses through the *corpus platonicum* was built, as well an overview of the usage of this concept by others greek authors. In addition, a side of the figure of Socrates that has been given little attention was perceived, becoming important to explain the influence of magical thinking on his philosophy and his relationship with shamanism.

Keywords: Plato. Socrates. Wisdom. Apology.

LISTA DE ABREVIATURAS

Alc. Pri. Alcibiades Primeiro

Alc. Seg. Alcibiades Segundo

Apo. Apologia

Ban. Banquete

Epi. Epínomis

Eut. Eutidemo

Eutí. Eutífron

Féd. Fédon

Fil. Filebo

Híp. Mai. Hípias Maior

Híp. Men. Hípias Menor

Men. Menexeno

Mên. Mênon

Prot. Protágoras

Rep. República

Teet. Teeteto

SUMÁRIO

0. INTRODUÇÃO	12
1. O INVISÍVEL NO PROCESSO LEGAL D'APOLOGIA	16
1.1 A DANÇA DA CORTE	16
1.1.1 O dote após a dança	19
1.2 O NÚMERO TRINTA.....	22
1.3 O PERFIL DOS JURADOS	25
1.4 A ESTRATÉGIA DE DEFESA	29
1.4.1 Os antigos acusadores	29
1.4.2 Sócrates, um <i>physiólogos</i>?	31
1.4.3 Sócrates, um sofista?	36
1.4.4 O perfil dos reais acusadores	37
1.4.4.1 O número dez	44
1.5 A <i>SÍTĒSIS</i> NO PRITANEU.....	46
1.6 PODERIA SER ÍMPIO AQUELE QUE EXECUTA UMA MISSÃO DE APOLO?	50
1.6.1 A diferença de perspectiva no trato da experiência religiosa	51
1.6.2 Qual o tipo de prática religiosa há em Sócrates?	52
1.7 É SIM PRECISO LEMBRAR-SE DAS COISAS RUINS	55
2. A QUESTÃO DA SABEDORIA	60
2.1 PANORAMA DE <i>SOPHÍA</i> E SEUS SIGNIFICADOS	62
2.2 FILOSOFIA: <i>SOPHÍA</i> E <i>PHILOSOPHÍA</i>	67
2.3 MAPEAMENTO DOS USOS DE <i>SOPHÍA</i> EM PLATÃO	70
2.4 SABEDORIA E FILOSOFIA COMO MUSAS	79
2.5 A <i>XENÍA</i> E A TÉCNICA DE DIFUSÃO DE SABEDORIAS	82
2.6 CONTRA HERÁCLITO	87
2.7 <i>TÒ SOPHÓN</i> EM PLATÃO.....	91
2.8 A FALSA SABEDORIA	99
2.9 SABEDORIA ASTUTA E PEJORATIVA	103
2.10 A SABEDORIA HUMANA DIANTE DO <i>AGÓN</i> DOS SETE SÁBIOS	106
2.11 O PARADOXO EPISTEMOLÓGICO DO “SÓ SEI QUE NADA SEI”.....	113
2.12 SABEDORIA E INTUIÇÃO.....	117
3. O PENSAMENTO MÁGICO EM SÓCRATES	121

4. CONCLUSÃO	132
5. BIBLIOGRAFIA	135
6. ÍNDICE DOS USOS DE <i>SOPHÍA</i> EM PLATÃO	157
7. ANEXO – A MUSA <i>SOPHÍA</i>	160

0. INTRODUÇÃO

O processo do Sócrates histórico aconteceu, ao menos oficialmente, por uma acusação de impiedade e ele foi condenado, supostamente, por ter sido considerado ímpio aos olhos de seus contemporâneos que temiam esse *sophòs anêr* (*Apo.* 18b). Porém, irei argumentar nesta dissertação que teria havido mais uma motivação política do que propriamente religiosa e para isso usarei também outras fontes textuais que nos chegaram para além de Platão. É fato que a religião em Atenas era cívica e nesse sentido o político e o religioso se mesclavam a ponto de em muitos momentos não vermos bem onde começa uma esfera e termina a outra. Contudo, nossa época nos permite avaliar com mais clareza esses pontos, pois separamos esses dois domínios e percebemos melhor o que está restringido a um contexto e ao outro. Assumir que Sócrates tenha sido ímpio unicamente por ter sido condenado como tal é esquecer um dos fatos políticos mais proeminentes daquele momento histórico: a anistia dos que apoiaram os Trinta Tiranos.

Essa posição que tomo é a do tipo que Paul Cartledge (2009, p. 77) define como *anacrônica*, por intentar separar o político e o religioso na acusação de Sócrates. Obviamente estou do lado oposto da conclusão dele, mas entendo essa postura de pesquisa mais como o que Nicole Loraux (1992, p. 61) define como “uma prática controlada do anacronismo”, caracterizada como uma “atenção ao repetitivo, [...] com a consideração sistemática das paixões e da relação com o poder” (Ibid., p. 67). Um dos grandes problemas de não se adotar uma leitura mais crítica e distante das fontes antigas é acabar aceitando a história tal como foi contada e não oferecer novas perspectivas, esquecendo-se das lutas de baixo (da história dos subalternos) e de que as fontes escritas antigas são sempre de membros de alguma elite que está para além do mito da perfeita democracia ateniense.

Na primeira parte do trabalho será mandatório ressaltar o aspecto político que contorna o momento histórico da acusação, para tentar entender por qual motivo o processo aconteceu em 399 e não vinte anos antes, quando a calúnia dos primeiros acusadores estava no auge (*Apo.* 19a). Assim, sabendo que o período histórico do julgamento tolhia acusações diretas de envolvimento com os Trinta Tiranos, poderíamos identificar que a religiosidade de Sócrates estaria dentro da variação individual que poderia ter um ateniense, sendo necessário algum motivo extra para condená-lo. Independentemente do quão excêntrica fosse a religiosidade desse *átopos* aos olhos dos seus contemporâneos algo mais aconteceu e começaremos por essa questão.

Logo após, será desenvolvido o aspecto maior que circunda o conceito de *sophía* no mundo grego, mas principalmente no *corpus platonicum*. Essa segunda parte tratará das diversas formas pelas quais a sabedoria era compreendida, de sua origem estritamente técnica até ao avanço de uma racionalidade puramente abstrata. Para tomar essa perspectiva de águia, diversos gêneros de escrita e autores serão consultados para exemplificar a *polissemia* subjacente a este conceito. Haverá também a comparação entre palavras com aspecto semântico parecido, para poder exhibir a interseção de sentidos que nos soariam estranhos em um primeiro momento. A questão da *xenia* e do *agôn* serão abordadas para discutir como Sócrates se encaixava em um panorama maior por onde a *sophía* vinha se locomovendo. A sabedoria humana dele também será alvo de reflexão, pois a questão paradoxal da *anthrōpínē sophía* (*Apo.* 20d) era restritiva: Sócrates, por reconhecer os limites de seu conhecimento, passou a examinar seus concidadãos, a partir de sua interpretação do Oráculo, fato este que lhe deu, ironicamente, uma fama de sábio e acabou por custar a sua própria vida.

Por último iremos levar a sério a missão de Apolo e tentar compreender os aspectos pouco estudados do pensamento mágico encontrado ao redor da figura de Sócrates, personagem este possuidor de algumas características difusas que uma visão antropológica classificaria como oriundas do xamanismo. Esta é uma prática de envolvimento com um mundo espiritualizado por meio de estados alterados de consciência, tal como vemos Sócrates no *Banquete* 220c¹ sendo descrito como alguém capaz de ter um autocontrole surpreendente a ponto de ficar 24 horas em pé, totalmente parado e concentrado em uma reflexão, ou seja: em um tipo de transe. Dessas experiências incomuns, possivelmente, uma sabedoria peculiar poderia surgir, mas que jamais seria aceita como verdade revelada, pois seria trabalhada pela dialética e pela razão. É dessa forma que vemos Sócrates falando de coisas impossíveis de serem verificadas por completo, como quando o *lógos* não era mais capaz de descrever com precisão e seria necessário o uso de imagens, como as narrativas, para formular uma escatologia (um relato do mundo oculto do pós-morte) tal qual aparece em diversos momentos nos diálogos. Nessa parte da dissertação também será abordada a questão peculiar do *xamanismo grego*, pois não há uma figura específica do xamã na Hélade, isto é, não é uma função social reconhecida, porém isso não impede que um olhar antropológico constate características dessa prática dispersas nos personagens do mundo grego.

¹ O relato de Alcibiades (*Banq.* 220c) diz: “συννοήσας γὰρ αὐτόθι ἔωθέν τι εἰστήκει σκοπῶν, καὶ ἐπειδὴ οὐ προυχώρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἰστήκει ζιτῶν”, na tradução de José Souza em PLATÃO (2016): “Concentrado numa reflexão, logo se detivera desde a madrugada a examinar uma ideia, e como esta não lhe vinha, sem se aborrecer ele se conservará de pé, a procurá-la”.

Por uma questão de escolha pessoal, não pretendo fazer uma análise da estrutura formal da *Apologia* escrita por Platão. Porém, para não omitir essa discussão, afirmo que concordo com a perspectiva geral dos trabalhos que destacam a influência da retórica de Górgias na *Apologia de Palamedes*² e que o modo como Sócrates expressa sua defesa no texto platônico reflete a estrutura e alguns clichês da oratória³ do século IV, chegando ao ponto de afirmarem que o “Sócrates de Platão estava entre os maiores oradores atenienses” (WALLACE, 2013, p. 101)⁴. Também é possível detectar a influência da comédia aristofânica⁵ na composição da *Apologia*, mas não vejo alguns usos dessa comparação com bons olhos, pois tendem a desprezar os aspectos históricos por uma via mais formalista e a projetar o tom jocoso do deboche da academia contemporânea na filosofia platônica. Creio que Platão, ao longo de toda sua obra, não se inibe de empregar as melhores armas na guerra do discurso, como um bom cavalheiro e filósofo, constituindo assim um modo de disputar o *agôn* tão característico da competitividade e rivalidade de seu tempo histórico e que atravessa as mais variadas áreas. Como Platão é um homem de seu tempo e aberto a referências alheias, essas características mostram sua destreza em tratar com riqueza o padrão cultural de sua época em prol de seus próprios objetivos. No fundo, essa questão trata-se da oposição entre a análise da forma e a do conteúdo, da qual prefiro me focar neste último, mas reitero que não desprezo e ainda reconheço a influência formal da retórica sofística, da oratória e da comédia não só na *Apologia*, como em toda obra de Platão.

Devido à polêmica *questão socrática*, sobre o quanto de um possível Sócrates histórico poderíamos remontar a partir dos textos de seus contemporâneos, uma vez que ele mesmo não nos legou nenhum escrito, sinto-me obrigado a me esquivar dessa discussão e assumir neste trabalho, *grosso modo*, um Sócrates que é mais um dos personagens oriundos de uma ficção criada por Platão. De fato ele é o personagem principal da maioria dos diálogos

² Uma tradução da *Defesa de Palamedes* encontra-se em CAVALCANTE (2016) e uma análise comparativa entre esse texto e a *Apologia* de Platão foi publicada recentemente por MYARA (2019), mas é feita também em FEAVER et al., 1981.

³ John Burnet (1979) em seu comentário à *Apologia* indica que o *prooimion* (proêmio ou exórdio) está entre 17a1 e 18a6 e exibe alguns clichês encontrados em vários oradores: negar ser hábil no falar, afirmar que irá dizer a verdade e que não está familiarizado com as cortes legais, bem como reclamar do tumulto da multidão (Ibid., p. 146); mas o comentarista vai além ao afirmar que esse proêmio faz uma paródia dos oradores e exibe a ironia socrática, uma vez que ele conheceria a retórica dos tribunais (Ibid., p. 147). A *próthesis* estaria entre 18a7 e 19a7 (Ibid., p. 153), indicando a proposição a ser desenvolvida ao longo do *tractatio*, isto é, o tratamento da acusação em questão. O epílogo, ou *peroratio*, está entre 34b6 e 35d8, mas destoaria do mais usual, pois Sócrates evitou apelar emocionalmente aos jurados por sua misericórdia (Ibid., p. 224). Para uma análise com mais detalhes sobre a estrutura (e a inversão) retórica da *Apologia*, veja FEAVER et al., 1981.

⁴ Todas as citações feitas nesse trabalho que não se encontram originalmente em português na bibliografia são traduções minhas.

⁵ Um estudo que relaciona *As Nuvens* e a *Apologia* foi feito por COTTONE (2018) que ainda aborda a influência retórica presente na *próthesis* da *Apologia* quando Sócrates se refere à calúnia de seus antigos acusadores, ou seja, sua caricatura na comédia feita por Aristófanes (Ibid., p. 20); além de indicar que “o relato da missão délfica de Sócrates constitui a resposta platônica à representação cômica do filósofo” (Ibid., p. 26). Somando a isso, GAVRAY (2007, p. 137) aponta que a intenção de Platão é distanciar sua filosofia da sofística, oposição esta que a comédia tende a unificar; assim, a *Apologia* não serviria a fins históricos de recuperação da imagem de Sócrates, mas ao interesse de demarcar a singularidade da filosofia platônica.

platônicos, mas ainda assim é constituído para servir às necessidades dramáticas e retóricas do autor. Não ensejo, portanto, reconstruir uma filosofia socrática originária, nem acolher uma evolução pela qual gradativamente Platão se distanciaria das opiniões de seu mestre. Logo, o foco aqui é discutir Platão a partir de uma perspectiva unitarista, pela qual o *corpus platonicum* (e aí incluo os diálogos considerados dúbios e espúrios) não apresentaria oposições tão drásticas, mas reconhecendo que existem contradições e descontinuidades entre os diálogos e às vezes até mesmo intratextuais. Além disso, não vejo como fechar os olhos ao Sócrates presente em outros autores, como Xenofonte ou Aristófanos, pois isso nos permite contrastar o personagem platônico com as outras máscaras dramáticas que lhe colocaram. Dessa forma, reitero que o objetivo não é uma procura pelo real Sócrates histórico, mas apenas uma forma de lidar com as ambiguidades dessa questão, permitindo explorar ângulos distintos, porém ainda mantendo-se firmado na obra de Platão.

No entanto, devemos lembrar que mesmo se assumirmos Sócrates como um personagem de um drama, não seria algo tão alheio ao mundo histórico e factual, pois no máximo podemos falar de uma *ficção histórica* de autores como Platão ou Xenofonte, sem poder jamais desprezar qualquer influência que possa ser encontrada nos textos e que conteria traços característicos do homem que existiu de fato. Afinal, mesmo na caricatura de Aristófanos precisamos ver algo real, pois sem isso não haveria identificação. Um paralelo interessante seria pensar na crítica literária de autores, como Machado de Assis ou Jorge Amado, que criaram personagens realmente ficcionais e que mesmo sem estarem fazendo ficção a partir da biografia de pessoas reais ainda é possível identificar características da cultura, dos modos de vida e das relações sociais de então. desprezar qualquer traço histórico do Sócrates presente em um autor como Platão é minimizar o texto que nos foi legado, mesmo que jamais seja possível reconstituir com precisão o homem por trás desse enigma.

1. O INVISÍVEL NO PROCESSO LEGAL D'APOLOGIA

1.1 A DANÇA DA CORTE

Nesta parte do trabalho irei repassar alguns aspectos jurídicos embasados em dados históricos para melhor compreender o perfil do corpo de jurados com o qual Sócrates interagiu, pois mesmo que se encare esse Sócrates como um personagem fictício de Platão, o júri ainda se faz presente nem que seja na solicitação para não tumultuarem (o “*mè thorybeîn*” pedido várias vezes na *Apologia* e que pode se referir tanto a vaias quanto a aplausos), e principalmente porque a reprimenda votada por eles não foi uma ficção e muito menos um teatro encenado com toques de comédia. Podemos até questionar o quanto essa condenação de Sócrates foi injusta ou se a acusação foi ou não causada pelos motivos alegados, mas não podemos deixar de reconhecer que os trâmites formais do processo na corte ocorreram como o esperado, tal qual uma dança bem ritmada entre o acusado e o denunciante.

Em Atenas havia dois tipos de processos: o privado, *dikē*, onde um indivíduo acusa o outro em função de questões pessoais e um outro, o público, *graphē*, onde se acusava alguém por um crime que lesaria a cidade inteira. Essa distinção aparece em *Eutífron* 2a quando este personagem que dá nome ao diálogo se mostra surpreso em saber que Sócrates estava sendo processado por uma *graphē*. Como aponta Mogens Hansen (1983, p. 319), a *graphē* era usada em sentido estrito como processo público e *dikē* poderia ser usada em um sentido geral para qualquer categoria de processo ou, então, com um sentido estrito de processo privado. Sendo mais preciso ainda, Sócrates está sendo processado por Meleto por uma *graphē⁶ asebeías*, um processo público por motivos de impiedade que fere a cidade como um todo.

Como explica Colaiaco (2001, p. 15-16), um processo desse tipo recaía no domínio do arconte-rei, o magistrado responsável por denúncias relativas à religião de estado⁷. Ao receber a acusação, ele promovia uma reunião com o denunciante e o acusado para formalizar uma queixa que seria anunciada publicamente no pórtico real. Após isso era marcada uma reunião para a *anákrisis*, um procedimento inicial, uma espécie de oitiva, que tinha como “única função determinar a admissibilidade de um caso” (DORJAHN, 1941, p. 185). Esse último procedimento tratava-se, enfim, de uma validação do que foi denunciado e que poderia contar

⁶ Ao longo deste trabalho ocorrerão pequenas variações na acentuação de algumas palavras gregas com relação ao acento agudo ou grave, isso se deve à regra que determina que se use “o acento grave toda vez que uma palavra que recebia acento agudo na última sílaba for seguida por uma palavra não enclítica” (RAGON, 2011, p. 22), isto é, não é seguida por palavras que “apoiam-se na palavra anterior e não levam acento” (Ibid., p. 25).

⁷ Corroborado por DYER, 1888, p.51.

com o interrogatório das partes envolvidas (COLAIACO 2001, p. 16), mas que não desvelaria a estratégia de defesa para o acusador e vice-versa (DORJAHN, 1941). Após esse procedimento, onde ambas as partes confirmam suas posições por juramento⁸, e tendo o arconte-rei acatado a denúncia, marcava-se finalmente a data e o local⁹ do julgamento.

Os julgamentos formavam uma premissa básica da democracia ateniense, pois essa participação política era aberta a todos os cidadãos. A forma de se contribuir politicamente para a cidade e que mais agregava pessoas era a de se voluntariar para participar das assembleias populares. Esse procedimento, no século V, começava com a escolha dos jurados, onde, resumidamente, seguindo o explicado por Louis Dyer (1888, p. 49-50), a cada ano eram sorteados seis mil cidadãos com mais de trinta anos em Atenas, sendo seiscentos de cada uma das dez tribos. Cada um dos sorteados se tornaria um jurado, um dos seis mil *dikastai*, mas mil ficavam como reservas e cinco mil eram de fato empregados nos julgamentos¹⁰, divididos em dez cortes (as *dikastéria*) com quinhentos jurados em cada uma (podendo adicionar um votante extra para evitar empate). Além desse processo na escolha das pessoas que comporiam o júri, no dia de julgamento havia um sorteio para encaminhar cada *dikastérion* para uma corte diferente e cada um dos jurados recebia uma ficha¹¹ que garantia a entrada dele na corte apropriada¹².

Todos esses passos descritos acima eram uma tentativa de evitar a formação de um corpo de jurados enviesado que fizesse a base democrática sair do ritmo. Afinal, esse processo

⁸ A partir do verbete na *Suda* (delta, 1235) podemos verificar uma pequena diferença de significado entre *diōmosía* e *antōmosía*: o primeiro termo se refere ao juramento que tanto o denunciante quanto o acusado faziam, enquanto o segundo se referia ao juramento do acusado se reivindicando inocente (DYER, 1888, p. 51).

⁹ É tido como algo lógico que a corte onde esse julgamento teria sido executado seria a *Hēliaia*, por esta ser a que julgava crimes de impiedade, como, por exemplo, no comentário de Luc Brisson (PLATÃO, 1997, p. 14). No entanto, MILLETT (2005, p. 43) afirma outra localização, uma corte no norte da Ágora que teria funcionado ao ar livre, próximo a Stoa de Zeus e à subida para o Templo de Hefesto, contando com uma estrutura de quatro ou cinco bancos de pedra suficientemente grandes para caberem as cinco centenas de jurados. Entretanto, o próprio comentador afirma que “é impossível ter certeza” (Ibid., p. 42), pois “a topografia antiga nunca é simples” (Ibid., p. 55). Além disso, sua principal fonte é o trabalho do arqueólogo BOEGEHOLD (1995, p. 95), que em um pequeno verbete sobre estes bancos não os relaciona com o julgamento de Sócrates, apenas atesta a capacidade de mais ou menos 500 lugares para um júri e espaço suficiente para os oradores se articularem. Apesar de ser uma evidência fraca, é interessante aventar a conclusão dele, pois também não há garantia de que o julgamento de Sócrates tenha sido de fato na Hēliaia, uma vez que não há provas disso. Trata-se apenas de uma asserção feita e repassada pela tradição, baseando-se na inferência de que o arconte-rei era o responsável pelas denúncias ligadas à religião e que a corte de Hēliaia era a que julgava os casos de impiedade, mas não se tem a menor pista de qual corte de fato ocorreu o julgamento de Sócrates, como atesta o arqueólogo THOMPSON (1972, p. 88). Assim, há uma dedução feita entre as duas coisas, mas nada é provado, uma vez que poucos registros de julgamentos em Atenas sobrevieram (BOEGEHOLD, 1995, p. 7). Contra MILLETT há o trabalho de VANDERPOOL (1980, p. 19) que afirma ter descoberto o local da prisão onde Sócrates teria permanecido seus últimos dias, fazendo uma comparação entre os achados arqueológicos e o *Fédon* 59d, onde há a descrição não só do local onde seria a prisão, mas também informando que ela era próxima do lugar de julgamento, situando a prisão ao sul da Ágora (Ibid., p. 18) e, portanto, não tão próxima do local dos bancos.

¹⁰ Alguns comentadores não apontam essa reserva de mil jurados e consideram dez cortes de seiscentos sobrando cem, ou mesmo doze cortes de quinhentos (MACDOWELL, 1986, p. 37-38).

¹¹ Trata-se da *baktéria*, uma espécie de crachá do jurado, DYER, 1888, p. 50 e Aristóteles, *Constituição dos Atenienses* 65-2. Não se deve confundir esse objeto com as *pinákia* utilizadas pelo sistema novo de seleção de jurados, implementado após o século IV (MACDOWELL, 1986, p. 39).

¹² MILLER et al., 2010, p. 6.

por sorteio supostamente deveria diminuir a chance de corrupção, uma vez que o acaso seria o responsável por escolher as pessoas que julgariam e estas iriam para o tribunal abertas a ouvir as duas partes e decidir a solução justa de acordo com as leis – isso se respeitassem à risca a dança da corte, claro. Visto que essa proibição não era só em hipótese, mas por um juramento religioso obrigatório (conhecido como o Juramento dos Heliastas)¹³, ao menos em tese, não caberia ao jurado decidir por seu próprio gosto, obrigando-os a “votar para condenar uma pessoa que infringiu a lei e absolver uma pessoa que a tenha obedecido” (MACDOWELL, 1986, p. 44); além de se comprometerem em não receber subornos. Há um reflexo desse juramento em Platão quando o Estrangeiro, em *Político* 305b, faz a definição do *dikastês* justo como aquele que decide:

o que foi considerado como justo ou injusto e mostrando como virtude muito própria que nem o medo nem a piedade nem os presentes [*dórōn*], ou o reflexo do ódio ou da amizade influem nele no sentido de julgar as alegações das partes em conflito contrariamente à ordem estabelecida pelo legislador (PLATÃO, 1980, p. 172)¹⁴.

Precisamos notar que esse eco do Juramento dos Heliastas em Platão removeu não só toda a conotação negativa de deuses punindo os injustos como qualquer manifestação religiosa; talvez porque os próprios jurados não mais estivessem cumprindo o que prometiam, mesmo com a promessa de vinganças divinas. No entanto, como um bom leitor do espírito de seu tempo, Platão faz um diagnóstico, em *Leis* 701b, da teocracia, a sociedade que demonstra sintomas da perda de um convívio harmonioso e onde a liberdade desmedida leva os cidadãos a desrespeitarem qualquer juramento (*hórkos*). Porém, já havia na Grécia até um epíteto de Zeus específico à sua faceta como guardião dos juramentos: Zeus Hórkos. Portanto, desrespeitar um juramento é uma falta grave de religiosidade, caindo nos casos de impiedade que Platão descreve no livro X das *Leis* e essa dimensão religiosa precisa ser destacada, uma vez que em nosso tempo o perjúrio no máximo levaria a poucos anos de cadeia, sem nenhum deus querendo se vingar pela quebra do juramento. Ao que tudo indica, em Atenas, já tinha se tornado recorrente não cumprir o que se prometia e, não por acaso, *tôi lógōi, tōi érgōi* se tornou uma expressão comum em grego antigo para opor o que se diz e o que se faz.

¹³ O ‘Juramento dos Heliastas’ aparece em Demóstenes *Contra Timócrates* 24.149 e mostra o jurado invocando a sua própria destruição por Zeus, Poseidon e Deméter caso ele não seguisse as instruções do juramento que definiam que ele não poderia, por exemplo, votar contra a democracia ou receber suborno e que deveria ser imparcial ao ouvir tanto o réu quanto o acusador e votar estritamente quanto ao tema da acusação. GLOTZ (1929, p. 239) afirma que, apesar de ser do séc. IV, essa formalidade solene seria usual há muito tempo.

¹⁴ Tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (1980b), original em grego: “ἐκεῖνα σκοποῦσα τὰ τε δίκαια ταχθέντ’ εἶναι καὶ ἄδικοι, τὴν αὐτῆς ἰδίαν ἀρετὴν παρεχομένη τοῦ μήθ’ ὑπὸ τινῶν δώρων μήθ’ ὑπὸ φόβων μήτε οἴκτων μήθ’ ὑπὸ τινος ἄλλης ἔχθρας μηδὲ φιλίας ἡττηθεῖσα παρὰ τὴν τοῦ νομοθέτου τάξιν ἐθέλειν ἂν τὰλλήλων ἐγκλήματα διαρεῖν”.

1.1.1 O dote após a dança

Entre a lei e a prática há uma grande distância e para além do juízo pessoal de cada jurado, sabemos que a prática de suborno era “um problema sério na vida pública ateniense” (MACDOWELL, 1986, p. 172). Além disso, a literatura grega é repleta de referências a propinas, mas ainda assim não existe uma grande leva de estudos sobre o assunto¹⁵, tratando-se de uma temática pouco analisada, mesmo havendo casos até dentro do Oráculo de Delfos, por meio do suborno à Pítia¹⁶. Se confiarmos nas fontes, uma vez que é difícil diferenciar quais casos são verídicos e quais foram meras suposições, teremos a impressão de que os gregos não se incomodavam tanto com o suborno, mas sabemos que havia até uma lei com pena de morte¹⁷ para quem oferecesse ou aceitasse propina (TAYLOR, 2001a, p. 156), mas se ela era de fato muito aplicada ou não, nada sabemos. De acordo com HARVEY (1985, p. 81 et seq.), o suborno na política ateniense era conhecido principalmente como *dōrodokía*, o ato de receber um agrado, uma vez que pela mesma palavra, *dōron*, é significado tanto um presente amigável quanto um suborno. Mas isso nem é um eufemismo, pois há os dois sentidos na palavra grega.

Essa relação que se reflete no significado dubio de *dōron* se origina em algo muito mais complexo e enraizado na cultura grega: as relações de reciprocidade através de banquetes difundidas ao menos desde a época micênica¹⁸. Do ponto de vista antropológico¹⁹, o banquete é um ritual de comensalidade onde, para além de uma reposição das energias necessárias ao corpo, se fortifica o elã político através da reafirmação de status e fortalecimento das uniões, principalmente nas relações de hospitalidade com estrangeiros, a *xenia*. Os banquetes foram importantes para a “formação de vínculos políticos e econômicos pelas elites em ascensão durante a era formativa da sociedade Micênica” (WRIGHT, 2014, p.

¹⁵ HARVEY, 1985, p. 76.

¹⁶ HARVEY (1985, p. 79, nota 10) aponta quatro registros de práticas de suborno à resposta oracular por meio da Pítia: I) Heródoto, *Histórias* 5.63.1, 5.66.1, 5.91.2; 6.123.2; II) Heródoto, *Histórias* 6.66.2; III) Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 5.16.2- 3; IV) Plutarco, *Vida de Nícias* 13.5- 6. Harvey está se baseando no trabalho de Robert Parker (1985, p. 324-5), onde este afirma que “a maior parte dos gregos acreditava que [...] a Pítia ocasionalmente cedia a ‘persuasões’ impróprias, seja por palavras, seja por ouro” (PARKER, 1985, p. 324). Veja em GIEBEL (2013, p. 53-64), uma leitura que contextualiza alguns vaticínios do Oráculo com relação às manipulações de interesse político e econômico; como também a história da suspeita que a Pítia teria sancionado a prática de suborno ao, supostamente, compactuar com o rei da Macedônia Filipe II e emitir um oráculo sugerindo lutar com a prata (Ibid., p. 95-96).

¹⁷ Platão em *Leis* 955d concorda com a pena de morte para quem pratica suborno.

¹⁸ A influência micênica nos banquetes gregos é o ponto de discussão do livro *The Mycenaean Feast* e aparece até mesmo em palavras que nomeiam os utensílios de banquete e são muito próximas entre o grego antigo e o micênico, como por exemplo, dois nomes achados em tabuinhas micênicas (registrados com a escrita silábica da Linear-B), po-ro-ko-wo e ku-pe-ra correspondem a palavras gregas usadas por Homero *prókhoos* para um jarro para verter água e *kýpellon* para um tipo de copo (WRIGHT, 2014, p. 198).

¹⁹ É impossível não perceber o quanto isso se aproxima da relação entre dom e contra-dom que Marcel Mauss aborda no texto “Ensaio sobre a dádiva”; a partir de HARVEY, 1985, p. 105.

34) e desde então ajudaram a criar um caráter social compartilhado, moldando-se assim as interações entre as diferentes culturas dentro do mundo helênico através da troca de presentes. Alinhado a isso está a hipótese de HARVEY (1985, p. 105) de que a educação grega por meio dos poemas de Homero desde a pequena infância os fez mais flexíveis a aceitar esses presentes, *dôra*, que aparecem tanto como suborno na oratória do século IV quanto como presentes em rituais de *xenia* já descritos em Homero e com evidências de acontecerem desde a época de formação dos micênicos. Mas a facilidade de se aceitar ‘presentes’ não se trata apenas de um ideário poético, há também questões materiais muito mais determinantes:

Políticos gregos não recebiam salários. Eles poderiam receber pagamento estatal (*misthós*) se tivessem cargo ou fossem membros da Boulé [...] Mas aqueles que se dedicavam em tempo integral à política não realizavam magistraturas todos os anos [...] e o *misthós* nunca foi muito generoso [...] e depois de 411 os magistrados provavelmente não recebiam. É por isso que era necessário ter boa situação financeira se se quisesse ter um papel importante e contínuo na vida pública (HARVEY, 1985, p. 103).

Sabemos, então, que o pagamento da *misthophoría*, instituída a partir de Péricles e tendo o valor aumentado para três óbolos com Cléon²⁰, era um valor palatável a uma parcela da população, mas não uma remuneração suficientemente grande a ponto de garantir a obtenção de riqueza. Contudo, cabe observar aqui que a visão de Platão é contrária a esse pagamento, o *misthós*, como exposto através de Sócrates em *Górgias* 515e: “Péricles tornou os Atenienses preguiçosos, cobardes, tagarelas e ávidos de dinheiro, ao estabelecer pela primeira vez uma remuneração [*misthophoría*] para alguns serviços oficiais”²¹. Considero isso uma indicação do alinhamento aristocrático no pensamento platônico, uma vez que sem pagamento haveria uma predisposição à recepção de subornos e isto é condenado por Platão em *Leis* 955c-d com a pena de morte. Requisitando assim riqueza própria como a única solução entre não receber subornos e ao mesmo tempo praticar a política sem o pagamento da cidade²². Enfim, dado esses dois contextos, a influência dos costumes nas regras de hospitalidade e a carência de uma boa remuneração, se torna fácil perceber por qual motivo é

²⁰ DYER, 1888, p. 50 e BOEGEHOLD, 1972, p. 29.

²¹ Tradução de Manuel Pulquério em PLATÃO (1997), original em grego: “Περικλέα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργοὺς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα”.

²² O diálogo *As Leis* é onde encontramos a informação mais detalhada por Platão sobre como funcionaria, em termos práticos, sua cidade almejada. Não há cargos públicos pagos por *misthophoría*, pois na fundação da Magnésia, houve a distribuição de terras por onde todos poderiam tirar seu sustento, além de ter uma lei que proibiria qualquer cidadão de ter ouro ou prata, com exceção dos artesãos e de quem precisava de moedas para pagar estrangeiros (742a). Os cidadãos que ocupam magistratura são escolhidos entre os mais ricos (760a), na tentativa de evitar qualquer interesse na usurpação do erário público. Somente escravos e imigrantes receberiam pagamentos (742a), ocupando-se basicamente como artesãos e comerciantes, mas também participando de um coro que atendia funerais (800d-e), ou como professores estrangeiros de guerra e música (804c-d).

tão comum termos referências ao suborno na vida pública ateniense, sugerindo a impressão de que enquanto não criasse ônus à cidade ele poderia acontecer²³.

Estou dando ênfase em falar ‘suborno’ para evitar usar a palavra ‘corrupção’ por este motivo: o verbo usado para registrar a denúncia de que Sócrates estaria corrompendo os mais jovens é o *diaphtheirein*²⁴, que também era utilizado em contexto político com o sentido de ser corrompido por receber subornos. Aos ouvidos gregos frases com esse verbo teriam os dois sentidos e em determinadas ocasiões grandes oradores poderiam usá-lo para fazer suas insinuações. Uma possível indireta desse tipo está *Apo.* 24b-26b, onde em um primeiro plano Sócrates está inquirindo Meleto para saber quem faria os jovens melhores, uma vez que este o está acusando de corrompê-los (*diaphtheirein*) e por isso deveria saber quem é capaz de melhorá-los se realmente cuidasse desse assunto a sério. De todas as ocorrências desse verbo na *Apologia*, mais da metade estão neste pequeno trecho²⁵. Sugiro, então, a hipótese de que a repetição do mesmo verbo com mais de um sentido em um contexto com um lastro histórico²⁶ relacionado levaria alguns contemporâneos a perceber uma certa ambiguidade sendo insinuada. Essa repetição teria um efeito próximo de uma anáfora²⁷, pois, dada a polissemia do verbo, estimularia a interpretação de outros sentidos, subentendo *diaphtheirein* não só no primeiro plano da corrupção moral que Meleto acusa, mas também poderia estar insinuando o sentido de corrupção política presente no verbo, dando a entender que “os homens são desviados, seduzidos, pela persuasão e por presentes”²⁸. Mais uma coincidência é que em seu estudo Harvey (1985, p. 109) informa que *aiskhrós* é um adjetivo condenatório frequentemente utilizado quando se denuncia o suborno. E, sim, também aparece neste trecho em *Apo.* 24d8.

Infelizmente não temos como saber como isso de fato soou a um contemporâneo de Sócrates e se essa hipótese de insinuar o suborno teria ou não sido compreendida no julgamento. Mas também precisamos levar em conta que Sócrates não usou o modo habitual e respeitoso de se referir aos jurados até o fim da *Apologia*. Nas duas primeiras partes, enquanto falava ao corpo inteiro de jurados, Sócrates usou várias vezes *ô ándres Athēnaíoi* ou

²³ O princípio de Hipérides é tardio, mas ilustra bem a questão: “Foi ou não do interesse do estado?”, HARVEY, 1985, p. 81.

²⁴ Harvey (1985, p. 82) divide em quatro grupos o vocabulário grego para corrupção (prática de receber subornos), sendo a terceira classe relativa ao verbo *diaphtheirein*. Esse mesmo verbo tem o sentido de destruir, mas no sentido moral significa corromper e por isso é utilizado no contexto do processo de Sócrates, quando este reporta a acusação de corromper os jovens em vários momentos, como em *Eutifron* 2a, 3a, 5b e *Apologia* 23d, 24b, 24c, 24d.

²⁵ São 21 ocorrências de *diaphtheirein* na *Apologia*, sendo treze neste trecho analisado: 24b9, 24c4, 24d5, 25a6, 25a10, 25b2, 25b4, 25b8, 25d5, 25e6, 26a2, 26b3 e 26b6.

²⁶ As circunstâncias disso serão explicitadas mais à frente, ao desvendar a referência a Anito como general em Pilos.

²⁷ Falo em efeito próximo à anáfora, pois tecnicamente não é uma. Essa figura de linguagem é caracterizada pela repetição de termos no início das frases com a intenção de reforçar o sentido.

²⁸ Harvey (1985, p. 86) sugere esse significado para *diaphtheirein* quando alude à corrupção por suborno.

simplesmente *ô ándres*²⁹, um vocativo genérico para um movimento tácito de não os reconhecer como dignos do cargo. Mas nem todos os jurados são corrompidos, pois, na terceira parte³⁰, Sócrates usa *ô ándres dikastai*³¹ para se referir àqueles jurados que não o condenaram e deixando claro que estes são os únicos que podiam ser chamados verdadeiramente de *dikastai*, por terem agido de maneira justa neste julgamento. Sócrates retorna, segundo NAGY (2013, p. 612) e baseado em *Apo.* 41a, o sentido originário de *dikastés*, pois isso se relacionava ao mundo heroico do passado quando se referenciava os homens de justiça que julgavam cada um que passava pelo Hades no pós-morte, como os semideuses Minos e Radamante. Assim, o julgamento que o condena à morte é alçado ao pensamento mítico-religioso do seu tempo e a comparação inferioriza seus jurados, pois estes não teriam agido com justiça enquanto que, “como um homem de justiça, Sócrates até merece se tornar um herói” (NAGY, 2013, p. 612).

1.2 O NÚMERO TRINTA

O processo de Sócrates não tinha uma pena estipulada, era um *timētòs agón*, que ao pé da letra significaria algo como ‘conduzindo avaliação’. Isso se deve ao fato de que não havia uma pena estipulada para o crime pelo qual ele foi processado, justificando a segunda parte da *Apologia*. Em um processo desse tipo, se o acusado não fosse condenado, ele já estaria liberado em seguida, mas, se houvesse a condenação, haveria uma segunda sessão do julgamento (BOEGEHOLD, 1972, p. 28), para executar uma *timēsis*, onde o acusador definiria uma pena, *timēma*, e o acusado, então, faria a sugestão de uma pena alternativa, a *antitimēma*. Após a fala das duas partes, os jurados votariam³² mais uma vez para decidir a pena.

Como Meleto pediu a pena de morte, o esperado era Sócrates solicitar o exílio ou pagamento de multa, além de bajular e utilizar todos os recursos dramáticos de uma persuasão emocional, tal qual era comum nos julgamentos atenienses, como por exemplo, trazer os

²⁹ Meleto, em 26d4, usou “*ô ándres dikastai*”, como era o habitual.

³⁰ Essa terceira parte não faz parte do rito habitual de julgamento e podemos compreendê-la como uma conversa informal entre os jurados que quiseram ouvir Sócrates enquanto ele não era levado para a prisão.

³¹ O uso de “*ô ándres dikastai*” aparece em *Apo.* 40a2, 40e7, 41b8, 41c8.

³² BOEGEHOLD (1972, p. 29) mostra uma diferença: na primeira votação o jurado tinha que colocar seu voto em uma das duas ânforas cobertas por um aparato, ou seja, secretamente, enquanto na segunda votação ele tinha que riscar um traço curto ou longo em uma tábua de madeira, não especificando se era uma votação secreta ou não.

filhos pequenos para chorarem e causar comiseração no júri. Tecnicamente, não há uma terceira parte do julgamento³³ e ele teria se encerrado após essa segunda votação, logo, a parte final da Apologia é possível corresponder apenas a uma conversa informal com os que se detiveram diante de Sócrates para ouvi-lo (considerando, é claro, alguma precisão histórica no relato platônico).

Após algumas alternativas, a contra pena final oferecida por Sócrates foi o pagamento de uma multa de trinta minas. Pode até ser que seja mera coincidência, mas esse valor pode indicar uma construção argumentativa planejada para atacar um certo corruptor presente no julgamento. O primeiro indicativo disso é que trinta minas corresponderiam à mesma soma do décuplo do pagamento diário de seis mil jurados, pois se cada mina equivalia a mil dracmas e cada dracma valia seis óbolos, temos que o valor de três óbolos de cada jurado ao ser multiplicado por dez, corresponderia, no grupo inteiro de seis mil, justamente às trinta minas oferecidas por Sócrates com a ajuda de seus amigos³⁴. Assim, teríamos uma possível correlação entre o número trinta e o dez, que será discutida mais à frente. Estaria Platão indicando, então, a possibilidade de se comprar um corpo inteiro de jurados? É claro que isso pode ser apenas uma coincidência, mesmo para um autor que aprecia a proporção matemática, e essa inferência se tratar apenas de uma falácia de *non sequitur*, afinal trinta é também a idade mínima para um cidadão se voluntariar ao sorteio para ser jurado e mais relações pouco profícuas poderiam ser feitas de maneira casuística.

Contudo, como aponta STONE (2018, p. 66), trinta é um número muito simbólico para a ocasião, pois pode se referir ao contexto dos Trinta Tiranos³⁵ (explicitado em *Apo.* 32c). Ou seja, o valor da multa poderia estar remetendo às consequências do envolvimento de Sócrates com membros dessa oligarquia que tomou o poder contra os democratas, ao mesmo tempo em que sabemos que seu acusador Anito era reconhecido como um democrata³⁶. STONE (2018, p. 67) ainda faz a correlação que esse número corresponde à diferença de

³³ Boegehold, 1972, p. 36 e o comentário de Luc Brisson (PLATÃO, 1997, p. 16).

³⁴ Sintetizando: 30 minas = 30.000 dracmas = 180.000 óbolos = 10 x 6.000 jurados ganhando 3 óbolos/dia. O porquê da multiplicação por dez ficará mais claro mais à frente quando falarmos do *dekázein*.

³⁵ Essa terminologia hoje amplamente difundida, os Trinta Tiranos (*triákonta týrannoi*), apareceu pela primeira vez na *Retórica* 1401a de Aristóteles, em uma menção a Polícrates ter afirmado que Trasíbulo depôs trinta tiranos, mas outros autores fazem referência a eles por outros termos, como *týrannein* em *Helênicas* 2.4.1 de Xenofonte, enquanto Platão faz uma elipse ao se referir a eles como *hoi triákonta* em *Apo.* 32c4 e na *Carta VII* utiliza *triákonta árkhontes* (324c6) ou simplesmente *tôn triákontá* (325a6). Contudo, desde o tempo de Diodoro e Plutarco a nomenclatura Trinta Tiranos se tornou o padrão na historiografia (PLANEAUX, 2015).

³⁶ Apesar da fama de democrata por ter se juntado a Trasíbulo, é preciso levar em consideração que Anito apoiou em 404 a facção de Terâmenes, um dos Trinta Tiranos, e ainda protegeu um dos informantes deles (NAILS, 2002, p. 37-38). Esses apoiadores de Terâmenes não eram membros dos Trinta, mas acredita-se que ele tenha indicado dez dos Trinta Tiranos (RHODES, 1985, p. 432). Além disso, não sabemos se Anito teve apoio de Trasíbulo e de outros democratas ao processar Sócrates (BUCK, 1998, p. 90).

votos na primeira votação, a qual condenou Sócrates por justamente trinta votos, como indicado em *Apo.* 36a.

Mas ainda tem mais uma coincidência e que poderia apontar o alvo: Anito, o acusador democrata, já tinha aparecido na cena política por ter sido o *stratēgós* responsável por perder Pilos para Esparta em 409³⁷, causando a cólera dos atenienses e originando um processo que pedia sua pena de morte. Coincidentemente, essa derrota foi marcada justamente por ele não ter utilizado a frota de trinta trirremes que tinha a mão, um contingente expressivo de navios de guerra, mas que ele não aproveitou, alegando mau tempo e terminando depois sendo acusado de traição³⁸.

Se isso tudo é ou não mera coincidência não poderemos ter jamais certeza, mas se tratando de um texto cheio de sutilezas – e armadilhas! – como o de Platão é bem provável que sejam pequenos significantes que apontariam para uma trama mais complexa. Haveria, então, algo mais acontecendo por baixo da primeira camada que está aparente no texto? Somando as referências, teremos a indicação de um possível suborno pelo valor da multa e a remuneração dos jurados, a abertura de uma dúvida sobre a questão política estar influenciando o julgamento pelos Trintas Tiranos, a correlação desse esquema pela diferença de votos responsável pela condenação e, possivelmente, até mesmo a identificação da pessoa responsável por tal tumulto. Pode ser que sejam referências pouco claras para nós, no século XXI, mas possivelmente seriam mais fáceis de serem correlacionadas pelos contemporâneos do autor. De qualquer forma, independentemente da certeza dessas questões aqui lançadas, eis uma hipótese de leitura interessante para tratar o texto, ao menos um eixo de leitura.

³⁷ GOLIGHER (1913, p. 298) discorda dessa afirmação presente na *Constituição dos Atenienses* de Aristóteles, pois o oficial em cargo em Pilos seria Hermon desde 410, mas não duvida da derrota e do processo por traição.

³⁸ Conforme NAILS, 2002, p. 37 e baseado principalmente no relato de Diodoro da Sicília, livro XIII, 64.6. É claro que é um problema usar o número de trinta trirremes proveniente de um historiador tardio como Diodoro, mas provavelmente ele teve alguma fonte que não temos mais acesso, uma vez que também enumera a quantidade de embarcações dos espartanos. Contudo, o comentário crítico da *Constituição dos Atenienses* de Rhodes (1985, p. 344) assume a posição de Diodoro e expande a discussão com relação a problemas das fontes e a datação desse evento (poderia ter acontecido em 410).

1.3 O PERFIL DOS JURADOS

Como aponta Neyde Thelm (1980, p. 38), não é possível quantificar corretamente o número de pessoas que viviam na Atenas Clássica devido à imprecisão das fontes, mas, por estimativa, existia algo em torno de 190 a 315 mil habitantes, sendo que desse total apenas 30 a 45 mil pessoas eram cidadãos, pois a cidadania era restritiva e dependia de ser “homem, livre, nascido em Atenas, ser filho de pai ou mãe ateniense, ser reconhecido pela *phatria* de seu pai, inscrito nos registros cívicos (*dêmos*) e cumprir com as obrigações militares” (Ibid., p. 39). Portanto, mesmo se a democracia direta ateniense permitisse aos cidadãos participar ativamente da política, isso hoje em dia seria considerado um tipo ainda limitado de democracia, pois só englobava na cidadania um número proporcionalmente pequeno de homens e excluía toda a grande parte da população que não se encaixava nesses atributos.

As lutas travadas nos julgamentos eram frequentes nessa forma de democracia, por isso é preciso notar que a participação efetiva da população na política ateniense é ainda mais restrita, pois as assembleias eram formadas a cada ano pela escolha de apenas seis mil pessoas para compor o júri que seria definido por sorteio para participar nas votações. Sendo assim, o contingente total de dicastas escolhidos anualmente corresponderia no máximo a 20% dos cidadãos e pouco mais que 3% dos habitantes totais. Logo, o perfil principal dos jurados não representava um símile dos cidadãos atenienses – e muito menos da população ateniense como um todo:

Para ser um jurado, um homem tinha que ter trinta anos ou mais e ter todos os direitos dos cidadãos. Daqueles que foram voluntários, 6000 eram escolhidos por sorteio para serem os jurados do ano (possivelmente 600 de cada uma das tribos, embora não haja provas disso). Os jurados para os vários tribunais eram escolhidos a partir dessa lista de 6000. Os tribunais não se reuniam todos os dias, e nenhum tribunal se reunia nos dias festivos nem quando a Eclésia se reunia; assim, nem todos os jurados eram necessários todos os dias, e cada um recebia apenas pelo dia que realmente participou de um julgamento. [...] No entanto, dois ou três óbolos por dia não era um valor alto. Uma pessoa fisicamente capaz normalmente poderia ganhar mais por trabalho de outros tipos. [...] Mas o que aconteceu na prática foi que relativamente poucos homens capazes se voluntariaram; muitos dos voluntários eram idosos que não estavam mais aptos para o trabalho comum e não podiam ganhar dinheiro por outros meios. (MACDOWELL, 1986, 34-35).

Logo, podemos ver pelas características históricas que o típico júri seria formado basicamente por dois grandes grupos³⁹: de um lado os homens pouco capacitados, com uma renda muito baixa⁴⁰ a ponto de justificar se voluntariarem a participar das assembleias e, por outro lado, homens idosos que não conseguiriam mais pelo trabalho um orçamento equivalente. Sabemos também que a educação ateniense mais avançada daquela época era feita por sofistas, homens que cobravam altas taxas e ficavam ricos em função de venderem aulas sobre os mais diversos assuntos, mas a educação também acontecia, por um formato mais tradicional, pelo processo erótico de *paidéia* (usualmente entre membros das classes mais altas), onde a instrução era passada do cidadão mais velho ao mais novo. No entanto, salvo a exceção da possível beleza, sociabilidade ou inteligência de um *thés* individual que o fizesse se destacar, o mais provável é que membros dessa classe não tivessem os contatos sociais necessários para frequentarem esses nichos mais elitizados e que no máximo poderiam contar com a instrução familiar, como aquela do aprendizado de uma função artesanal, ou seja, a educação para uma profissão que provavelmente não lhe renderia um grande orçamento capaz de lhe proporcionar a *skholé* necessária à filosofia.

Quanto ao outro grupo, a grande participação de idosos nos tribunais foi motivo para a comédia *As Vespas* de Aristófanes, encenada em 422, fazendo um escárnio a partir do vício em votar de Filoclêon, um idoso que, como define seu escravo Xantias, tem a doença da “paixão pelos tribunais”⁴¹, pois era um *philēliastés* e tinha amor pela Helieia (*As Vespas*, v. 89); sem esconder ao fundo uma crítica a um político real, Cléon, e um ataque às instituições que permitiam processos e condenações injustas⁴². Sobretudo, devemos nos lembrar de que Sócrates vivia rodeado de uma faixa etária mais jovem e não de velhos – não à toa uma das acusações foi justamente a de corromper os jovens. Esses jurados idosos, contemporâneos de Sócrates, teriam sido apenas instruídos em um ofício quando pobres, ou então mais influenciados pela sofística, ou pelo modelo educativo antigo, orientado para a transmissão de valores tradicionais da nobreza e não pela filosofia socrática, ainda recente na cidade.

³⁹ HANSEN (2009, p. 219-223) aponta que, mesmo sendo mais comum os pobres e velhos, é preciso contrapor *As Nuvens* com os discursos dos oradores do séc. IV, onde o corpo de jurados era dividido entre os velhos (capazes de se lembrarem de fatos ocorridos há 20 ou 30 anos) e os jovens, passando a impressão que os mais velhos teriam no máximo cinquenta anos. Este autor é corroborado por WOLPERT et al. (2011, p. xix), ao afirmar que os homens com mais de sessenta anos estariam sobre representados nas cortes, e um bom número de juizes com menos idade teria que estar presente para completar o quadro de jurados (devido à dificuldade de locomoção dos mais idosos e o percentual que ocupavam na população).

⁴⁰ TODD (1990) faz um levantamento das mais diversas e contraditórias opiniões acerca do perfil de classe dos jurados pelo modo pelo qual os oradores se referem a eles; há autores que consideram a maioria pobre e cidadina, mas há os que defendam uma presença importante de ricos. As hipóteses gravitam em torno do conceito de ‘classe média’ do júri, mas não há consenso.

⁴¹ Tradução de Mário Kury (ARISTÓFANES, 2014a).

⁴² Conforme o comentário de Douglas MacDowell em ARISTÓFANES, 1971, p. 2.

Voltando à *Apologia*, temos Sócrates se referindo ao seu público presente no tribunal como se ele fosse o mais velho ali, já perto da morte e experiente, enquanto implicitamente insinua, pelo seu tom, que quem o ouvia seria mais novo. Como nota DORION (2012, p. 425), a menção sobre *As Nuvens* em *Apo.* 18b indicaria que os jurados ali presentes teriam em torno de dez anos na época que a comédia foi encenada⁴³, para poderem ter a idade mínima de trinta anos para votar no julgamento, além de que *Apo.* 33d-34b indicaria que o público ao qual Sócrates se direciona seria composto pelos jovens que o seguiam e suas famílias. Essa informação destoa do júri de idosos da comédia aristofânica e também dos dados históricos comentados mais acima, pois aparentemente, pelo texto da *Apologia*, os ouvintes são mais jovens. A primeira observação que faço é que mesmo sendo os *dikastai* sorteados os únicos que poderiam votar, a própria estrutura física das cortes permitia, e isso de fato acontecia, que houvesse uma plateia de ouvintes e muito provavelmente estiveram ali vários dos jovens que costumeiramente rodeavam Sócrates e que ainda nem teriam chegado à idade necessária para tentarem se tornar jurados. Talvez isso explique Sócrates ter usado “varões atenienses”, pois mais que aos jurados que poderiam o condenar ou absolver naquele processo, ele estaria falando com os juízes da sua reputação, ou seja, toda aquela parte da cidade que se prestou a estar ali presente, seja isso apenas no drama do diálogo, seja como acontecimento real. Outra hipótese é o total desprezo de Sócrates aos idosos presentes, pois é possível que estes tivessem sido considerados casos perdidos por ele, jurados já de cabeça feita, e que não valeriam o tempo da *klepsýdra*. Mas também cabe lembrar que, em *Apo.* 32b-c, Sócrates fala como se os dicastas de seu julgamento também fossem aqueles que estiveram presentes quando ele votou contra a condenação à morte dos comandantes da batalha de Arginusas em 406, mostrando assim não só uma referência ao corpo de jurados na democracia como um coletivo, mas também a possibilidade que outros tão velhos quanto ele, ou ao menos com quase quarenta anos e não mais tão jovens, ali estivessem presentes.

Essas informações acima nos ajudam a entender aspectos sociais dos dicastas, mas é possível também compreender o tipo de personalidade que eles teriam. Isso porque o trauma da condenação de Sócrates é tão intenso que Platão o revive em outros diálogos, dando pequenas pistas sobre o perfil psicológico daqueles que votaram pela morte de seu mestre:

Seus juízes eram como os pobres prisioneiros que vivem em um mundo de sombras (*República*); insensatos como crianças lisonjeadas pelo cozinheiro que os incita contra o médico (*Górgias*); repetidores que tolamente fecham o caminho da verdade e do progresso (*Político*); falsários que dizem coisas indignas sobre os deuses

⁴³ Entre o processo de Sócrates e a encenação em Atenas da comédia *As Nuvens* passam-se duas décadas.

(*Eutífron*) e acusam de impiedade o homem que menos merecia (*Carta VII*); presunçosos ‘sábios’ cheios de indignação e rancor contra quem desvelava o vazio de sua sabedoria (*Apologia*). (RUIZ, 1959, p. 124).

Com essas passagens espalhadas por sua obra, Platão indicaria o perfil mediano de autoconhecimento e pouco apreço à verdade desses que votaram pela condenação. Entretanto, independente do caráter randômico do sorteio, da personalidade do júri e da diferença de idade possível, ao se levar em conta o modo como se realizava a educação grega, podemos ver o perfil mais comum de jurados. Assim, aquela relação que está na *Apologia* 24a, onde Meleto teria trazido os votos de poetas, Lícon⁴⁴ dos oradores e Anito dos artesãos e políticos pode nos soar agora um pouco estranha. Dificilmente haveria, naquele dia, cem poetas e outros cem oradores, correspondentemente a mais ou menos um terço dos votos da condenação trazidos por Meleto e Lícon respectivamente, como dá a entender Sócrates. O mais provável é que tenha havido uma grande parcela de artesãos⁴⁵, ainda mais que o pai de Anito foi originalmente um curtidor, ou seja, um *kheirourgoís* e ainda por cima oriundo da classe dos *thêtes*, justamente a que é a mais motivada para se voluntariar como jurado.

Logo, simplesmente por uma inferência a partir desses dados, podemos ver que o júri composto no processo de Sócrates tinha uma grande chance de ser formado por pessoas que ou não tiveram acesso à educação mais avançada⁴⁶ (não teriam dinheiro, nem contatos para isso) ou que se formaram por um modelo de educação mais arcaico, com o qual o conjunto da obra de Platão nitidamente mostra uma ruptura de valores e que justificaria um ressentimento ou um desprezo popular pelas questões filosóficas. Sócrates, portanto, foi julgado – em maioria – justamente por pessoas que não comungavam de sua busca, por aqueles que desprezavam sua *zêtēsis*.

⁴⁴ Além de que não há evidência independente de que Lícon estaria ligado ao grupo dos oradores, mas de qualquer forma seria alguém aparentemente popular, como apontado em BRICKHOUSE et al., 2004, p. 78.

⁴⁵ Essa hipótese é corroborada por Xenofonte, que em *Memoráveis* III.7.3 faz Sócrates dizer: “De cardadores, sapateiros, pedreiros, ferreiros, agricultores, comerciantes e traficantes que andam pela ágora preocupados em comprar barato para vender caro? Sim, porque é de gente dessa que se compõe a Assembleia”. Uma probabilidade grande de serem pessoas oriundas da classe dos *thêtes*, ou pelo menos, que não valorizam a educação filosófica devido à falta de *skholé*, contudo devemos nos lembrar da possibilidade de Simão, o Sapateiro, ter existido de fato, pois ele, supostamente, seria um artesão e um dos filósofos socráticos.

⁴⁶ Na *Apologia* 26d Sócrates diz que Meleto despreza os jurados “pensando que são tão sem-recursos nas letras”, *apeirous grammátōn*. Apesar de Sócrates colocar em questão a educação do júri bem nesse ponto, indicando a presença de um público instruído em Atenas, não podemos aceitar isso ao pé da letra e pensar que todo o júri assim o era, pois, por exemplo, não havia bibliotecas públicas e o comércio de livros não era algo popular, MILLER et al., 2010, p. 74.

1.4 A ESTRATÉGIA DE DEFESA

Apesar da acusação oficial ter sido feita por Anito, Meleto e Lícon, Sócrates separa dois tipos de acusadores: estes três mais recentes e os antigos caluniadores que sedimentaram a má reputação e pela qual os dicastas estariam o julgando. Veremos abaixo uma discussão separada para cada um dos dois casos.

1.4.1 Os antigos acusadores

A caricatura de Sócrates feita pelos antigos acusadores rodou Atenas por mais de duas décadas e teria entranhado na percepção de seus contemporâneos as características dos sofistas e dos filósofos da natureza, fazendo-o passar por um sábio no imaginário coletivo. Isso é bem claro, em *Apo.* 18b, quando ele afirma que os primeiros acusadores diziam que haveria “um certo Sócrates, homem sábio, pensador das coisas suspensas no ar, e que tem investigado tudo que há sob a terra, e que torna superior o discurso inferior”⁴⁷. Assim, vemos como esse personagem ‘Sócrates’ imaginado pelos jurados se mostra distinto do ‘Sócrates’ que está fazendo sua defesa na obra de Platão⁴⁸.

O Sócrates da *Apologia* não é sofista, ou seja, não relativiza a argumentação como um Protágoras, tampouco faz o extremo disso que é representando pela figura de Eutidemo e de seu irmão Dionisodoro, que com sua erística apenas querem ganhar a discussão, não se importando com a verdade ou virtudes como a justiça. Nesse sentido, o sofista é o oposto de Sócrates, pois este busca sempre a verdade. Simultaneamente, ele também não é um filósofo da natureza, pois não está pesquisando as coisas no ar ou sob a terra, ou seja, não é um *metéōra phrontistés*. Enfim, as questões socráticas vão além do descobrimento dos fenômenos naturais e são sempre balizadas por um ideal virtuoso. O movimento intencional de Sócrates de Platão, portanto, é “incitar as consciências do júri alegando que muitas delas, cativadas por mentiras de longa data, não estavam em posição de julgá-lo com justiça” (COLAIACO, 2001, p. 37). Entre tantos caluniadores antigos Sócrates apontou um alvo: o comediante Aristófanes (*Apo.* 19c).

⁴⁷ Nesta dissertação, todo texto citado da *Apologia* foi retirado da tradução de André Malta em PLATÃO (2008).

⁴⁸ Ponho entre em aspas por jamais ser possível ter certeza do que teria sido o Sócrates histórico, se tratando sempre de narrativas, ou seja, personagens-Sócrates diferentes imaginadas por cada autor.

Na comédia *As Nuvens*, Sócrates é caricaturado como um sábio que combinaria as características dos sofistas⁴⁹ e dos filósofos da natureza, incluindo assim todos os predicativos que um ateniense médio consideraria extravagante e definiria com adjetivos pouco lisonjeiros:

A hostilidade a Sócrates n'*As Nuvens* poderia, então, representar o modo pelo qual Aristófanes capturou a ansiedade popular suscitada não apenas pelo próprio Sócrates, mas pelo movimento intelectual, como um todo, do que denominamos com os termos 'pré-socrático' e 'sofista', apesar de que os gregos daquele tempo não teriam visto pouca ou nenhuma diferença entre eles. (KONSTAN, 2010, p. 87).

Aristófanes fez um retrato caricato de um sábio e o nomeia como Sócrates. A comédia precisava fazer rir, logo, esse personagem tinha que ser apresentado à audiência com os traços mais extravagantes, mas ainda assim necessitava manter algo do Sócrates para ser reconhecido ali. A trama surge pela necessidade de Estrepsíades se safar das dívidas que seu filho Fidípides gerou e a solução por ele encontrada era o matricular no Pensatório, o *think tank* do Sócrates aristofânico, um sábio conhecido por suas excentricidades e impiedades, como explicar os fenômenos naturais, divinizar entidades como o Turbilhão e as Nuvens além de atacar os deuses mais populares dizendo blasfêmias como “Zeus não existe” (verso 367). Mas um sábio que, sobretudo, é reconhecido por conseguir fazer os argumentos fracos se tornarem fortes e, assim, ensinar táticas para vencer nas disputas jurídicas – um sofista sem moral e um cosmólogo ímpio.

Ser este tipo de sábio é negado por Sócrates em diversos momentos na obra de Platão, pois ele sempre se posiciona como aquele que ainda não sabe, mas que busca o saber, sempre mantendo princípios éticos. A caricatura de Aristófanes é, na verdade, quase o avesso do Sócrates platônico. Deveríamos, assim, esperar uma reação furiosa de Sócrates por conta de ter se tornado um personagem cômico. Contudo, o *Banquete* é um diálogo que se passa na comemoração da vitória de Agatão em 416, ou seja, em torno de sete anos depois da primeira apresentação de *As Nuvens*, e nele Sócrates e Aristófanes aparecem em um contexto amistoso como convivas em um simpósio. Um posicionamento, então, bem distinto do que poderia nos levar a crer a posição de Sócrates na *Apologia*, onde Aristófanes é visto como o principal e maior caluniador.

Uma hipótese interessante, que justificaria essa discrepância, é elaborada por WALLACE (2013, p. 107), ao dizer que a menção aos antigos acusadores na *Apologia* seria

⁴⁹ David Konstan (2010, p. 77) afirma que o “Sócrates de Aristófanes [surge] como uma figura composta, representando não só um indivíduo único, mas sofistas em geral”, combinando características de Protágoras, Dámon, Hípias e Diógenes de Apolônia, mas também de Anaxágoras (Ibid., p. 86). Parcialmente corroborado por DONNAY (2009, p. 48-50).

uma jogada retórica, pois ao remeter aos antigos caluniadores, Platão “distrai brilhantemente nossa atenção da base real da reputação de Sócrates, como um antidemocrata filo-espartano que professava ensinar justiça e virtude, mas cujos estudantes derrubaram a democracia de Atenas e mataram 1500 pessoas pelo dinheiro deles”. Isso faz sentido quando nos lembramos de que o Sócrates da *Apologia* remete a acusação de corromper os jovens diretamente à questão da impiedade (*Apo.* 24a-e), evitando trazer o que está subjacente: que vários jovens próximos a ele tiveram papel político de destaque contra a democracia. Portanto, ao focar na questão religiosa, as questões políticas e as ações práticas executadas por seus supostos discípulos eram deixadas de lado, como se isso não fosse uma necessidade a ser debatida. Porém, uma das intenções implícitas ao julgamento era a tentativa de frear a reforma educacional que os sofistas vinham propagando (HAVELOCK, 1952, p. 104), sendo que Sócrates era visto como um deles. Sua estratégia, então, foi se desvencilhar desse grupo, dizendo até que nunca foi professor⁵⁰, mas ao fazer isso, ele se esquivava de tratar diretamente o seu elo com os vários oligarcas que teve contato, evitando até de nomeá-los. Além disso, ele focou apenas na questão religiosa, como se o problema, como um todo, fosse ensinar “a não crer nos deuses” (*Apo.* 26b) e não o ensino de táticas políticas que afetaram a moral ateniense e a unidade democrática, como supunham seus detratores.

Enfim, se por um lado Platão faz Sócrates dizer que é principalmente essa antiga calúnia, a caricatura aristofânica, que moldou negativamente o inconsciente dos jurados, por outro precisamos nos questionar se de fato a comédia teve mesmo tanto efeito e por tanto tempo, mesmo sabendo que a realidade factual disso seja impossível de descobrir. Há, portanto, uma discrepância entre o comportamento de Sócrates na *Apologia* e no *Banquete*, pois dificilmente seríamos tão corteses com um detrator que nos tivesse humilhado em público como Aristófanes fez, mas também podemos imaginar uma sociedade fechada, como a de Atenas, e as necessidades de se manter uma boa convivência.

1.4.2 Sócrates, um *physiólogos*?

Logo no início de sua defesa Sócrates relata o conteúdo da declaração juramentada da acusação, a *antōmosía katēgórōn*, expondo de maneira bem resumida o que já havia sido

⁵⁰ *Apo.* 33a: *didáskalos*.

registrado por escrito ao final do primeiro encontro entre Sócrates e Meleto diante do arconte-rei⁵¹. Uma parte dessa acusação dizia que Sócrates “faz mais do que deveria ao investigar as coisas sob a terra e as celestes” (*Apo.* 19b), uma referência implícita aos *physiólogoi*, aqueles que falavam sobre a natureza e que nós hoje classificamos como filósofos pré-socráticos. Havia, de certo, uma hostilidade relacionada a esses pensadores, muitos dos quais eram estrangeiros e que tratavam de coisas mais abstratas que o ateniense médio não estava acostumado, logo, ter sua reputação vinculada a eles causaria danos a sua imagem em um processo repleto de atenienses desconfiados com esses saberes. Ainda mais com a memória ainda viva de uma comédia popular como *As Nuvens* de Aristófanes, onde Sócrates foi representado como alguém que assimilava características dos sofistas e dos filósofos da natureza⁵².

Por este motivo, na *Apologia* vemos um movimento de Sócrates para se distanciar da filosofia da natureza e mais precisamente a de Anaxágoras. Todavia, uma coisa resta clara: sabemos que Sócrates conhece a filosofia dele (*Fédon* 72c, 97b-99b-d e *Apologia* 26c), tendo tido contato com seus livros e os lido (*Fédon* 98b), além de ter feito parecer ser fácil aos atenienses adquirir esses livros (*Apo.* 26d). Além do mais, ainda há relatos de que Sócrates teria sido ensinado por Arquelaus⁵³, um dos discípulos de Anaxágoras. Portanto, se por um lado, há um esforço voluntário de distanciamento como estratégia de defesa⁵⁴, é impossível negar a proximidade que Sócrates teve com esse tipo de filosofia, mesmo que ainda jovem, e que a assimilação de sua reputação como mais um *physiólogos* em Atenas é compreensível para o ateniense médio, pouco versado na filosofia que Sócrates propagava.

Com relação à estranheza que a filosofia natural causava no que se refere à impiedade pressuposta, apesar de certas inconsistências históricas, Anaxágoras teria sido processado antes da época de Sócrates por impiedade, mas não sabemos isso com certeza⁵⁵ pelos

⁵¹ Na ordem narrativa dos diálogos platônicos, o *Eutífron* acontece enquanto Sócrates está indo ao pátio do arconte rei, *hē toû basiléōs stoá*, a corte em que se encontra o *archōn basileús*, para fazer esta *antōmosia*, uma cerimônia jurídica reservada onde o acusador e o acusado são colocados frente ao arconte-rei e reiteram seus motivos. Caso não haja solução, é marcada a data do julgamento com os jurados e registram-se os motivos alegados tanto pela acusação quanto pela defesa.

⁵² Para DONNAY (2009), essa comédia representou, caricaturalmente, o tipo de educação que Sócrates realmente ensinava à época de sua primeira apresentação em 423. Esse ensino “abrangeia todas as ciências que um intelectual de sua época podia praticar” (Ibid., p. 44), tendo a peça representado “uma caricatura bem fiel da imagem que seus contemporâneos tinham dele” (Ibid., p. 49).

⁵³ Apesar dos doxógrafos atestarem essa relação, ela nunca foi comentada, nem por Platão, nem por Xenofonte. Arquelaus também foi professor de Eurípides em Atenas (Diógenes Laércio, II-16).

⁵⁴ Sócrates não fere sua promessa (*Apo.* 17b) de só dizer a verdade no tribunal, pois ele não nega ter estudado Anaxágoras, apenas não assumiu os pontos de vista dele por ter o achado incompleto, como narra em *Fédon*, 97b-99d.

⁵⁵ DOVER (1976, p. 31): “Mas o que de fato aconteceu com Anaxágoras? Se olharmos para Éforo, para os escritores helenísticos citados por Diógenes Laércio e para Plutarco, uma coisa aparece nitidamente: nenhum deles sabe na verdade o que aconteceu com Anaxágoras, apesar de que isso infelizmente não os evitou escrever como se soubessem”. FILONIK (2013, p. 26-33) insere o suposto processo de Anaxágoras em uma temática maior, referente ao ‘Círculo de Péricles’, onde não só esse filósofo, como Aspásia e Fídias teriam sido processados por impiedade, mas com o intuito de atacar o general.

doxógrafos e historiadores antigos, nem o seu destino, se ele foi liberado da acusação, condenado ao exílio ou se fugiu, e nem mesmo se o processo foi motivado por sua ligação ao democrata Péricles (que foi seu pupilo) ou apenas por sua filosofia e suas ideias. Mas ao que tudo indica⁵⁶, houve um decreto (*pséphisma*) feito por Diopēithes⁵⁷ em torno de 432, relatado por Plutarco em *Vida de Péricles* 32.1, possibilitando indiciar por *eisangelía*, uma denúncia pública, aqueles que não reconheciam as coisas divinas (“*toùs tà theía mè nomízontas*”) ou que ensinavam teorias sobre o que está acima no céu (“*perì tòn metarsíōn didáskontas*”), assim podendo ter antecipado a condenação de Sócrates (MILLER et al., 2010, p. 162). Contudo, na mesma passagem, o próprio Plutarco atesta que esse decreto poderia ter motivações políticas, sendo, na verdade, uma forma de atacar Péricles através de seu mestre Anaxágoras. Assim, podemos ver que indiciar alguém por motivos religiosos envolveria, muitas vezes, algo extra, ou seja, uma motivação política subjacente.

Cabe aqui fazer um pequeno parêntese como defesa de Anaxágoras. Afinal, mesmo tendo Platão o eternizado como um ímpio e que a pesquisa sobre os fenômenos naturais fosse interpretada pelos gregos em geral como um desafio à cosmologia aceita (COLAIACO 2001, p. 44), sua filosofia não é tão característica de alguém que se opõe diretamente à religião grega, como se isso fosse um objetivo *per se*. Para esclarecer esse ponto será debatido um pouco sobre o que foi essa *sophía* chamada de *perì phýseōs historia* no *Fédon* 96a, pois Sócrates diz, nesta passagem, que tinha muita vontade de compreender a filosofia da natureza durante sua juventude, mas que por fim a renega para si⁵⁸, uma vez que esses *antilogikói*, esses homens hábeis em controvérsias⁵⁹, “apesar de seus profundos mal-entendidos, sentem-se recompensados pela sua sabedoria”⁶⁰. O que seria então, sucintamente, esse saber que Sócrates despreza a partir da filosofia de Anaxágoras?

Primeiramente é preciso observar que os fragmentos dos escritos de Anaxágoras que chegaram até nossos dias se dividem em duas categorias, aqueles onde ele aparece citado

⁵⁶ COHEN (1991, p. 212), apoiado no trabalho de DOVER (1976, p. 29 et seq.), duvida da existência desse decreto, uma vez que só aparece muito tardiamente, em Plutarco, não sendo encontrado em textos do período clássico. Este autor é categórico ao afirmar que para o estudo das leis atenienses as evidências de autores tardios devem ser desprezadas, ao mesmo tempo em que aponta que comentadores importantes como Dodds, Finley e MacDowell aceitaram como verdadeiro o relato encontrado em *Vida de Péricles* 32.1. FILONIK (2013, p. 32) também duvida da existência do decreto, por motivos similares.

⁵⁷ Além de ser um orador com destaque político, Diopēithes era um *khṛēsmológos* (FLOWERS, 2008, p.124), isto é, um intérprete de oráculos.

⁵⁸ No entanto, em *Fédon* 270a, Sócrates reconhece o bom papel cumprido por Anaxágoras como o professor de Péricles, além de que há um elogio a *meteōrología*, pois todas “as artes que são grandes ainda precisam de muita conversa e alta divagação sobre a natureza; pois esta sublimidade de pensamento e perfeição de trabalho parece que é daí que advêm” (na tradução de José Souza em PLATÃO (2016), de onde todas as citações desse diálogo serão retiradas). Ao que tudo indica a rejeição de Sócrates à filosofia de Anaxágoras não é tanto pela metodologia, mas sim pela ausência de um critério ético subjazendo as conclusões, ou seja, o *noûs* não busca o bem e isso pré-requisito necessário para Sócrates.

⁵⁹ Definição retirada do dicionário MALHADAS et. al. (2010).

⁶⁰ *Fédon* 101e. Todas as traduções deste diálogo seguirão PLATÃO (2000), a menos que indicado explicitamente.

diretamente (lembrando que o acesso a sua obra escrita na antiguidade é algo atestado) e que nos permite identificar a opinião do próprio autor, mas também outros fragmentos, chamados testemunhos, onde autores mais tardios comentam o que Anaxágoras pensaria, mas muitos apenas fazem uma passagem superficial ou mesmo modificam sua filosofia para caber em sua crítica (como Platão na *Apologia*). Como fragmento filosófico, ou seja, como citação, temos uma ideia de Anaxágoras como filósofo da natureza e pensador, enquanto que nos testemunhos vemos mais um Anaxágoras retratado por excentricidades e pelo seu aspecto científico e mundano.

Por sua conduta científica, temos Anaxágoras explicando sobre os campos mais díspares do que hoje chamamos de ciência: os movimentos dos astros celestes, a natureza e as causas meteorológicas, acerca da biologia e do desenvolvimento embriológico e também sobre como se daria a percepção humana. Mas nosso interesse aqui é na filosofia de Anaxágoras⁶¹, sua epistemologia e metafísica, onde vemos uma preocupação maior com o conceito de *noûs*, o princípio motor que sacode o mundo e faz tudo se misturar e se dissociar formando as coisas⁶². Além disso, Anaxágoras trabalha conceitualmente com verbos derivados de *krínein*, com o sentido de ‘separar’, ‘distinguir’, ‘julgar’ ou ‘decidir’ que já tinham sido utilizados por Parmênides (CURD, 2007, p.9). Ou seja, esse modo de pensar não era uma completa inovação conceitual sua, mas um substrato de ideias pré-socráticas. Esses verbos compostos que expressam esse misturar e dissociar inerentes à filosofia de Anaxágoras são: *apokrínesthai*, se separar de algo, *diakrínesthai*, dissociar-se, *proskrínesthai*, juntar-se, e *synkρίnesthai*, que indica os componentes que estavam sendo separados e foram juntados (CURD, 2007, p.10). É válido notar que são verbos na forma passiva, pois não são as coisas que se movem, mas sim o *noûs* que as faz mover⁶³. Sócrates no *Fédon* 97a-b, pouco antes de citar nominalmente Anaxágoras, faz uma referência implícita a essa forma de compreender o mundo por divisão e união, mas não utiliza os mesmos verbos e ainda mostra-se como alguém que não entendia bem esses conceitos, até dando a entender que eles não seriam mesmo compreensíveis.

Para além do que restou como crítica em Platão (e mesmo ele ainda elogia Anaxágoras por ter sido professor de Péricles e o ajudado a se tornar o mais perfeito orador em *Fedro* 270a), Patricia Curd (2007, p. 5 et seq.) vê Anaxágoras como um herdeiro de Parmênides, aceitando a distinção entre ser e não-ser e focando a filosofia apenas no que é, uma vez que

⁶¹ A interpretação de Anaxágoras aqui apresentada segue o trabalho de CURD (2007).

⁶² CURD, 2007, p.9.

⁶³ CURD, 2007, p.36.

não há devir, nem geração nem destruição em Anaxágoras, apenas a mistura e a dissociação dos elementos. Para este *physiólogos*⁶⁴, no início tudo estava junto, tão misturado que não era possível ver qualquer grau de distinção entre as coisas, mas o *noûs* elaboraria um primeiro movimento, uma rotação, a *perikhôrēsis* (B12), e como a mistura se revolveu, os ingredientes nesse ‘*big bang*’ foram se dispersando e posteriormente se chocando e formando as coisas que não nascem, nem morrem, apenas se misturam e se dissolvem (CURD, 2007, p. 6). No entanto, apesar dessas contínuas misturas e dissoluções, tudo está ainda junto, hoje, assim como desde o início (B6), pois cada coisa compartilha uma parte de tudo.

O principal conceito anaxagórico é o de *noûs* e ele pode ser traduzido como ‘mente’, ‘princípio racional’ ou até ‘faculdade racional’ (CURD, 2007, p. 25). *Noûs* é a mente não personificada, pois é independente de tudo, não estando misturado a nada e que permeia o cosmos, como a força de discernimento, controle e conhecimento (CURD, 2007, p. 193). De fato, isso poderia soar como um princípio pouco alinhado ao politeísmo grego, mas passava longe de configurar um verdadeiro ateísmo como aparece nos relatos dos antigos quanto ao suposto processo de impiedade de Anaxágoras. Sua teoria não é, enfim, algo que enfrenta diretamente a religião grega.

Assim, Sócrates ao responder à acusação de Meleto (*Apo.* 26c-26e), quanto a ser uma pessoa ímpia e não acreditar nos deuses, remete a queixa de seu acusador ao filósofo Anaxágoras de Clazômenas. Seria, então, este quem de fato teria introduzido uma filosofia ímpia em Atenas ao afirmar que nem o sol nem a lua seriam deuses. Estes corresponderiam aos deuses Hélio e Selene da religião grega, mas que supostamente – digo supostamente porque disso só nos sobraram os textos reportados como testemunhos e não os fragmentos de citações de seu livro sobre a natureza – Anaxágoras teria, impiamente, dito que *Hélios* era apenas uma massa vermelha de metal incandescente e que *Selēnē* seria uma rocha com vales e montanhas. Essas afirmações aparecem desde a Antiguidade em comentários como os de Diógenes de Laércio (II-8), no léxico do gramático de Alexandria Harpocracion (CURD, 2007, p. 80, A2), na compilação da *Suda* do séc. X (A 1981)⁶⁵ e mesmo na *Apologia* 26c-26e. Qual seria, então, a natureza dos *physiologoi*, aqueles que inquerem sobre as causas naturais e acerca dos fenômenos? Quais as características da sabedoria oriunda da filosofia natural, mais precisamente de Anaxágoras, que Sócrates tenta desvencilhar de sua imagem? E, afinal, por que uma filosofia da natureza não bastou a Sócrates?

⁶⁴ Sempre seguindo CURD (2007).

⁶⁵ CURD, 2007, p. 80.

Na parte biográfica do *Fédon*, 97a-99b, Sócrates rejeitava a filosofia anaxagórica, pois o *noûs* agiria apenas por um movimento mecânico, sem nenhuma teleologia, portanto incapaz de objetivar o bem, além de que as explicações naturalistas estariam apenas na descrição das aparências, dos fenômenos, e voltadas à explicação do mundo natural, sendo que a maior preocupação de Sócrates era com as causas dos movimentos e também o que objetivava o bem, os axiomas, as formas, aquilo que é prévio ao movimento do mundo. Em suma, isso foi uma crítica a uma filosofia materialista partindo de uma perspectiva idealista. Dessa forma, para Sócrates, Anaxágoras é apenas uma explicação parcial e que não atinge o nível de abstração necessária para explicar as coisas, *tà prágmata* (*Fédon* 98b)⁶⁶.

A perspectiva socrático-platônica segue a partir de uma orientação ao exame do ser, do que é, e do que se configura pela contemplação às ideias, sendo estas a única possibilidade de atingir o conhecimento verdadeiro. Assim, Sócrates se desagradou porque não viu utilidade no *noûs* de Anaxágoras, afinal, ele apenas revolveria o mundo, não faria nenhum proveito dessa mistura e não objetivava a nada, nem tampouco tinha o bem como referencial, uma premissa que em Platão aparece como mandatória com o demiurgo do *Timeu* 29e, mas que, no entanto, não surge pela fala de Sócrates. O *noûs* anaxagórico, nessa perspectiva platônica que incide no Sócrates de Platão, necessariamente teria que objetivar a realização do bem. Mas não há finalidade no *noûs* anaxagórico, não há teleologia, não há a direção para o *agathón*⁶⁷, apenas acasos de encontros e despedidas, efeitos randômicos de misturas e dissociações sem gerência racional alguma. E isso o Sócrates de Platão jamais conseguiria aceitar.

1.4.3 Sócrates, um sofista?

Sócrates, superficialmente, possui algumas características que poderiam ser interpretadas como as do sofista, pois está sempre cercado de jovens e, aparentemente, estaria lhes ensinando alguma coisa. Porém, ele não tem *expertise* alguma para instruir e não cobra nada por seu serviço a Apolo. A juventude que se aproxima dele busca se tornar melhor, atingir a excelência, mas o método socrático não é algo conteudista. Ele não tem saberes técnicos para vender como um sofista inteligente. Seu serviço é uma tarefa de Apolo,

⁶⁶ *Fédon* 98b: “Porém, não demorei, companheiro, a cair do alto dessa maravilhosa expectativa [*thaumastês elpidos*: Sócrates esperava se espantar], ao prosseguir na leitura e verificar que o nosso homem não recorria à mente [*tôi mèn nôi*] para nada, nem a qualquer outra causa para a explicação da ordem natural das coisas, senão só o ar, ao éter, à água, e uma infinidade mais de causas extravagantes”, tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (s/d).

⁶⁷ A esperança de Sócrates era entender como o *noûs* direcionaria todas as coisas para o bem (COLAIACO 2001, p. 45).

interpretada como a necessidade de dialogar com seus contemporâneos e examinar o que pensavam, para que pudessem se purificar do maior mal: acreditar saber e ter apenas a aparência do conhecimento. Enfim, a refutação socrática, a prática do *élenkhos*, visa remover as opiniões falsas que corrompem a alma. A filosofia do Sócrates platônico é, portanto, um ato de purificação sancionado pelo deus Apolo. E isso jamais poderia deixar de incluir a maior característica que o diferencia de qualquer sofista: a necessidade de visar o bem e agir justamente. Assim são os princípios éticos de virtude e verdade que norteiam a ação de Sócrates e o fazem ser distinto do sofista⁶⁸, pois este apenas deseja ganhar dinheiro e enriquecer.

Ainda mais que, quanto a sua própria educação, Sócrates diz em *Laques* 186c-e que sempre careceu de recursos para pagar os sofistas, tendo declarado que nada sabe desse assunto e que por isso ainda não descobriu como se tornar melhor, uma vez que nunca teve professor. Em *Crátilo* 384b, vemos Sócrates alegando não ter dinheiro para a “exibição de cinquenta dracmas de Pródico”⁶⁹, mas tendo ouvido apenas a *epídeixis* de um dracma sobre a correção dos nomes e que por isso não saberia a verdade sobre esse assunto. Entretanto, no *Axióco* 366b, considerado espúrio, Sócrates diz nada saber, mas que apresentava um eco de Pródico, por ter lhe pago para ouvi-lo ao menos em três ocasiões. Em *Eutidemo* Sócrates diz querer aprender a sabedoria dos dois sofistas, mas o diálogo como um todo não o mostra tendo atingindo a meta, principalmente porque o saber sofístico é contrário aos princípios éticos de Sócrates. Mas nem tudo é assim tão desprezível na sofística para Sócrates, pois em *Górgias* 517a ele distingue a retórica verdadeira da que é adúladora, que só pensa em lisonjear. Contudo, nem nessa versão melhorada ela seria um saber realmente elogiável, pois, se Sócrates é hábil em falar, não é à maneira típica dos oradores, mas sim por sempre dizer a verdade, *Apo.* 17a.

1.4.4 O perfil dos reais acusadores

A origem da reação negativa a Sócrates parte do ressentimento causado pela exposição pública (*Apo.* 22e-23a) com a qual Sócrates brindava seus contemporâneos: a todos aqueles que tinham certa fama de sábio, lá ia ele tentar descobrir se realmente eram *sophoi* ou apenas

⁶⁸ Perceba que a descrição dos sofistas assumida aqui é a platônica, mas eles eram mais complexos que essa caricatura.

⁶⁹ Tradução: SOUZA (2010).

aparentavam ser. Isso era parte do que ele considerava como a sua missão divina, instituída por Apolo, que o fazia mostrar a seus concidadãos o que ele ponderava ser o bem maior: não julgar saber o que de fato não se sabe, pois a sabedoria humana é limitada. A despeito disso, é nítido que os atenienses não gostaram de serem refutados e expostos ao riso por terem sua pretensa *sophía* convertida em ignorância tão logo tomados em aporia por ou não terem conseguido responder Sócrates ou por terem se contraditos a si mesmo – ainda mais por que o filósofo sempre estava acompanhado de jovens que se mostravam pouco afeitos a segurar as risadas.

Ter manchada sua reputação como *expert* em um campo do saber pelo qual era reconhecido, em uma Atenas repleta de amigos do prestígio, os *philótimoí* (*Apo.* 23e), e ainda por cima ser exposto ao ridículo era algo bem grave. Ainda mais se considerarmos que qualquer um que desejasse, *ho boulómenos*, podia iniciar um processo jurídico, uma vez que isso era uma premissa da isonomia. Mas apesar dessa facilidade, após a denúncia era sempre feita uma triagem pelo arconte responsável para conferir a viabilidade da acusação e, uma vez havendo elementos suficientes, seria aberto o processo e tanto o acusador quanto o denunciado seriam chamados para uma primeira audiência com o magistrado, mas sem envolver ainda o corpo de jurados. Mantendo-se a queixa, era enfim marcado o julgamento para votar se o denunciado era inocente ou culpado⁷⁰.

Para desestimular processos sem grandes chances de sucesso, as leis atenienses obrigavam que o acusador pagasse uma multa de mil dracmas ou mesmo puniria com a perda do direito de voto, caso o acusado não fosse considerado culpado por mais que um quinto dos jurados (MACDOWELL, 1986, 64). Possivelmente a união de Meleto, Anito e Lícon se deu para garantir os votos de condenação, uma vez que cada um dos acusadores angariaria uma parcela de jurados condenando Sócrates, como exposto na *Apologia* 24a: “Meleto tomando as dores dos poetas, Anito as dos trabalhadores e dos envolvidos com a política, e Lícon as dos oradores”⁷¹. Isto é, os principais grupos ressentidos pelas refutações socráticas veriam nos três acusadores uma certa representação que os instigaria a votar de acordo, ou ao menos a serem mais receptivos às teorias da acusação.

Há uma diferença entre os processos atenienses e os de nossa época que precisa ser notada: o que chamamos hoje de advogado e procurador não eram cargos representados, ou seja, o próprio denunciante e o acusado precisavam ir ao tribunal e discursar sem

⁷⁰ A partir do comentário de Luc Brisson (PLATÃO, 1997, p. 13).

⁷¹ Tradução de André Malta em PLATÃO (2008).

representação⁷². No entanto, de certa forma, podemos afirmar que os três acusadores da *Apologia* teriam representado grupos sociais com os quais Sócrates mais praticou seu método de refutação. Ao que tudo indica, apenas Meleto se pronunciou no tribunal⁷³, apesar de ser algo comum trazerem testemunhas à corte e, portanto, legalmente possível a outras pessoas bem conhecidas terem atacado Sócrates no dia do julgamento. Não temos uma extensa biografia dos acusadores, mas farei um apanhado do que nos restou para caracterizá-los e tentar desvelar as motivações pelas quais eles estariam sendo impelidos a fazer o indiciamento.

Lícon⁷⁴ é o que menos se conhece e não há muito o que falar devido à falta de fontes historiográficas. Mas sabemos que ele se destacou como democrata após o golpe de 411, o dos Quatrocentos. Todavia, o mais interessante é o que vem a partir de seu filho, pois este foi um atleta ainda muito jovem que ganhou as Panateneias de 422, um fato que lhe permitiria obter a honraria da *sítēsis* no Pritaneu⁷⁵, mas que foi morto pelos Trinta Tiranos (NAILS, 2002, p. 189). Havia então, nessa trama, motivações suficientes para entrar em conluio contra quem era visto como o instrutor de alguns dos tiranos que compuseram os Trinta. Isto é, havia nesse personagem os elementos tanto de uma motivação de *vendetta* pessoal a qualquer um que possa ter contribuído para o assassinato de Autólico, seu filho campeão (reconhecido também pela beleza e pelos bons modos⁷⁶, ou seja, um *kalòs kagathós*), quanto uma vingança política contra os golpistas que ajudaram os tiranos e ainda não tinham sido punidos, mas que não poderiam ser acusados diretamente por causa da anistia.

Quanto a Meleto, o problema começa já na sua identificação. Havia mais de um Meleto na história, podendo ou não o acusador de Sócrates ter sido o mesmo que processou Andócides poucos meses antes⁷⁷. Na verdade, conhece-se pouco sobre quem teria acusado

⁷² Era possível a um cidadão contratar um *expert*, um logógrafo, para escrever seu discurso, mas ainda assim ele mesmo teria que ler ou decorar o texto e recitar diante do júri. Também havia a possibilidade de trazer ‘amigos’ ao tribunal para o defenderem e apoiarem seu argumento, mas mesmo isso não corresponderia à representação jurídica que temos hoje em dia, a partir do comentário de Luc Brisson (PLATÃO, 1997, p. 16-17).

⁷³ Isso é uma conjectura feita pelo modo como Sócrates apenas discute o que Meleto falou, pois não temos nenhuma fonte da acusação para ter certeza; apenas fragmentos do discurso *Acusação de Sócrates* de Policrates que pode ou não ter sido escrito em resposta à *Apologia* de Platão (BRICKHOUSE et al., 1989, p. 71), ou mesmo ser o discurso de Anito (COLAIACO, 2001, p.18). Uma discussão que identifica os argumentos da acusação de Policrates e a contextualiza se encontra em HUMBERT (1930).

⁷⁴ Há um problema na identificação do Lícon que processou Sócrates, se seria o mesmo que aparece no *Banquete* de Xenofonte, diálogo que se passa na casa de Cálias em homenagem a vitória de Autólico nas Panateneias, mas creio ser o mais provável se tratar da mesma pessoa, pois o motivo maior contra essa identificação é que seria pouco provável que Xenofonte tivesse mostrado relações amigáveis entre Sócrates e o Lícon que o processou, mas passaram-se quase vinte anos (em meio a uma guerra) entre um tempo narrativo e outro, NAILS, 2002, p. 189 e XENOFONTE, 2008, p. 15.

⁷⁵ A quarta categoria do Decreto do Pritaneu garantiria o direito de jantar no Pritaneu para os vencedores pan-helênicos, BLOK et al. (2018, p. 194), com a indicação de que seria a partir de qualquer competição em PANTEL (1992, p. 148).

⁷⁶ Xenofonte, *Banquete* 1.8.

⁷⁷ A identificação do acusador de Sócrates e Andócides é feita, por exemplo, por COLAIACO (2001, p. 73), mas também KEANEY (1980), que usa a *Apo.* 24c para justificar dizendo que Sócrates não teria sido o único acusado por Meleto e que a anistia o teria feito evitar nomeá-lo, mas ainda assim aparecendo uma referência implícita em 32c-d pelo uso repetitivo entre

nosso filósofo, tanto quanto Sócrates nada sabia sobre ele em *Eutífron* 2b. Seria ótimo se pudéssemos concluir que se trata de um único Meleto e assim adicionar a pecha de fanático religioso e responsabilizá-lo pela acusação de impiedade de Sócrates, mas nada é tão simples e as fontes não parecem permitir isso.

Como afirma Nicholas Smith e Thomas Brickhouse (2004, p. 77), é pouco provável que se trate do mesmo Meleto, pois, como os dois autores argumentam, aquele que processou Andócides também participou da prisão de Leon⁷⁸, o general democrata que os Trinta Tiranos queriam trazer de Salamina para condenar à morte e que aparece em *Apo.* 32c, quando Sócrates relata ter se recusado a participar dessa votação na Rotunda⁷⁹ e ter ido embora por não compactuar com essa injustiça e destemendo as consequências⁸⁰. Os dois autores também inferem disso que, se fosse apenas um Meleto, Sócrates deveria conhecê-lo, pois teriam feito parte do mesmo polêmico julgamento. Além disso, Anito, no passado, tinha sido exilado por ordem do mesmo oligarca que ordenou a prisão de Leon, como também testemunhado a favor de Andócides nesse processo onde um Meleto era o acusador. Assim, torna-se pouco provável que o mesmo Meleto que processou Andócides e ajudou a condenar Leon fosse aquele outro que processou Sócrates ao lado de Anito. Afinal, por mais fisiológica que possa ter sido a política dessa época, a união entre eles não seria plausível em tão pouco tempo, uma vez que tinham se confrontado em polos opostos em casos importantes recentes, indicando, então, que o Meleto que processou Sócrates junto a Anito tenha sido apenas um homônimo do outro que acusou Andócides.

Este terceiro acusador, Anito, é que acredito ser o grande *player* desse julgamento⁸¹. Ele é um grande gênio em tramoias para driblar os jurados, burlar a característica democrática do sorteio, passar por cima da isonomia e ainda assim manter a reputação de democrata e corajoso combatente, mesmo tendo sido processado e se livrado por algo que os gregos abominam: a fuga na guerra. Como um bom jogador, ele é também esperto o suficiente para

o nome Meleto e o verbo *mélein* que são próximos foneticamente. Para uma contextualização sobre as posições de diversos acadêmicos ao longo das épocas, sobre essa questão de identificar os dois Meleto ou não, ver BLUMENTHAL (1973) que conclui dizendo que a questão não pode ser provada, mas que lhe parece mais provável que se trate da mesma pessoa.

⁷⁸ Andócides, *Sobre os mistérios* 94.

⁷⁹ O prédio redondo conhecido como *Thólos* onde os *prytáneis* se reuniam.

⁸⁰ Fato aludido também na *Carta VII*, 324e. Entretanto, alguns comentadores tentam amenizar essa postura socrática contra os Trintas afirmando que ele não fez nada, pois nem tentou avisar Leon, nem argumentou contra, apenas saiu; mais detalhes em WALLACE (2013, p. 109), FILONIK (2013, p. 55) e BUCK (1998, p. 91).

⁸¹ Esta visão também é corroborada por COLAIACO (2001, p. 15), uma vez que ele define Anito como “um proeminente político ateniense e provavelmente a força motriz por trás da acusação”, mas essa posição também já era afirmada na *Carta Socrática XIV* (passando ao largo da questão sobre a autenticidade): “Meleto não [apresentou] suas próprias acusações no tribunal [...] A raiz da queixa era, de fato, Anito, pelo motivo do próprio Sócrates dizer entre os jovens que o trabalho de curtidor é indecoroso” (MARSICO, 2014, p. 429). Além disso, a ideia de que Anito teria persuadido Meleto aparece também em Diógenes Laércio 4.38 e provavelmente influencia a visão de BURNET (1979, p. 181) ao afirmar que Anito usou o fanatismo (religioso) de Meleto para processar Sócrates, possivelmente identificando-o com o acusador de Andócides.

colocar um jovem pouco conhecido à frente de uma acusação que mexeria com os brios de pessoas influentes em toda Hélade, evitando assim os holofotes caso perdesse o processo. Aliado a seu prestígio político, some-se a isso que ele já era rico por deter uma herança considerável de seu pai, que era muito comum em Atenas os políticos se aproveitarem de ‘presentes’⁸² e os generais tomarem espólios de guerra. Poderoso, rico, persuasor, influente, manipulador e ainda por cima com ego ferido – eis o personagem que mais agrega as características de vilão em qualquer drama.

Sabemos, pelo *Mênon* 90a, que havia algum atrito pessoal entre Sócrates e Anito⁸³, pois este foi apresentado como filho de um homem virtuoso, qualificado como sábio (*Mên.* 90a), capaz de enriquecer-se sem herança, através de sua *sophía* e esforço. Na verdade, o feito de Antemíon, o pai, foi surpreendente: oriundo da classe dos *thête* trabalhou como curtidor de couro e teve desenvoltura para conseguir chegar à classe alta dos *hippeis* através do seu negócio próprio⁸⁴ e capaz de oferecer uma gorda herança a Anito, suficientemente grande a ponto de permitir que este comprasse um júri em 409 sem falir. Entretanto, este acusador aparece como personagem do *Mênon* justamente no trecho 90a-95a que está discutindo a questão da virtude poder ou não ser ensinada, pois, se pudesse, todos os pais sábios a teriam passado a seus filhos e, no entanto, é uma constante usar exemplos de filhos que não são tão bons quanto os pais nos diálogos platônicos. Implicitamente, Sócrates o está maldizendo na frente de todos, como bem nota Anito em *Mênon* 94e, acabando por fazer uma ameaça velada: “eu te aconselharia, se te dispões a dar-me ouvidos, que tenhas cuidado. Pois talvez em qualquer outra cidade [seja] mais fácil fazer mal aos homens do que bem, mas nessa aqui decididamente é assim”⁸⁵.

Corroborando essa ideia de que já teria havido uma indisposição entre os dois, há a menção na *Apologia* 21c, onde Sócrates afirma ter feito o exame de um certo político, sem identificar qual pelo nome, mas que pelo contexto podemos inferir que implicitamente ele

⁸² Em um artigo sobre a prática de corrupção e suborno de políticos e jurados, HARVEY (1985) exibe o quão difundido era em Atenas a prática de aceitar suborno ou se aproveitar de presentes e bens públicos. O autor nota que pelas fontes literárias haveria somente “alguns políticos atenienses a quem era impossível subornar: Aristides, Efiltes, Péricles e Fócio [...] O próprio fato de que era possível, e necessário, dizer que um homem era impossível de ser subornado por si só sugere que essa prática era comum, ou pelo menos se pensava ser assim” (Ibid., p.98).

⁸³ Em Plutarco, *Vida de Alcibiades* 4, há uma conotação erótica a essa animosidade, pois Sócrates teria rejeitado Anito como enamorado, além do que também é descrito que Alcibiades, enamorado de Sócrates, teria pregado uma peça roubando taças de ouro e prata da casa de Anito. Por outro lado, segundo NAILS (2002, p. 37) há um escólio da *Apologia* onde Anito seria o amante de Alcibiades. MURPHY (2019, p. 83-84) afirma que acadêmicos bizantinos preservaram fragmentos da *Apologia de Sócrates* escrita por Lísias, onde aparece que Anito teria persuadido Meleto a propor o crime de impiedade, mas devido a Sócrates o ter ridicularizado por ser um curtidor de couro, bem como que ainda haveria motivação pessoal de Anito devido ao rancor e por estar apaixonado por Alcibiades. A facticidade dessas coisas é impossível de ser provada, mas podemos ver que mesmo autores antigos já indicavam questões pessoais na inimizade entre o denunciante e o acusado.

⁸⁴ Sigo aqui a descrição de NAILS, 2002, p.37.

⁸⁵ Tradução de Maura Iglesias em PLATÃO (2001). Todas as citações do *Mênon* nesta dissertação são deste livro.

estaria falando de Anito (BRICKHOUSE et al., 2004, p. 51). Outra possível alfinetada aparece em *Apo.* 28c-d, onde Sócrates se compara ao herói Aquiles⁸⁶ por ele não ter medo da morte ao agir com justiça, pois em meio a uma guerra recuar é sintoma de covardia para um grego, enquanto Sócrates se mostra como alguém muito corajoso em qualquer ocasião. Nesta passagem não há propriamente uma citação, mas uma referência aos versos 57-58 do canto XVIII da *Iliada*, onde Tétis, mãe de Aquiles, diz: “mandei-o nas naus recurvas para Ílion, / para combater os Troianos”⁸⁷. Dado o contexto histórico, vejo aqui uma referência à falta de coragem do general Anito em não enfrentar a morte ao recuar e não querer ir para Pilos com suas trirremes. Ainda mais por Sócrates ter acrescentado “para que eu não fique aqui sendo motivo de chacota” ao texto homérico que conhecemos. A verdadeira chacota, *katagélastos*, é esta que a Anito se dispôs: por apego a sua vida, não enfrentou seus inimigos quando a cidade o mandou, isto é, não foi heroico como Aquiles ou Sócrates. Em oposição a essa covardia, Sócrates se mostra moralmente superior, não só por não ter abandonado seu posto em três batalhas⁸⁸ (Potideia, Anfípolis e Délio, *Apo.* 28e), mas também ao enfrentar ações injustas nos tribunais, tanto no governo dos democratas, *Apo.* 32b, quanto dos tiranos, *Apo.* 32c, ou mesmo neste julgamento que é o palco da *Apologia* e até mesmo da morte (*Apo.* 41a), tornando-se assim alguém que “luta por justiça como um filósofo do mesmo modo que luta na guerra como um soldado da cidade” (NAGY, 2013, p. 619).

É impossível saber o quanto um grego daquele tempo conseguiria captar de referências a partir do texto de Platão, mas se Sócrates estivesse, de fato, aludindo à fuga de Anito, seria provável que seus contemporâneos, simultaneamente, se lembrassem de outra característica de Pilos⁸⁹ bastante presente na mitologia. Essa cidade é referida, por exemplo, nos versos 397-

⁸⁶ A referência aos versos da *Iliada* foi obtida pela nota da tradução de André Malta (PLATÃO, 2008), mais certeira que a indicação dos versos 90-104 feita por Gregory Nagy (2013, p. 615), o qual analisa mais o aspecto macro da referência, a questão da morte do herói, e acertadamente destaca a escolha de Aquiles quanto a ter optado pela própria morte para obter a glória.

⁸⁷ Tradução de Frederico Lourenço em HOMERO (2011), de onde tirei todas as traduções da *Iliada*. O original homérico é: “νηυσὶν ἐπιπροέηκα κορωνίσιν Ἴλιον εἴσω / Τρωσὶ μαχησόμενον”, enquanto Platão usa apenas “παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν”.

⁸⁸ Platão faz referência à participação de Sócrates nas batalhas em *Apologia*, *Banquete*, *Laques* e *Cármides*. PATZER (1999) discute o quão histórico é esse relato platônico, fazendo uma comparação com outros autores do círculo socrático como Xenofonte e Antístenes, mas abordando também outros da época clássica como Tucídides e Isócrates ou mesmo de períodos posteriores como Plutarco e Diógenes Laércio. Segundo este comentador, quanto a Potideia e Délio é possível verificar que as histórias se cruzam e detalhes de uma batalha são tratados como da outra, por exemplo, os relatos variam com relação ao suposto prêmio por bravura que Sócrates teria ganhado por ajudar Alcibiades em campo, que para Antístenes aconteceu em Délio e para Platão em Potideia (Ibid., p. 3-4, a partir de *Ban.* 220e e frag. em Heródico), bem como que para Antístenes o transe de Sócrates (descrito unicamente no *Banquete*) teria acontecido nas duas batalhas (Ibid., p. 14). Com relação à historicidade, não é possível provar, nem tampouco refutar os detalhes contidos nas descrições de Sócrates em batalha (Ibid., p. 34). Em síntese, como Pazter conclui: “que Sócrates participou dessas três campanhas, podemos seguramente registrá-lo como um fato historicamente garantido da biografia de Sócrates. Todo o resto é literatura e vedado ao apuramento da verdade histórica: você pode acreditar ou não no que deseja” (Ibid., p. 35).

⁸⁹ Há mais de uma Pilos na Grécia antiga e isso gera uma discussão sobre se a Pilos da Messênia, comprovadamente a região para qual Anito teria a obrigação de ir batalhar, seria a mesma Pilos onde personagens mitológicos como Nestor reinavam, que, para alguns, seria na região da Trifília (um pouco acima da Messênia). Por exemplo, em CABRAL (2004, p. 292 e 298-299) encontra-se uma discussão que diferencia as duas Pilos e atesta que a cidade referida pelo *Hino* é a da Trifília e não a da

401 do *Hino Homérico a Apolo*⁹⁰ onde o poeta tentava justificar o epíteto Delfínio a partir do mito de que Apolo teria se transformado em um delfim para levar a Delfos marujos cretenses que estavam indo originalmente a Pilos, ou seja, o próprio deus teria guiado a embarcação dos bravos minoicos. Há problemas com a datação do Hino, mas acredita-se que seja do século VI, com partes mais arcaicas (CABRAL, 2004, p. 80-88) e, portanto, ao menos alguma variação dele Sócrates, Platão e seus leitores teriam conhecido. Além disso, Pilos seria a pátria de Nestor, um argonauta e personagem da *Iliada* que representava coragem e sabedoria⁹¹, atributos que Sócrates questiona em Anito na *Apologia*.

Coadunando a isso temos que dez anos antes do julgamento de Sócrates houve o processo de Anito, em 409, por não ter ido lutar em Pilos⁹², mesmo com uma frota marítima capaz de dar uma reviravolta na eminente derrota que os espartanos estavam causando. Em suma, ele foi o protagonista em um ato de recuo que soaria covarde para qualquer ateniense imerso na Guerra do Peloponeso e ainda influenciado pela bela morte homérica, a *kalòs thánatos* preferida por Sócrates em *Apo.* 38e e já apontada em *Apo.* 28b. Logicamente, neste contexto cultural, tão logo Anito voltou, foi processado por traição por ter abandonado seu posto, um processo por *prodosía*⁹³, tendo que subornar o júri⁹⁴ para não ser condenado à morte – uma covardia, enfim. E Sócrates soube explorar isso.

É claro que o escrito de Platão não é um discurso reportado, não é um relato histórico (nos termos da historiografia atual), mas pode nos indicar o clima de animosidade que já havia entre Anito e Sócrates e que foi se agravando ao longo do tempo. Mas mesmo que se queira ver estes diálogos como meras obras de ficção, temos que reconhecer a qualidade de uma escrita que se apropria de eventos mundanos e os interliga em camadas de referências

Messênia. Como ele, alguns comentadores tendem a separar a localização da cidade de Nestor e a da Messênia, sendo que esse problema se origina pela refutação de Estrabão, em *Geografia* VIII – 3, onde afirmava a distinção entre a Pilos de Élis (Trifília) e a da Messênia, contestando relatos como o de Pausânias, *Descrição da Grécia* 4.36.1. No entanto, na mesma passagem, este geógrafo aponta que Homero chamava toda essa região de Pilos messênica. Além disso, no início do século XX, descobriram na atual Baía de Navarino um sítio arqueológico micênico que foi apelidado de ‘Palácio de Nestor’ por suportar a descrição em Homero (é claro que Nestor é um personagem mitológico, mas assim como a Tróia de Homero foi encontrada por arqueólogos de nossa época, a mitologia pode repercutir cidades e palácios de um passado histórico). Há até um livro, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia* (BLEGEN et al., 1966), que no próprio título já aponta para identificação entre a Pilos de Nestor e a região da Messênia. Ali, encontra-se a argumentação (Ibid., p. 3-4) que, em 1907, o arqueólogo Wilhelm Dörpfeld teria seguido o comentário de Estrabão e concluído que a região da Pilos de Nestor seria a da Trifília, mas essa inferência, apesar de ser aceita por muitos escolares, não tem uma aceitação plena, nem é inquestionável. Por fim, podemos verificar que toda essa confusão já vinha acontecendo dos tempos homéricos à época de Pausânias, mantendo-se até hoje em disputa, nos levando a supor que no tempo clássico haveria o mesmo problema. Isto é, tanto faz que a Pilos de Anito não seja a mesma de Nestor, pois a confusão logo remeteria uma à outra.

⁹⁰ CABRAL, 2004, p. 157.

⁹¹ Détienne e Vernant (2008, p. 18) consideram Nestor um “modelo do sábio, do conselheiro experto em *mêtis*”.

⁹² Diodoro da Sicília, livro XIII, 64.6.

⁹³ Conforme comentário na edição crítica de RHODES, 1985, p. 343-344.

⁹⁴ Além desse caso, CALHOUN (1913, p. 66-67) exhibe evidência de que Cleofonte, um democrata, foi condenado à morte em 405 por conta de um conluio oligarca que comprou o júri e que Xenotimos é acusado por Isócrates em 402 por subornar o júri.

cada vez mais elaboradas para traçar uma atmosfera que nos impele, como leitores, a vivenciar a discussão.

1.4.4.1 O número dez

Entre o drama e a história, com Meleto sendo o denunciante oficial e Anito e Lícon os *synégoroi*⁹⁵, vemos que é a Anito que, entre os três, Sócrates mais teme (*Apo.* 18b), perdendo apenas para os antigos caluniadores. Esse temor não é à toa, pois a engenhosidade de Anito já tinha sido exposta à sociedade quando ele foi processado e teve a capacidade de criar uma metodologia para driblar a ordem randômica dos sorteios, tendo conseguido escolher os jurados certos para subornar⁹⁶:

É difícil subornar um grande número de votantes, mas diz-se que Anito, quando julgado após sua falha em evitar a perda de Pilos para os espartanos em 409, descobriu um método para fazê-lo, que recebeu um nome especial, *dekázein*. Os detalhes do método são obscuros, mas foi o tema de uma lei separada, com a morte como penalidade. (MACDOWELL, 1986, p. 173)

Com relação ao que foi proposto anteriormente, quanto ao valor de trinta minas e a correlação entre os números trinta e dez, sugiro, então, a hipótese do valor pago de suborno ser o décuplo do *misthós* habitual, pois esse verbo *dekázein* teria a raiz no número dez, *déka*. Contudo, isso é apenas uma suposição, na mesma linha da sugestão de MacDowell⁹⁷ (1983, p. 64), pois esse autor considera que os jurados eram subornados em grupos de dez devido às *dikastéria* serem nesse número:

Sabe-se que no quinto século, pelo menos até 422, cada jurado foi designado a um tribunal durante todo o ano. Como cada litigante sabia em qual tribunal do magistrado seu caso seria julgado, provavelmente seria fácil identificar previamente os jurados que estariam lá e oferecer-lhes subornos. [...] Minha hipótese é que o litigante que desejava subornar os jurados os organizou (ou eles mesmos se organizavam) em grupos de dez, um jurado de

⁹⁵ São as pessoas que suportam uma acusação (BRICKHOUSE et al., 1989, p. 77).

⁹⁶ Aristóteles, *Constituição dos Atenienses*, 27-5.

⁹⁷ MACDOWELL (1983, p. 65) reconhece que sua hipótese não tem evidência direta, mas parece correta e HARVEY (1985, p. 89) estende o cálculo corroborando a conjectura de MACDOWELL. Em contraponto, GOLIGHER (1913, p. 299) reitera o trabalho de CALHOUN (1913) afirmando já ter havido ocorrências desse verbo quinze anos antes do julgamento de Anito, além de apresentar o verbo *triázein* para contradizer a ideia de agrupar por dez em *dekázein*, no entanto, *triázein* significava derrotar o inimigo em um contexto de luta grega antiga onde o opositor é levado ao chão por três vezes, não se mostrando um bom contraponto.

cada um dos dez painéis [*dikastéria*]. Assim, em cada grupo, [...] se sabia que havia um homem que estaria no júri do litigante, embora ninguém soubesse qual. (MACDOWELL, 1983, p. 64-65).

Entretanto, isso correu apenas até o fim do século V, pois a partir do quarto século houve duas alterações⁹⁸ no sistema de alocação de jurados e de acordo com MacDowell (1986, p. 38), esse sistema mais complexo⁹⁹ foi um modo encontrado para evitar a *dekázein* inventada por Anito, mas não se consegue precisar quando exatamente ele foi implementado. Contudo, há um indicativo da época através de Aristófanes, *Assembleia das Mulheres*, v. 680-685, pois essa comédia foi encenada por volta de 391 aec. (oito anos após o julgamento de Sócrates) e já alude a esse novo sistema de escolha de jurados, atrelados às letras e não mais diretamente às cortes.

Dessa forma, a sinfonia do processo de Sócrates em 399 tem uma nota solta, a crítica a Anito pela suspeita de suborno, mas jamais sendo declarado oficialmente por Platão, apenas sendo insinuado através de indiretas presentes em seu texto, bem aos moldes dos *tópoi* da oratória grega¹⁰⁰. O Sócrates de Platão se desvela, portanto, hábil em falar, um perfeito orador, mas com uma diferença que não o faz igual aos sofistas: ele fala a verdade. Isto é, ele não cai naquela crítica feita logo no começo, em *Apo.* 17a-b, pois a *parrésia* de Sócrates é uma fala franca que pode até se apresentar com estratagemas para cumprir seu objetivo, mas sempre estará balizada por um princípio ético de justiça. É por isso que ele pode lançar dúvidas sobre a idoneidade do processo e chegar a desenvolver um *páthos* no júri em alguns momentos, mas sem precisar fazer acusações falsas, evitando assim o risco de acabar sendo processado e não ter provas ou testemunhas¹⁰¹ que justificariam a acusação, mas

⁹⁸ Há problema com a datação de quando de fato foi feita essa alteração. Além disso, CALHOUN (1913, p. 65) afirma que “cada seção [*dikastérion*] parece ter sido destinada durante o ano inteiro a um magistrado em particular, que presidia em um tribunal específico. Depois de Euclides, todos os cidadãos qualificados que se candidataram ao serviço foram inscritos como dicastas, e as seções não foram designadas para tribunais específicos até o dia do julgamento, tornando o suborno e a prospecção muito mais difíceis”. No entanto este autor usa um “parece” que torna imprecisa sua informação, mas se ele estiver correto essa alteração teria ocorrido no arcontado de Euclides (entre 403/402 e na época da anistia) e consequentemente o julgamento de Sócrates já estaria nos primeiros anos dessa nova metodologia.

⁹⁹ Esse novo sistema elaborado no século IV é caracterizado assim: “cada jurado era alocado no começo do ano não em um tribunal, mas atribuído a uma letra do alfabeto, de *alpha* a *kappa*, como se sabe ter sido o arranjo posterior. A cada dia em que houvesse julgamento, seriam realizados sorteios para atribuir cada painel de jurados (aqueles registrados sob uma determinada letra) para uma corte. Isso não daria tempo ao litigante para subornar antes do início do julgamento, mas subornar antecipadamente todos os 6 mil jurados que poderiam eventualmente serem alocados seria um gasto expressível e para a maioria dos litigantes proibitivamente caros. (MACDOWELL, 1983, p. 64). Note que a principal fonte do comentador é Aristóteles, *Constituição dos Atenienses* 63-5 e ele ainda afirma haver uma referência a uma lei (reportada no segundo *Contra Estéfano* de Demóstenes, 46.26) que, supostamente, foi promulgada após a compra do júri por Anito (MACDOWELL, 1983, p. 66). Entretanto, a data certa dessa lei e a mudança no modo de distribuição do júri não tem como precisar, mas seria algo entre o julgamento de Anito devido a perda de Pilos e a época da comédia *Assembleia das Mulheres*.

¹⁰⁰ HARVEY (1985, p. 92) atesta a possibilidade da acusação de aceitar suborno como um *tópos*.

¹⁰¹ HARVEY (1985, p. 93) comenta que nos processos originados por suborno as testemunhas trazidas ao tribunal são raras, uma vez que esses processos são secretos e a parte que pagou e a que recebeu não iriam querer dar evidências para o público.

principalmente, evitando agir de maneira injusta como seus acusadores e tantos outros que estavam interessados apenas em ganhar a causa.

1.5 A *SÍTĒSIS* NO PRITANEU

Após ter sido considerado culpado na primeira etapa do julgamento, era necessário estipular uma *antitímēma*, pois, pelas regras de seu processo, era preciso fornecer uma alternativa à condenação à morte requerida por Meleto. A primeira sugestão foi a pena merecida, uma refeição no Pritaneu, mas Sócrates abdicou disso uma vez que ele não se reconhecia como alguém que teria agido mal e, portanto, não poderia receber essa honraria, um bem. A segunda opção comentada foi o aprisionamento, mas que declinou, uma vez que não valeria a pena viver como um escravo dos Onze¹⁰². A terceira opção foi o pagamento de uma multa, mas Sócrates se diz sem dinheiro¹⁰³. A quarta alternativa foi o exílio, mas este não seria bom para ele, porque uma vez expulso de uma cidade, a cada nova *pólis* que ele fosse também o expulsariam devido ao seu comportamento e isso o obrigaria a viver se mudando continuamente. É nessa parte que Sócrates fala que “a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida” (*Apo.* 38a), mostrando como abdicar-se de seus encontros com os cidadãos na tarefa de refutá-los era impossível para ele. Por fim, ele escolheu a opção de pagar uma multa, seus amigos o ajudaram e o valor final ficou em trinta minas.

Porém, há um ponto cego na *Apologia* de Platão. Isso porque, em *Apo.* 36d, Sócrates requer a honraria de ganhar o direito de jantar no Pritaneu às custas da cidade e poucos comentadores se aprofundaram sobre esta questão. A opinião de HAVELOCK (1952, p. 106) sobre isto, por exemplo, é categórica: “ironia socrática foi suposta por acadêmicos onde não há nenhuma”. No entanto, a esmagadora maioria vê, nesse pedido, uma manifestação da arrogância socrática¹⁰⁴, uma gozação desrespeitosa aos jurados, algo na linha da altivez da

¹⁰² Eram onze magistrados, escolhidos por sorteio, encarregados de supervisionar os presos e punir os malfeitores, Aristóteles, *Constituição dos Atenenses* 52.

¹⁰³ O Sócrates de Platão, *Apo.* 38b, diz ter como pagar apenas algo entorno de uma mina (“*pou mnân*”), porém o discípulo de Teofrasto, Demétrio de Faleros também escreveu uma *Apologia* (com esparsos fragmentos restantes) onde diz que Sócrates possuía não só a casa em que habitava, bem como teria 70 minas emprestadas por Críton, como consta em Plutarco, *Aristides* 1.9, ver frag. 102 em (FORTENBAUGH et al.; 2000, p. 191). Independentemente dessa questão, considero um erro afirmar que Sócrates seria pobre, principalmente porque ele era um hoplita e, devido a isso, precisaria ter tido uma quantia de dinheiro suficiente para comprar seu próprio armamento, além de precisar sustentar o casamento com duas mulheres: Xântipe e Mírto, ver em *O banquete dos sofistas* 13.2 de Ateneu e frag. 105 em (FORTENBAUGH et al.; 2000, p. 193).

¹⁰⁴ É preciso pensar que a própria atitude de Sócrates quanto à recepção do Oráculo mostra que a arrogância dele, se presente realmente, não seria algo tão grande. Afinal, o que alguém faria se, de repente, ouvisse de um amigo que um dos maiores deuses em um dos maiores templos helênicos o teria sancionado como o mais sábio de todos? Só consigo pensar em três

linguagem, a *megalēgoria*, que já tinha sido interpretada como a atitude característica de Sócrates no tribunal na *Apologia* 1 de Xenofonte, ou similar à caracterização que Alcibiades fez no *Banquete* 215b ao chamar Sócrates de insolente (*hybristēs*) e depois dizer que passava a vida a ironizar e brincar com os homens (*Ban.* 216e), algo muito próximo à crítica de Trasímaco na *Rep.* 337a¹⁰⁵. Porém desejo ir mais longe e ver o que significa requerer a *sītēsis* em um contexto histórico mais amplo, pois essa atitude de enfrentamento que choca o senso comum é algo básico para um filósofo, essa estranheza vem mais porque somos muito influenciados pelos apelos da humildade cristã em nossa cultura e, infelizmente, tornamos um clichê acadêmico entre estudiosos de Platão atribuir a palavra ironia a qualquer ação socrática que destoe do que seria o comportamento esperado¹⁰⁶.

Sendo assim, a primeira coisa a notar é que, na época do julgamento de Sócrates, a estela hoje conhecida por IG I³ 131 e apelidada de ‘Decreto do Pritaneu’ se situava bem em frente ao prédio do Pritaneu com a regulamentação ali gravada, descrevendo assim, publicamente, todas as categorias de pessoas que poderiam obter a honraria da *sītēsis*. De acordo com BLOK et al. (2018, p. 186-199), a primeira categoria era reservada aos deuses Dióscuros¹⁰⁷, que são os gêmeos Castor e Pólux, portanto, presentes em um ritual de *theoxénia* e a segunda categoria corresponde aos descendentes dos tiranicidas Harmódio e Aristógito. A terceira é a mais interessante para o nosso contexto, pois é justamente a qual Sócrates está aludindo, pois corresponde aos eleitos por Apolo¹⁰⁸, provavelmente se referindo

atitudes: a) a arrogância completamente narcisista que pensaria ‘sim, é óbvio que sou o mais sábio, só agora notaram isso?’; b) o completo ateu e ímpio que menosprezaria o relato com uma grande gargalhada; c) a atitude mais séria possível: ter uma completa reviravolta em seu modo de agir e pensar, por até então nunca ter se visto como alguém sábio e mesmo assim piamente acreditar na palavra do deus que não poderia estar mentindo. Uma perspectiva bem semelhante é encontrada em MORAES (2015), pois este autor também argumenta que Sócrates não poderia nem desprezar o oráculo, nem aceitá-lo sem reservas; não sendo Sócrates assim um completo racionalista, pois paradoxalmente reconhece que “no próprio exercício do saber humano há uma forma de experiência do divino” (Ibid. p. 60), isto é, existiria uma “memória do divino no homem” (Ibid., p. 62) ao reconhecer a lacuna de um saber. É preciso, contudo, reforçar que o exemplo socrático não valida a certeza inspirada tal qual um Íon ou algum mântico, mas sempre trabalha com a dialética e a refutação para identificar esse saber corretamente, “mostrando que mais decisiva do que toda revelação é a verdade conquistada metodicamente” (Ibid., p. 58).

¹⁰⁵ Uma discussão mais aprofundada sobre a ironia socrática que passa por algumas dessas passagens a partir de Vlastos encontra-se em COSTA (2015).

¹⁰⁶ Uma posição completamente em oposição a minha quanto à *sītēsis* foi feita por SANTORO (2013, p. 200), onde expõe uma argumentação muito próxima, mas melhor desenvolvida, do que já tinha sido publicado antes (Id., 2005, p. 607); nestes dois textos Sócrates é tratado como um bufão típico de uma comédia aristofânica e o pedido dessa honraria como contra pena seria o ápice desse comportamento irônico.

¹⁰⁷ Os Dióscuros eram considerados, por Áleman (frag. 2), *hippótai sophoi*, sábios cocheiros (GLADIGOW, 1965, p. 12 e WOLFSODORF, 2019, p. 12). Atente-se que saber domar os cavalos era um valor da *aretē* da nobreza, e que, de certa forma, há a possibilidade de todas essas categorias do Decreto refletirem a disputa, a *agōn*, de sabedoria.

¹⁰⁸ O verbo utilizado nesta estela para dizer que Apolo escolheu é o *aneilen*, que segundo GIEBEL (2013, p. 14-15) remete historicamente ao uso mais arcaico dos primeiros oráculos de Delfos, onde se sorteavam pedras ou ossos que dariam respostas simples como sim ou não, tendo o significado arcaico de ‘retirar’ ou ‘apanhar’ ao se conferir os oráculos. É importante notar que está inscrito na estela “*ho Apóllon anvēl[ev]*” (BLOK et al., 2018, p. 191), uma estrutura próxima ao que se encontra na *Apologia* 2 de Xenofonte “*ανειλεν ο Απολλων*”, quando Sócrates relata a resposta do Oráculo, indicando a mesma estrutura frasal, também similar ao que é encontrado em *As Leis* de Platão 865d: “*ἐξηγητὰς ἂν ὁ θεὸς ἀνέλῃ*”. Na *Apologia* de Platão (21a) não é Apolo, mas a Pítia que indica: “*ανειλεν οὖν ἡ Πυθία μηδὲνα σοφώτερον εἶναι*”.

aos *exēgētai*¹⁰⁹. A quarta categoria são os atletas pan-helênicos como Autólico, filho de Lícon (o orador que acusa Sócrates), mas também Alcibiades que ganhou a competição com carros de corrida¹¹⁰. Há ainda uma quinta categoria, com o texto danificado na estela, mas que alguns pesquisadores indicam ser a dos generais.

Dessa forma, ao pedir pela refeição no Pritaneu, os contemporâneos de Sócrates teriam várias referências que poderiam perceber. Como bem nota STONE (2018, p. 65-66), requerer a *sitēsis* era um *tópos* na comédia *Os Cavaleiros* de Aristófanes. Sendo usado ali principalmente para atacar políticos como Cléon, que havia ganhado o direito de *sitēsis* ao vencer em Pilos¹¹¹ (na mesma cidade que anos depois Anito perderia). Evidenciando, assim, que deve “ter sido um desacordo comum no discurso público sobre quem tinha e quem não tinha direito a privilégios no Pritaneu” (STONE, 2018, p. 72). A própria necessidade de se criar uma estela com essa lei inscrita, exibindo na entrada do prédio quem poderia ou não ganhar a honraria, já era um indício das disputas que devem ter ocorrido nas Assembleias, na *Ágora* e nas *hetaireía*.

Na *Apologia*, a *sitēsis* foi pedida como uma honra pelo serviço prestado à cidade por Sócrates. Esse pedido de reconhecimento da própria *areté* é próximo ao que Xenófanes solicitava quando reclamava que sua sabedoria¹¹² não ganhava “sustento do erário” como os atletas nas competições em Olímpia¹¹³:

e receberia sustento do erário
da cidade, e um prêmio [*dōron*] que lhe fosse valioso;
e até mesmo no hipismo, tudo isso lhe caberia
sem valer como eu: pois melhor que o vigor
de homens e cavalos é nossa sabedoria [*sophiē*].
Quanta insensatez! E não é justo
preferir o vigor [*rhōmēn*] à boa sabedoria [*sophiēs*]¹¹⁴.

¹⁰⁹ Há uma disputa se esta categoria corresponderia ao *exēgētēs* ou ao *mántis*, pois a palavra encontra-se danificada na estela BLOK et al. (2018, p. 192-194), mas acredito que o Decreto se refira aos exegetas, pois é comprovada a existência de uma categoria específica deles, os *pythókhrestoi*, isto é, os exegetas escolhidos por Apolo Pítio.

¹¹⁰ Alcibiades ganhou o primeiro, o segundo e o quarto lugar com a corrida de carruagem, tendo utilizado sete *harmata* nas Olimpíadas de 416, mais detalhes em GRIBBLE (2012, p. 45), a partir de Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 6.16.

¹¹¹ Evento conhecido como a Batalha de Pilos (Messênia), ocorrido em 425 e descrito em Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 4.26-29.

¹¹² Segundo GLADIGOW (1965, p. 37), o conceito de *sophia* em Xenófanes marca a saída do campo da ação prática para a percepção [*Erkennen*] pura, ou seja, um deslocamento do prático ao teórico.

¹¹³ A discussão sobre este fragmento está fundamentada em GLADIGOW (1965, p. 33-36); STONE (2018, p. 75-76); SNELL (1924, p. 13); LLOYD (1987, p. 86); HAVELOCK (1952, p. 106-107), Franz Weber em PLATÃO (1971, p. 7) e WOLFSDORF (2019, p. 17).

¹¹⁴ Xenófanes, frag. B2, versos 8-14: “καί κεν σῖτ’ εἶη δημοσίων κτεάνων / ἐκ πόλεως καὶ δῶρον ὃ οἱ κειμήλιον εἶη / εἶτε καὶ ἵπποισιν, ταῦτά κε πάντα λάχοι / οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγὼ ῥώμης γὰρ ἀμείνων / ἀνδρῶν ἢ δ’ ἵππων ἡμετέρη σοφίη. / ἀλλ’ εἰκῆι μάλ’ αὐτοῦ νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον / προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης”; tradução citada e texto original em SANTORO, 2001, p. 22-23.

Havia, portanto, uma rivalidade, um *agôn* entre corpo e mente, pois se contrastava a força física (*rhómē*) e a sabedoria, já com seu sentido mais intelectual¹¹⁵, mostrando, assim uma relação entre *areté* e *sophía*¹¹⁶, que enaltecia os que se destacavam pelo intelecto. Exaltar os atletas e não reconhecer os sábios era o fundamento dessa crítica de Xenófanes, pois essa prática honrava “alguém com habilidades inúteis para a cidade, enquanto o que realmente ajuda a cidade, alguém de boa sabedoria, *tês agathês sophiēs*, [era] ignorado” (STONE, 2018, p. 76). Xenófanes, apesar de não solicitar nomeadamente a *sítēsis*, estava requerendo algo muito próximo ao que Sócrates pedia na *Apologia*, só que anos antes do julgamento¹¹⁷. Enfim, é muito provável que, pela conhecida categorização no Decreto do Pritaneu, a atitude de Sócrates repercutia o poema Xenófanes, ou, ao menos, isso exibiria como Platão soube trabalhar com camadas de leitura em seus textos.

Entretanto, o mais marcante é Sócrates dizer que merece a *sítēsis* mais que qualquer um que tenha vencido “no cavalo, na biga ou na quadriga” (*Apo.* 36e) em Olímpia, o que corresponde à quarta categoria. Assim ele estaria apontando a diferença entre as categorias e se posicionando na terceira delas, que possivelmente se refere aos exegetas *pythókhrestoi*, mas que, ao menos, comprovadamente se refere aos escolhidos por Apolo. Os *exēgētai* formavam uma função social¹¹⁸ responsável pelo zelo, interpretação e exposição das leis não escritas no que tange a rituais religiosos e à purificação de máculas que tornariam alguém impuro, principalmente no caso dos homicídios, mas não se restringido apenas a isso. Existiam três tipos de exegetas: os provenientes dos Eupátridas, os que são vinculados aos Mistérios de Elêusis e, necessariamente, oriundos dos Eumólpidas e, por último, os *pythókhrestoi*, aqueles que foram escolhidos por Apolo em Delfos.

É claro que para um ateniense mediano, Sócrates aludir a esta categoria seria um choque, pois pedir esta honraria poderia ser visto por eles como manifestação de pura arrogância, e até mesmo de uma comparação ímpia, já que, Sócrates, ao que tudo indica, não era de fato um exegeta escolhido e aprovado pela cidade. Porém, para quem conhecia a filosofia socrática isso teria o efeito de uma *psychagōgia*, pois Sócrates estaria reafirmando sua ligação com Apolo, uma vez que remete à categoria de pessoas escolhidas por este deus e

¹¹⁵ SNELL, 1924, p. 13; GLADIGOW, 1965, p. 33.

¹¹⁶ SNELL, 1924, p. 13.

¹¹⁷ STONE (2018, p. 76) ainda mostra outro exemplo em Eurípides onde os atletas são depreciados em favor dos sábios.

¹¹⁸ Entre os comentadores há uma divisão bem forte entre a linha do Felix Jacoby com o seu *Atthis, the local chronicles of ancient Athens* e a de James Oliver com *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, ambos os livros publicados com poucos meses de diferença, em 1949 e 1950 respectivamente. A grande divergência entre os dois é justamente a questão de se atestar ou não a presença de exegetas como um cargo reconhecido e quando. Para Jacoby eles são oriundos de tempos arcaicos e para Oliver eles seriam uma função que passou a existir apenas a partir da revisão das leis atenienses devido à anistia feita por Nicômaco no final do século V.

ele teria recebido a missão divina através do Oráculo de Delfos. Assim, ele não só estaria se esquivando da pecha de ímpio, como também mostrando que fora condenado injustamente, já que essa fala ocorre no segundo ato da *Apologia*, durante a proposta da contra pena.

1.6 PODERIA SER ÍMPIO AQUELE QUE EXECUTA UMA MISSÃO DE APOLO?

Primeiramente precisamos contextualizar que não há um transcrito do processo real de Sócrates, nem da acusação, nem da defesa. O que há é a *Apologia* de Platão, compreendida hoje, não como um relato tal qual o acontecido, mas como um trabalho que testemunha o acontecimento, podendo apresentar elementos fictícios próprios ao interesse de Platão como autor. A outra *Apologia* que temos foi escrita por Xenofonte¹¹⁹, porém ele nem esteve presente no dia do julgamento, tendo se baseado no que lhe foi relatado por Hermógenes e ainda sendo possível, como apontado por alguns comentadores atuais, afirmar que ele já conhecia a *Apologia* escrita por Platão¹²⁰. Além disso, no século IV circulou o panfleto de Polícrates¹²¹, uma acusação mais voltada à ação política de Sócrates¹²² e que se propunha a ser um registro da acusação (impossível detectar o quão fiel ao julgamento¹²³), supostamente feita por Anito. Líbano, séculos depois, por exemplo, acreditava que este panfleto seria de fato a fala de Anito e escreve sua *Apologia* contra esses argumentos, tal qual presumivelmente Xenofonte em *Memorabilia* e Platão no *Górgias* se referem ao mesmo panfleto¹²⁴. Lísias também teria escrito uma defesa para Sócrates, mas este teria a recusado, no entanto, o mais certo é que Lísias escreveu uma resposta à acusação de Polícrates¹²⁵. Teodectes¹²⁶ e Demétrio¹²⁷ são outros dois que, ainda no século IV, teriam escrito uma defesa de Sócrates.

Logo, é preciso ter em conta que aquilo que nos chegou ou são fragmentos ou discursos reportados que não necessariamente correspondem ao fato histórico do dia do

¹¹⁹ Xenofonte também escreveu as *Memoráveis*, onde atesta a piedade de Sócrates em I.1.20, dizendo que ele não fez nada de ímpio e que era sensato em relação aos deuses, como também em IV.8.11, afirmando que ele era “tão pio que nada fazia sem consentimento dos deuses”, na tradução de Ana Elias Pinheiro em XENOFONTE (2009).

¹²⁰ Conforme comentário de Ana Elias Pinheiro em XENOFONTE (2008, p. 89-91).

¹²¹ Com as teses reconstituídas por HUMBERT (1930).

¹²² HUMBERT (1930) atesta a argumentação política em Polícrates, mas MURPHY (2019, p. 81) afirma que este autor seria um bufão e estaria apenas querendo impressionar a audiência para atrair pupilos. Particularmente considero que ambas as leituras não são contraditórias e que as duas interpretações possam coexistir, a argumentação política tendo sido substrato para uma obra escrita com a finalidade marqueteira da polêmica.

¹²³ MURPHY (2019, p. 80).

¹²⁴ Tese defendida na reconstrução desse panfleto em HUMBERT (1930).

¹²⁵ MURPHY (2019, p. 83) e WALLACE (2013, p. 100).

¹²⁶ MURPHY (2019, p. 78) e WALLACE (2013, p. 100). Teodectes questionava quais seriam os deuses que Sócrates não teria respeito e quais templos ele teria profanado. O fragmento dele está na *Retórica* 2.23.13 de Aristóteles.

¹²⁷ FORTENBAUGH et al. (2000) e WALLACE (2013, p. 100).

juízo, não havendo uma inscrição ou um registro definitivo do que foi falado, nem pela acusação, nem pela defesa. Além disso, as duas fontes mais completas, Platão e Xenofonte, foram escritas por quem teria interesse em amenizar as críticas e enaltecer a memória do mestre condenado.

1.6.1 A diferença de perspectiva no trato da experiência religiosa

Ao nos referirmos ao problema da impiedade de Sócrates, precisamos estar sempre atentos ao uso cristão da filosofia grega. Historicamente, devido ao desenvolvimento do cristianismo, a filosofia de Platão foi ajustada para soar cristã, seus aspectos que não coadunavam com essa hipótese de leitura foram jogados para escanteio e certos problemas e estranhezas no texto foram resolvidos. Essa postura fica desvelada quando se afirma, por exemplo, que Sócrates seria o “primeiro mártir da verdadeira religião” (BURNYEAT, 1997, p. 12)¹²⁸, o que, apesar de não estar explícito, daria a entender que seria algo que já caminhasse próximo ao que seria, futuramente, difundido pela religião cristã, uma vez que em nenhum momento Sócrates teria definido que “o deus”, no singular, seria Apolo e deduzindo que Sócrates, possivelmente, seria monoteísta (BURNYEAT, 1997, p. 4). Tampouco deveríamos afirmar como CORNFORD (2005, p. 58) que ele poderia ser beatificado como santo se tivesse surgido na Idade Média, muito menos intentar cristianizar o *Banquete* e declarar como Erasmo: “Santo Sócrates, ore por nós”¹²⁹.

Ainda mais que socráticos como Xenofonte e Platão apresentaram reiteradas vezes Sócrates praticando a religião grega, a qual, ao contrário das religiões monoteístas reveladas, oferecia um amplo aspecto de manifestação, uma vez que não havia centros formadores de padres, pastores ou rabinos nem tampouco estruturas tão complexas quanto o Vaticano. O mais próximo dessa organização no século V seria Delfos e mesmo este grande centro propagandeava sua influência de forma menos organizada e com uma ampla concorrência entre outros templos de Apolo (como em Delos) ou mesmo com inúmeros outros santuários dos diversos deuses, lembrando que os gregos eram politeístas. Além de existir diferenciações

¹²⁸ Tecnicamente, BURNYEAT (1997, p. 10 -11) não diz com todas as letras que essa nova religião seria o cristianismo e apenas dá a entender que se trataria da nova religiosidade proposta nas *Leis*, no entanto, o artigo é centrado em Sócrates e este não é um personagem daquele diálogo. Além de que, em segundo plano, há um paralelismo entre o cristianismo e a nova religião socrática implícito no movimento do texto. De fato, isso é algo insinuado e não tão óbvio, mas basta unir os pontos.

¹²⁹ O *Convivium religiosum* de Erasmo foi uma tentativa de cristianizar o *Banquete* de Platão (CHRISTIAN, 1972, p. 8) e a frase citada acima se encontra nesse mesmo livro, contudo, há indícios que tenha sido um comentário à margem do manuscrito que foi incorporado ao texto (Ibid., p. 9).

de Apolo, nuances expostas por diferentes epítetos, como Pítio ou Délíio, onde cada uma dessas variantes poderia influenciar nos interesses políticos e religiosos da cidade por meio de seus sacerdotes e templos. Afinal, pelo seu lado cívico, a religião grega não distinguia essas duas esferas e perpassava seus cultos no cotidiano da cidade. Ou seja, ter Sócrates no início da *República* participando das Bendideias já é uma prática religiosa cívica que mostra piedade e uma comunhão com a expressão religiosa de seu tempo.

Apesar de existirem certos protocolos ritualísticos, o próprio papel de atuação da função religiosa oficial era algo sem amarras tão definidas quanto as de hoje. A aproximação com o divino era uma experiência única em templos e santuários como, por exemplo, no processo chamado de incubação, onde uma pessoa doente dormia no templo de Epidauro dedicado a Asclépio, sonhava com o deus e começava a se curar ao acordar. O mais interessante é que a fé era manifestada no dia a dia, pois diversas festas religiosas existiam no calendário e eram muito próximas uma das outras. Além disso, a sacralidade dos Mistérios de Elêusis mostra o quanto esse aspecto religioso compunha o sentido de união da *pólis* e era respeitado, pois mesmo com a profanação ocorrida, não temos indícios dos detalhes até hoje em dia. Enfim, é preciso sempre nos lembrarmos de que essa expressão religiosa configurava uma experiência politeísta aberta, não sendo um vale tudo sem restrições, mas decididamente sem tantos protocolos como as religiões atuais.

1.6.2 Qual o tipo de prática religiosa há em Sócrates?

Não só o texto de Platão, mas também o de Xenofonte mostram evidências contundentes de que Sócrates professava os rituais da religião cívica ateniense. Ou esses dois pupilos falsearam – e muito – as atitudes religiosas dele, nos legando uma prosa mentirosa que reivindica a fantasia de um Sócrates pio, ou seus denunciadores não teriam razão quanto ao motivo oficial de sua acusação e estariam agindo impelidos por motivos alheios que não são tão evidentes a um primeiro olhar.

Portanto, é preciso refletir antes sobre o que seria considerado ímpio por um ateniense. Apesar de haver contradições entre os relatos da antiguidade, comenta-se que Protágoras e Anaxágoras, supostamente, já teriam sido processados por impiedade. O primeiro porque afirmaria ser incapaz de descobrir se os deuses existiam ou não e o segundo porque dizia que o Sol e a Lua seriam apenas rochas e não mais os deuses Selene e Hélio. Não se sabe com

certeza qual o resultado desses processos, mas tudo indica que as evidências históricas não corroborem as suposições e que talvez nem mesmo tenham sido processados¹³⁰. Mas, na Atenas Clássica, ainda houve outros candidatos mais extremados à pecha de ímpios, como o caso do sofista Pródico de Ceos, que chegou a criar uma teoria sobre a origem do politeísmo, afirmando que o homem criou deuses a partir da natureza mais imediata, como o sol ou os rios e, depois, a partir de pessoas que se tornaram reconhecidas pelo bom uso dos frutos terrenos, como Dionísio a partir da uva (BREMNER, 2007, p.15). Mas, aparentemente, Pródico nem enfrentou julgamento. Outro que também chegou a ter má fama foi Eurípides, que nos fragmentos da peça *Bellerophōn* fez um personagem afirmar a inexistência dos deuses e que confiar neles para ter sua subsistência fortaleceria a religião, mas causaria a ruína dos homens (BREMNER, 2007, p.16). Os autores da antiguidade também condenaram Crítias afirmando que ele pensava que algum sábio tinha inventado os deuses para impor medo aos mortais (BREMNER, 2007, p.17). E, claro, precisamos nos lembrar de dois grandes atos de impiedade dessa época: a destruição das *hermai* e a profanação dos Mistérios de Elêusis.

Frente a esses casos de contemporâneos de Sócrates que viveram em Atenas, precisamos discutir a acusação de impiedade de Sócrates. Afinal, ele não falou coisas tão destoantes da crença ateniense. Pelo menos não como esses que comentei há pouco. A primeira coisa a notar é que impiedade não é a mesma coisa que ateísmo. Até existe a palavra *áttheos* em grego, e Platão a usa na *Apologia* 26c quando Sócrates dialoga com Meleto, mas o processo dele é uma acusação de impiedade. Impiedade por não acreditar nos deuses da cidade e por trazer novos deuses (ou melhor, *daímones*). Vamos, então, analisar se de fato Sócrates era ímpio e rejeitava os deuses da cidade como o acusaram.

Quanto a isso, marco a minha posição, pois vejo Sócrates como alguém pio, ou no máximo como alguém que, frente aos outros casos já comentados de Eurípides, Crítias ou Pródico, não fez o suficiente para ser justa a acusação de impiedade. Independentemente da questão socrática quanto à verdade de um Sócrates histórico para além dos autores socráticos, a partir da narrativa destes que conviveram com ele, vemos que Sócrates é descrito sempre como politeísta e comungando a religiosidade ateniense de seu tempo, mesmo que um pouco fora do tom por uma excentricidade que o particularizava.

Por exemplo, na *Apologia* de Xenofonte, em §23, Sócrates era alguém que honrava os deuses e que nunca fora ímpio. Já no §5 Sócrates se mostra consciente de ter vivido a vida

¹³⁰ Uma descrição bem completa sobre os casos de impiedade é feita por FILONIK (2013).

inteira de maneira pia, e no §11, ele diz ao júri que qualquer um ali presente já o tinha visto fazendo sacrifícios nas festas da cidade e nos altares públicos. Xenofonte ainda retoma isso no §24, ao dizer que ele fazia sacrifícios à Hera e a Zeus e não a novas divindades. Nas *Memoráveis* 1.2 Xenofonte confirma o hábito de Sócrates fazer sacrifícios, mas ainda acrescenta que os fazia não só nos altares públicos como em casa, além de não fazer segredo de recorrer à adivinhação, fato este que fazia parte da religiosidade ateniense.

Em Platão são narrados diversos momentos da manifestação religiosa de Sócrates, como por exemplo, quando termina o *Fedro*, 279b, com Sócrates fazendo uma oração a Pã, deus campestre originário da Acádia, mas que já na época da Batalha de Maratona, em 490, contava com uma caverna na Acrópole ofertada pela cidade (BORGEAUD, 1988, p.160). Um dos exemplos mais emblemáticos é o contexto narrativo do início da *República* que começa justamente com Sócrates voltando de uma procissão, afirmando que desceu para o Pireu para fazer preces para a deusa Bendis (*Rep.* 327a). Como afirma PLANEAUX (2001), supõe-se que essa seja a descrição da primeira¹³¹ das Bendideias, uma festa voltada a essa deusa, originária da Trácia, mas que desde 429 já estava com seu culto oficializado na cidade, atestado na epigrafia IG I³ 136.

Além disso, na *Apologia*, tanto a de Xenofonte (14), quanto a de Platão (21a), Sócrates comenta sobre a pergunta de Querefonte¹³² ao Oráculo de Delfos, templo dedicado ao deus Apolo. O deus, por intermédio da Pítia, teria afirmado não haver ninguém mais sábio que Sócrates (versão de Platão) ou que ninguém era mais livre, justo e sensato que Sócrates (na versão de Xenofonte). A partir disso, o Sócrates platônico interpreta a ambiguidade¹³³ desse desígnio do deus Apolo como sua missão¹³⁴, que ele entende ser questionar àqueles que se

¹³¹ De acordo com PLANEAUX (2001, p. 165), há uma discussão sobre a data em que Bendis foi oficializada em Atenas, mas conferiria com a data narrativa da *República*, isto é, o ano 411.

¹³² É preciso notar o uso retórico que Platão faz ao trazer a memória de Querefonte, aliando Sócrates a um conhecido democrata. Contudo, como aponta WALLACE (2013, p. 105), além de sutilmente trazer à tona a memória do período antes da anistia, a palavra utilizada para descrever a relação dos dois amigos é *'hetairoi'* que simultaneamente alude à *hetaireia*, isto é, aos clubes oligárquicos que atentavam à democracia. Ademais, DONNAY (2009, p. 51) observa que, no *Fedon*, *hetairoi* foi usado quando Sócrates se referia a dois discípulos do filósofo pitagórico Filolau, Símiias e Cebes, informando também que esse termo era usado entre os membros do séquito pitagórico, e destacando o vínculo entre o *daímōn* socrático e a demonologia pitagórica (Ibid., p. 52). Aristófanes também teria indicado a relação de Sócrates com os pitagóricos em sua comédia, fato que poderia justificar a acusação de impiedade (pela inclusão de novos *daímones*), uma vez que a doutrina de Pitágoras era restrita às colônias gregas da Itália até a segunda metade do séc. V (Ibid., p. 56-58).

¹³³ Segundo Plutarco, o motivo para o deus proferir Oráculos ambíguos seria instigar o raciocínio lógico naqueles que desejam apreender seu significado, argumentação presente em *O 'E' em Delfos* 386f, pertencente à coletânea *Moralia* (MORGAN, 2009, p. 549). É importante ressaltar que essa passagem é platonizante, pois é dita pelo personagem Theon e ele faz referência a Platão, que teria interpretado como um estímulo ao aprendizado de geometria o Oráculo que dizia ser necessário dobrar o tamanho do altar em Delos.

¹³⁴ Não considero que Sócrates esteja de fato refutando o Oráculo, como, por exemplo, pondera CARVALHO (2014, p. 41). Na verdade, penso como PUCCI (1961, p. 318) que ele está aceitando a resposta do deus, mas a interpretando, ou melhor, a ressignificando. Em *Apo.* 21c, Sócrates realmente diz que vai refutar a resposta oracular ("*elénxōn tō manteion*"), mas considero que esse uso do verbo *elénxein* não tem o sentido próprio e filosófico que Platão emprega em outros momentos, afinal, o deus de Delfos é irrefutável, uma vez que não é possível manter uma refutação socrática tal qual é feito com Trasímaco, Teeteto ou Eutífron.

pretendem sábios para assim fazer com que a cidade se torne mais virtuosa. Assumir essa postura como uma tarefa divina não é algo possível a alguém que não acredita nos deuses comuns aos atenienses, convenhamos.

Também quanto à acusação de incluir novas divindades, Sócrates mostra acreditar no seu *daímōn* como uma divindade, e nas *Memoráveis* aparece que isso nada difere daqueles que “recorrem aos auspícios, oráculos, avisos divinos e sacrifícios”¹³⁵. Na *Apologia* de Xenofonte (13) Sócrates comenta do seu *daímōn* como algo que manifesta a vontade divina, pelo contexto, a do deus Apolo, chegando a comparar isso com a sacerdotisa de Delfos que anuncia a mensagem do deus ou mesmo aos profetas que interpretam os augúrios.

Como listado nos exemplos acima, vimos que há várias manifestações de piedade circundando Sócrates. É impossível fechar os olhos a isso, ainda mais sabendo o quanto a religião grega era mais livre. Se a experiência religiosa de Sócrates não era uma ruptura total com a oficial, haveria algum motivo maior para processá-lo justamente em 399 e não duas décadas antes?

1.7 É SIM PRECISO LEMBRAR-SE DAS COISAS RUINS

Na esfera política, após a retomada da democracia em 403/404, havia sido decretada uma lei que anistiava os que teriam apoiado o golpe oligarca na tentativa de impedir o clima de guerra civil que estava no ar por conta da memória ainda viva da *stásis* que repartiu a população entre oligarcas e democratas. Com essa lei, não haveria mais como formalmente incriminar aqueles que teriam, mesmo que supostamente, ajudado a manter ou propiciado as condições da Tirania dos Trinta. Porém, seria mesmo possível que apenas a declaração dessa lei realmente evitasse o espírito revanchista? Creio que dificilmente a população não estaria imersa na memória vívida das atrocidades cometidas há tão pouco tempo.

Ou alguém, como Anito¹³⁶, tão maquiavélico a ponto de burlar um sistema de sorteios (uma premissa de equidade e imparcialidade da democracia ateniense) e mesmo assim manter

¹³⁵ Xenofonte, *Memoráveis* 3.

¹³⁶ Contra esta perspectiva que estou elaborando existe o exemplo positivo em Isócrates, *Contra Calímaco* 18.23, onde Anito e Trasíbulo são vistos como pessoas que perderam muito dinheiro com os Trintas Tiranos e mesmo assim não se vingaram. Possivelmente esse trecho de Isócrates é a base para a visão positiva de Anito em COLAIACO, 2001, p. 73. Contudo, Edwin Carawan (2002, p. 11-12 e reiterado depois em *Ibid.*, 2013, p. 96-96) contextualiza o discurso de Isócrates com as leis atenienses, exibindo que tanto Anito quanto Trasíbulo não teriam tido problema algum, assim que a democracia foi reinstaurada, em retomar suas posses, como propriedade de terra e outros bens, sendo o texto uma referência mais específica a não terem processado àqueles que listaram as propriedades para o confisco e ganharam uma parte pelo trabalho. Além

sua reputação de defensor da democracia, não seria capaz de se apropriar de um motivo qualquer para escapar dessa lei que anistiava os supostos apoiadores dos Trinta? Podemos até conjecturar que essa situação justificaria usar Meleto, o principal acusador, como testa de ferro, afinal, por suas próprias conquistas pessoais ele é alguém praticamente esquecido pela História e caracterizado em *Eutífron* 2b como um jovem pouco conhecido e que, como afirmou Diógenes Laércio 2.43, teria terminado executado¹³⁷ em função justamente dessa condenação de Sócrates. Mas o que seria, então, essa anistia?

Notavelmente, o interrogatório de Sócrates sobre Meleto ocorreu no contexto da anistia de 403 a.C., emitida pela democracia restaurada após a derrubada dos Trinta Tiranos. O novo governo democrático declarou o ano 403-402 a.C., o do arcontado dos Euclides, como a inauguração de uma nova era de harmonia. A anistia, também conhecida como Ato de Esquecimento, foi projetada para curar as feridas resultantes da guerra civil entre democratas e oligarcas nos últimos meses. A anistia impediu a acusação daqueles que eram considerados inimigos políticos, os que apoiaram a tirania dos Trinta. Como decretado, nenhuma pessoa poderia ser indiciada por crimes contra o estado, além de homicídio, cometidos antes de 403 a.C. (COLAIACO, 2001, p. 108).

Para compreender bem os aspectos implícitos do julgamento de Sócrates, é necessário entender o contexto histórico na Atenas dessa época. Portanto, o próximo ponto a ser estudado é justamente essa lei de anistia e as características maiores por trás de motivações políticas desse julgamento. A Guerra do Peloponeso e a praga que acudiu Atenas, vitimando muitos cidadãos, criou uma cidade cindida em facções, com duas vertentes mais extremadas: a dos oligarcas e a dos democratas. Em 404, Atenas perdeu a guerra e uma facção conhecida como os *Trinta Tiranos*¹³⁸, uma oligarquia apoiada por Esparta, aterrorizou o que sobrou da cidade. Assassinaram, confiscaram posses e mandaram para o exílio diversas lideranças democráticas. Porém, Sócrates continuou esse período todo em Atenas sem represália. Não à toa “a expressão ‘aqueles que ficaram na cidade’ tornar-se-á sinônimo de ‘partidários dos Trinta’” (CANFORA, 2000, p. 30). Isso causou uma má reputação difícil de ser removida, mesmo sabendo-se que Cáricles (outro dos Trinta) e Crítias quiseram proibir Sócrates de

disso, precisamos levar em conta o uso retórico dessa afirmação e a menção a Trasíbulo, alguém mais atuante no retorno da democracia que Anito, e lembrar que a data deste discurso é calculada em 402 (ISÓCRATES, 1965, p. 253), ou seja, está no intervalo entre o processo de Anito em 409, a lei instaurada contra o *dekázein* e a descrição do novo modelo de sorteio de jurados do quarto século que aparece na comédia de Aristófanes em 321.

¹³⁷ Debra Nails (2002, p. 202) afirma categoricamente que a versão da morte de Meleto que aparece em Diógenes (e também em Diodoro) é falsa, mas não exhibe a evidência. Há ainda o problema com a identificação de Meleto na história, conforme visto anteriormente.

¹³⁸ Uma lista com todos os nomes dos membros dos Trinta e um descritivo desse grupo se encontra em PLANEAUX, 2015.

dialogar com os jovens (Ibid., p. 32) e que o filósofo recusou-se a apoiar uma decisão dos Trinta, a de trazer Leon de Salamina para ser executado (*Apo.* 32d).

Logo, se por um lado não podemos atestar que Sócrates tenha realmente compactuado com a oligarquia, isso também não é mera impressão, pois ele de fato circulava no universo dos inimigos da democracia. Afinal, de todos habitantes de Atenas, apenas trinta foram escolhidos para formarem esse grupo oligárquico e Sócrates era próximo ao menos de dois deles: Crítias, que ocupou a liderança do grupo e Aristóteles¹³⁹ (filho de Timocrates).

Além disso, outros dois amigos de Sócrates estiveram envolvidos com a oligarquia e com atos de impiedade, como Cármides, um dos membros dos Dez do Pireu¹⁴⁰, tendo ele sido criado por Crítias¹⁴¹ e acusado de profanar os mistérios de Elêusis em 415, assim como Alcibiades¹⁴² que ainda foi considerado suspeito de ter destruído as estátuas de Hermes e, depois, se virou contra Atenas ao se refugiar na inimiga Esparta¹⁴³. Alcibiades ainda tinha sido, supostamente, o *erómenos* de Sócrates, o que, pela relação tradicional de *paideia*, significaria que o mais velho teria instruído o mais novo, portanto, não seria difícil para o ateniense mediano associar os maus feitos dele com a educação socrática¹⁴⁴.

Assim, vemos que pessoas próximas a Sócrates estiveram diretamente envolvidas com ataques ao modo de vida da Atenas democrática, estigmatizando-o como um corruptor, por presumirem que ele tivesse tido alguma influência na educação deles. Após apenas oito meses do golpe oligárquico que empossou os Trintas, em 403, esse governo foi desfeito, a democracia restabelecida e as leis que eles tinham feito foram cassadas e os exilados retornaram. Os que diretamente estiveram envolvidos no golpe foram assassinados. Mas para recompor a cidade, o elo comum entre os atenienses, foi feito um pacto de não lembrarem os maus feitos, *mê mnēsikakeîn*, e a anistia foi decretada. Vários autores comentam sobre essa anistia, como Andócides em *Sobre os mistérios* (81) ou Isócrates em *Contra Calímaco* (18.20). Em Platão, na *Carta VII* 336e, esse verbo *mnēsikakeîn* chega a ganhar até um sentido mais vingativo de retaliação.

¹³⁹ Obviamente não se trata de Aristóteles, o filósofo do Liceu, pois este não conviveu com Sócrates. Esse membro dos Trinta é um homônimo que *Parmênides* 135d faz parecer ser alguém com vínculo a Sócrates (NAILS, 2002, p. 57-58).

¹⁴⁰ Houve um momento, em 404, onde os Trinta foram despostos e assumiu uma facção oligárquica mais moderada: os Dez do Pireu.

¹⁴¹ NAILS, 2002, p. 91.

¹⁴² No entanto, ter estado unido a Alcibiades não causou dano à reputação de Trasíbulo, o líder democrata, ver em BUCK (1998, p. 91). Dessa forma, o estigma imputado a Sócrates pelos maus feitos de Alcibiades viria por sua ligação afetiva mais pessoal e pela relação de *paideia* percebida pelos seus concidadãos, tenha sido ela factual ou não.

¹⁴³ Plutarco, *Alcibiades*, 23.

¹⁴⁴ Apesar de muitas referências apontando a relação entre Alcibiades e Sócrates, Isócrates (*Busiris*, 5) diz que Alcibiades não foi aluno dele (*mathētēn / paideuómenon*), contradizendo Polícrates e reforçando o que está em *Apo.* 33b, onde vemos Sócrates dizer que não ensinou lição nenhuma e nem foi professor de ninguém.

A anistia, então, era uma esperança de união para que a cidade não caísse em guerra civil novamente. Andócides afirmava que o decreto da anistia fora feito tão logo a democracia tinha se reerguido¹⁴⁵. Mas justamente por ser uma anistia, ela impedia que os suspeitos de apoiarem a oligarquia fossem processados, daí esse pedido da cidade para que seus cidadãos não se lembrassem das coisas ruins que aconteceram. Como assinala JOYCE (2008, p.513-514), as palavras de Andócides sugerem que a anistia pretendia dar um fim ao que de outra forma seria um conflito civil incessante, portanto, era preciso convencer aos simpatizantes da oligarquia vencida que se eles baixassem as armas, não seriam massacrados. A ideia da anistia era, em resumo, reestabelecer a concórdia civil pelo perdão dos crimes cometidos durante a tirania dos Trinta.

Assim sendo, se por um lado a anistia impedia processar os que tinham algum vínculo com a oligarquia e continuaram na cidade, pela garantia do decreto, isso não quer dizer que os atenienses todos aceitariam de bom grado o fato de não poderem ter uma revanche. Mas é óbvio que, mesmo com essa restrição, alguns democratas iriam buscar alguma compensação contra aqueles que eram vistos como mentores, mas não puderam mais ser penalizados, uma vez que “não é nenhuma surpresa que os atenienses fossem procurar culpados em pensadores como Sócrates, afinal esses pensadores desafiavam a sabedoria estabelecida e a tradição” (BRICKHOUSE et al., 1989, p. 19).

Imaginar uma motivação extra para o processo de impiedade não é algo incomum. A anistia impedia uma motivação aberta sobre o envolvimento de Sócrates com a oligarquia. Mas, segundo a *Apologia*, o preconceito que Sócrates carregava já datava de pelo menos uns vinte anos, pois o julgamento foi em 399 e a peça *As Nuvens* de Aristófanes era de 423. Para essa comédia ter sido eficaz foi necessário que a visão do Sócrates caricaturada ali fosse já de domínio público. O fato de uns cidadãos terem frequentado o círculo socrático de amizades e se envolverem depois na tirania dos Trinta, comporem a oligarquia ou serem ligados a atos de impiedade, somente fez com que o ateniense médio, aquele que não conhece nem se preocupa com questões filosóficas, nem tampouco era voltado a um desenvolvimento moral como Sócrates apregoa, tivesse uma visão distorcida dele. Não importaria, então, se Sócrates nem fosse oligárquico, tampouco importaria se ele fosse pio. O preconceito ali no júri, solidificado ao menos por duas décadas, com os jurados possivelmente se distraíndo com o que acontecia em um dia comum da Ágora, já tinha seu veredito.

¹⁴⁵ Andócides, *Sobre os mistérios*, 81.

Para os Atenienses que o condenaram, Sócrates era um miasmático (*Apo.* 23d), um impuro que enquanto não fosse punido continuaria sendo causador de *miasma* a toda cidade. Mas essa acusação não vem por uma falta religiosa de fato, como foi o ato ímpio de quebrar as *hermaî*, a questão, como defendida ao longo desta dissertação por um anacronismo controlado¹⁴⁶, foi política. Afinal, ele era um tipo de educador que rodeou as peças-chaves da disputa oligárquica e que por isso precisaria ser levado à morte, por meio do julgamento como um ritual de expiação dos crimes de sangue causados pelos Trinta, uma vez que estes, hipoteticamente, teriam sido instruídos por ele. Assim, a *pólis* teria sua saúde sanada por meio desta purificação ofertada de acordo com o interesse do *dêmos*. Contudo, essa condenação parece ter sido injusta, frente à exposição presente nos textos antigos, além do que sabemos pelos relatos dos fins trágicos de quem o condenou¹⁴⁷, pela perda de poder de Atenas e pela memória que se perpetuou ao longo dos séculos, que foram os atenienses medianos, seus acusadores e condenadores, que fizeram um ato contra a vontade da divindade e não aquele que tentou, a seu modo, interpretar a missão apolínica e liberar seu próprio povo do mal da opinião falsa e da mera aparência de sabedoria.

¹⁴⁶ Veja na introdução, com base em LORAUX (1992).

¹⁴⁷ Ver NAILS, 2002, p. 38.

2. A QUESTÃO DA SABEDORIA

O título da dissertação, *A caça à sabedoria*, é inspirado nas palavras gregas para o acusador, quem move a ação, e o réu, o acusado, ambas oriundas, ao menos metaforicamente, do vocabulário da caça: o acusador, *diōkōn*, é o particípio do verbo perseguir ou caçar, e o réu *pheugōn* o particípio de fugir ou escapar. Em *Eutí.* 3e8¹⁴⁸, Sócrates encontra com Eutífron no pórtico do rei e o pergunta se estava ali para atacar ou se defender, isto é, se ele era réu e por isso era perseguido, ou se era o acusador, e por isso estava ‘caçando’ alguém¹⁴⁹. André Malta, em nota sobre esta passagem, observa que os “atenienses viam o processo legal como uma perseguição: o acusador era, literalmente, ‘o que perseguia’, e o acusado, ‘o que fugia’” (PLATÃO, 2008, p. 29). A ironia disso é que Sócrates, na *Apologia*, está sendo perseguido por seus acusadores, mas foi ele que, por anos a fio, perseguiu seus concidadãos e os acusou de não serem sábios de verdade.

A eleição de *Apo.* 20c-21a como perspectiva central para análise da *Apologia* interliga a conceituação dessa *sabedoria socrática* com a sua *missão apolinia*. A tarefa divina que Sócrates concluiu ter, a partir do relato de Querefonte (*Apo.* 21a), é dada justamente por sua interpretação à resposta do Oráculo de Delfos, causando o consequente reconhecimento dos limites do saber humano e o levando a instigar seus concidadãos, como um moscardo, a fim de cumprir sua missão (*Apo.* 30e). Independentemente da facticidade dessa resposta oracular¹⁵⁰, que já aparece diferente na *Apologia* de Xenofonte¹⁵¹, ela serve a um interesse muito claro na estratégia de defesa da *Apologia* platônica: processado por impiedade, eis que Sócrates traz Apolo como sua própria testemunha de defesa ao afirmar que sua atitude

¹⁴⁸ *Eutífron* 3e8: “φεύγεις αὐτὴν ἢ διώκεις;”.

¹⁴⁹ Uns dos principais alvos de Platão, os sofistas, são definidos como caçadores de jovens ricos, pois, em *Sof.* 223b, a *sophistikē*, a sofisticada, é definida como “a caça que visa a apanhar mancebos ricos e de famílias ilustres [νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γυνομένη θήρα προσρητέον]”, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (1980b). Ali, a caça é literal, pois se trata da *théra*, usada tanto para pesca, quanto para a caça de animais.

¹⁵⁰ Tenho plena consciência de que o relato do Oráculo é tido como algo inverídico por muitos comentadores e que é até possível identificar nele a estrutura de um mito (DORION, 2012), mas vejo uma importância muito grande dessa passagem para a *Apologia* e considero que isso não seja tão destoante de outras práticas religiosas daquele tempo nem algo alheio à propaganda délfica. Se por um lado é totalmente impossível provar a autenticidade ou a falsidade dessa ida de Querefonte a Delfos, por outro lado isso é algo real dentro do contexto literário da *Apologia* (tanto em Platão quanto em Xenofonte) e que possui consequências filosóficas, sendo para mim irrelevante a facticidade ou não do acontecimento, pois no escopo do diálogo é algo compreendido como verdadeiro.

¹⁵¹ Na *Apologia* de Xenofonte, 14, o relato é distinto: “Querefonte dirigiu-se ao oráculo de Delfos para o interrogar a meu respeito, na presença de grande número de testemunhas, e Apolo respondeu-lhe que nenhum homem era mais livre, nem mais justo, nem mais sensato do que eu [Χαιρεφῶντος γὰρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς περὶ ἐμοῦ πολλῶν παρόντων ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μῆτε ἐλευθεριώτερον μῆτε δικαιοτέρον μῆτε σωφρονέστερον]”, na tradução de Ana Elias Pinheiro em XENOFONTE (2008).

inquisidora é um serviço que ele presta, piamente, a esse deus que é um dos deuses oficiais de maior respeito não só em Atenas, mas em toda comunidade helênica.

Ressignificar a reputação de *sophós* que Sócrates adquiriu e colocar a característica que mais enervou seus convivas como obra de desígnio divino é uma estratégia ousada que não só removeria a pecha de ímpio, como giraria a denúncia de impiedade aos seus acusadores e à parcela dos jurados que estava contra ele. Afinal, estes sim passariam a ser os ímpios, pois não somente não estariam reconhecendo a tarefa que Apolo impôs a ele, como não queriam se purificar de suas falsas opiniões, ficando com raiva quando refutados e sendo exibidos como os novos membros do clube de falsos sabedores.

Assim vemos que o que está em disputa é o sentido de sabedoria que é alçado como modelo para a cidade. Essa sabedoria se torna a meta pela qual um grego poderia se destacar, desde sua primazia técnica, por exemplo, a sabedoria de um carpinteiro, quanto ao sábio que consegue identificar os movimentos dos corpos celestes pelo estudo da matemática e a sua correlação astronômica. Outro ponto é que do campo mais material ao mais metafísico, a disputa se mostra entre valores e visões de mundo que em algum grau tangem a questão da educação, a transmissão de conhecimentos adquiridos entre uma geração e outra e a consequente cristalização de valores morais. É essa a disputa implícita sobre a questão da sabedoria em Platão: qual o tipo que deve ser elogiado e consequentemente reproduzido para as próximas gerações a partir do processo educativo¹⁵² e também quais tipos de sabedoria devem ser estigmatizadas como impuras e ostracizadas da *República*.

Em sentido geral, a sabedoria em Platão se relaciona com conhecimento e técnica, mas também com a virtude, de modo que se sobressai a maestria, isto é, a capacidade daquele que é especialista em obter os melhores resultados em determinada área do conhecimento. Assim, tanto o sentido prático quanto o sentido mais abstrato e metafísico coexistem ao uso da palavra *sophía*, sendo muitas vezes utilizada entre oposições para ressaltar uma perspectiva através da comparação dicotômica. Portanto, *não há um sentido único para sophía em Platão*. Em nenhuma obra o mesmo sentido se mantém constante, as variações são feitas de acordo com o objetivo do diálogo e mesmo intratextualmente não é possível identificar um padrão unívoco. Uma explicação que tenho para isso é que a educação e letramento dos gregos aconteciam pela recitação e cópia de versos de poetas mais arcaicos e nisso, no dia a dia deles, fazia com que vários sentidos históricos da palavra fossem subentendidos, a depender da ocasião e intenção do falante nativo. Nós no Brasil, por exemplo, não aprendemos o Camões

¹⁵² HAVELOCK (1952) discorre sobre o processo de Sócrates como reflexo de um *backlash* dos líderes familiares à nova educação propagada no séc. V.

na escola do mesmo modo em que foi escrito pelo autor, pois a letra do texto, não só pela sua forma, foi adaptada e as palavras corrigidas não só pela grafia como pelo sentido contemporâneo¹⁵³. Isso não acontecia na *paidéia* grega. Lá, formas e significados mais arcaicos de *sophía*, eram repetidos, fazendo com que o falante nativo da Grécia Clássica mantivesse o sentido arcaizante de *sophía* como mera técnica, mesmo que em seu tempo essa palavra já se encontrasse com o significado ampliado pela alteração semântica posta em voga pelos diversos *sophoí*, como os sofistas, que treinavam seus discípulos para a oratória dos julgamentos, os *physiólógoi*, os poetas ou os próprios filósofos – cada um deles usando a *sophía* para significar o que melhor lhes conviesse.

2.1 PANORAMA DE *SOPHÍA* E SEUS SIGNIFICADOS

A polissemia de *sophía* é marcante¹⁵⁴. O próprio Sócrates demarca isso em *Minos* 320e, quando reconhece que, em Creta, “a sabedoria tem os mais variados representantes”. Assim sendo, por trás da mesma palavra existem sentidos bem distintos. O primeiro uso dessa palavra¹⁵⁵ é encontrado na *Iliada* de Homero:¹⁵⁶

Mas tal como quando o fio do carpinteiro [*státhmē*] alinha a tábua de uma nau nas mãos de um experto [*daēmonos*] construtor [*téktonos*] que bem conhece toda a espécie de técnica [*sophiēs*] pelos conselhos de Atena – assim igualmente esticada era a batalha e a guerra.

Obviamente, traduzir ‘*sophiēs*’ por ‘sabedoria’ neste verso não seria uma boa opção. O sentido é técnico, especificamente ligado à carpintaria naval, pelo contexto. A palavra *téktōn*, o ‘construtor’ na tradução acima, peculiarmente descreve quem trabalha com madeira, ou seja, um carpinteiro ou marceneiro. A *Suda*, por exemplo, afirma, no verbete ‘*sophían*’¹⁵⁷, que

¹⁵³ O épico *Os Lusíadas* tem ao menos duas adaptações, disponíveis no mercado, que tentam aproximar o vocabulário do português de Camões ao nosso atual, como a edição de Rubem Braga e a de Fabio Renato Villela.

¹⁵⁴ WOLFSDORF (2019, p. 20) busca uma explicação linguística para isso, indicando que a *sophía*, ao longo do séc. V, se tornou um hipônimo que é também um polissemie, isto é, um novo sentido independente se desenvolveu como hipônimo de *sophía* (no sentido original de habilidade). Hipônimo é uma palavra com uso mais estrito, mas com campo semântico dentro de outra com sentido mais amplo.

¹⁵⁵ Essa também é a única ocorrência de uma palavra com radical *soph-* encontrada em Homero. A discussão sobre este verso se baseia em EISENMANN (1839, p. 7), SNELL (1924, p. 5), GLADIGOW (1965, p. 9), WOLFSDORF (2019, p. 12).

¹⁵⁶ Na tradução de Frederico Lourenço em HOMERO (2011). Original de Homero, *Iliada*, XV, v. 410-413: “ἀλλ’ ὅς τε στάθμη δόρυ νήϊον ἐξιθύνει / τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαίμονος, ὅς ῥά τε πάσης / εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης, / ὅς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πόλεμος τε”.

¹⁵⁷ A *Suda* é uma das primeiras enciclopédias, escrita no séc. X de nossa era. O verbete se encontra em *Suda*, sigma, 805: “Sabedoria: em sentido comum é o aprendizado de tudo, a técnica, a prudência, o conhecimento, o intelecto. Homero usou uma vez ‘sabedoria’ não como a definição atual, a restauração da disposição das coisas pelo discurso, mas como a técnica do

Homero usou esta palavra com o sentido de ‘*tektonikós tékhnē*’, ou seja, demarcando a técnica do carpinteiro¹⁵⁸. Desse modo, podemos ver que um grego do período arcaico, como Homero, usava *sophía* para simbolizar algo estritamente técnico, relacionado ao que se faz com as mãos, enfim, um uso que nos soa estranho hoje em dia, mas que era compreensível ainda no período clássico¹⁵⁹, ficando bem explícito no nome do general espartano Quirísofo (*Kheirisophos*)¹⁶⁰.

Mas logo *sophía* adquiriu o sentido geral de *tékhnai*, de artes, no plural, sem delimitar uma área do conhecimento específica. Por exemplo, o poema épico *Margites*, que na época clássica acreditava-se ser da autoria de Homero, diz: “Os deuses não o fizeram escavador, nem lavrador, nem sábio [*sophón*] em coisa alguma: em toda técnica [*tékhnēs*] ele falhava”¹⁶¹, identificando, assim, pelo uso do adjetivo *sophós*, o sentido de *sophía* com o de *tékhnē*¹⁶². É nessa linha que ocorre a “descrição de Hesíodo de Lino, o cantor e músico mítico, como ‘versado em todos os tipos de *sophía*’”¹⁶³. O irmão de Orfeu aparecia, então, como mestre em sabedoria no seu sentido geral, um conceito genérico, sem delimitar uma arte específica. Esse fato já denota uma camada de abstração¹⁶⁴, pois mostra que se desvinculou de uma ação específica para um sentido comum de técnica, além de que esse uso em Hesíodo é a *sophía* como música, uma arte mais abstrata e intelectual¹⁶⁵ que trabalhar manualmente com a madeira, como no exemplo da *Iliada*.

carpinteiro, que bem conhece seu saber. [Σοφίαν: κοινῶς ἀπάντων μάθησιν, καὶ τὴν τέχνην, τὴν φρόνησιν, καὶ ἐπιστήμην, τὸν νοῦν. ἀπαξ ἐχρήσατο Ὅμηρος σοφία, οὐ καθάπερ νῦν τὴν διὰ λόγου καὶ πραγμάτων ἐπισκευὴν τοῦ ἥθους, ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην. εἷ εἰδῆ σοφίης]” (tradução minha a partir da versão inglesa disponível em *Suda On Line*: <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-entries/sigma/805>). Ver também SNELL, 1924, p. 5, n. 4, onde aparecem outras fontes com comentários similares.

¹⁵⁸ A necessidade de comentar o significado de *sophía* nesse verso em Homero, encontrada na *Suda*, em escólios e em obras de gramáticos, como Hesíquio de Alexandria, ou seja, comentários do período da Antiguidade Tardia ou Idade Média, mostra que causava espanto o seu uso, com sentido próximo de *klytós*, renomado (GLADIGOW, 1965, p.9).

¹⁵⁹ A partir de exemplos em Aristófanes, Eurípidēs, Xenofonte e outros autores clássicos, EISENMANN (1839, p. 8) mostra como a sabedoria poderia ser algo popular, pois correspondia ao saber do forjador, do carpinteiro, do sapateiro e do curtidor.

¹⁶⁰ Nome encontrado em Xenofonte, *Anábase*, I 4.3, com a indicação de SNELL, 1924, p. 6.

¹⁶¹ O frag. 2 (em algumas edições numerado como 3) de *Margites*: “τὸν δ’ οὐτ’ ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὐτ’ ἀροτῆρα οὐτ’ ἄλλως τι σοφόν· πάσης δ’ ἡμάρτανε τέχνης”. Observação: normalmente é creditado a Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1141a, mas a última frase se encontra em HOMERO (1920, p. 536). A indicação deste exemplo foi encontrada em GLADIGOW (1965, p. 9-10), EISENMANN (1839, p. 7) e SNELL (1924, p. 6), estou seguindo os comentários deles. A tradução é minha, baseada na versão inglesa de HOMERO (1920, p. 537).

¹⁶² EISENMANN (1839, p. 7) diz que os exemplos, na *Iliada* e em *Margites*, significam “habilidade e conhecimento em atividades artesanais”, sendo um sentido verificável em toda a Antiguidade.

¹⁶³ GUTHRIE, 1977, p. 27.

¹⁶⁴ SNELL (1924, p. 7) afirma que, apesar de estarem próximos, *sophía* sempre foi mais imaterial [*Geistigeres*] que *tékhnē*. Já GLADIGOW (1965, p. 12) atesta com esse uso que “Hesíodo deu um primeiro passo para além do uso da palavra no campo puramente artesanal”, indicando que a arte e trabalho manual são conceitos próximos (Ibid., loc. cit.).

¹⁶⁵ O verso de Hesíodo, “nesta descrição da arte do cantor como *sophía*, [mostra] um desenvolvimento em direção ao mundo intelectual no significado da raiz *soph-*” (SNELL, 1924, p. 6). Em Píndaro, esse uso também é destacado, pois *sophía* passa a simbolizar a “*expertise* estética [, mas] a palavra não toca o que realmente chamaríamos de ‘artístico’. Pelo contrário, a palavra permanece, nesse modo de usar, no meio do caminho entre o profissional [*Werkstätigen*] e o intelectual. E com isso se enfatiza na arte, por um lado, o artesanal [*Handwerkliche*], por outro, um traço intelectual” (SNELL, 1924, p. 11).

Nos séculos VI e V torna-se comum utilizar *sophiē*¹⁶⁶ para dizer ‘poesia’, como a arte ou a habilidade do poeta¹⁶⁷, como quando Píndaro, em *Olímpica I*, diz querer se tornar ilustre pela sua habilidade, ou seja, a poesia¹⁶⁸. Logo, a sabedoria ainda não deixava de ser uma destreza ou técnica, mas já não se encontra mais no domínio do que é manual, além de adquirir um sentido mais pontual de poesia. Isso ocorre porque essa dicotomia entre o prático e o intelectual é inerente ao uso de *sophía*, pois ela se encontrava na divisa dessas duas esferas. Se por um lado, ela já alçava um passo a algo mais abstrato, por outro, ainda perdurava o uso da palavra *sophía*, no período clássico, como sinônimo de técnica e *sophós* como quem dominava uma arte específica:

você podia ser chamado de *sophós* em qualquer uma das artes, pintura, escultura ou flauta, em habilidades atléticas, como luta livre, arremesso de dardo ou equitação, e em qualquer um dos ofícios, não apenas na navegação, cura doentes ou cultivo da terra, mas, no limite, em costura, carpintaria ou cozinhar: todos esses exemplos podem ser ilustrados no corpus platônico. (LLOYD, 1987, p. 83)

Logo, *sophía* podia representar qualquer uma das *tékhnai* e, dessa forma, é possível notar que seu significado original “aponta para a esfera da vida profissional” (SNELL, 1924, p.6). Os primeiros significados rodeiam o que pode ser feito com as mãos, no sentido de *kheirotékhnēs*, como parte do campo de saber do artesão. Esse sentido de sabedoria é tão entranhado no grego antigo que mesmo Sócrates, que a todos refutava, teve que reconhecer a sabedoria do artesão¹⁶⁹, pois este profissional sabe o que fazer, uma vez que domina um conhecimento técnico relativo à sua profissão, sendo capaz de realizar algo material, usualmente com as mãos¹⁷⁰. Assim, podemos definir que “a sabedoria dos trabalhadores manuais [seria] a consciência do método e a certeza do resultado” (GLADIGOW, 1965, p. 11). No entanto, cabe lembrar que, para Sócrates, os artesãos, também chamados de *dēmiourgoí*, têm “o mesmo defeito que os poetas: por efetuar belamente sua arte [*tékhnēn*], cada um se achava também o mais sábio [*sophótatos*] nas demais coisas” (*Apo.* 22d). Enfim, o

¹⁶⁶ *Sophiē* é só uma variação do grego jônico, muitas vezes utilizada na poesia. Note que essa palavra não era um termo comum nos filósofos mais antigos do séc. V (WOLFSODORF, 2019, p. 19).

¹⁶⁷ WOLFSODORF, 2019, p. 12.

¹⁶⁸ Exemplo apontado por WOLFSODORF (2019, p. 12). Os versos 114-115 da *Olímpica I* de Píndaro: “ἐμέ τε τοσσάδε νικαφόροις / πρόφαντον σοφία καθ’ Ἑλλανας ἐόντα παντῶ”. Adapte a tradução para: “que eu esteja ao lado dos vitoriosos, por toda a Hélade célebre devido a minha sabedoria poética”, a partir da versão inglesa em PÍNDARO (2007, p. 6).

¹⁶⁹ No entanto, RUIZ (1959, p. 66) aponta outras passagens, onde mesmo não podendo negar esses saberes, eles são considerados como de pouco valor, evidenciando que Platão desprezaria esses conhecimentos técnicos, pois a *banauσία*, o trabalho manual (que também significa vulgar e mau gosto) atrofia e deforma as almas (*Rep.* 495e).

¹⁷⁰ André Malta, na nota 66 de sua tradução (PLATÃO, 2008, p. 75), comenta sobre o uso de *kheirotékhnēs* na *Apologia* 22d dizendo que essa palavra “refere-se não só ao artesão e a qualquer trabalhador manual (pedreiro, carpinteiro etc.), mas também ao artista e ao médico, entre outros”.

artesão, no que tange seu ofício, é mais sábio que Sócrates, mas esse saber não é algo que valha para o filósofo, afinal, tratava-se apenas do sentido arcaico de sabedoria e a filosofia almeja uma outra definição.

A *sophía*, em seu caminho para a abstração, ainda retém o significado que a aproxima da técnica, mas já não está mais presa ao que pode ser feito com o corpo. A sabedoria fluiu de sentido quando encontrou o *lógos*. Nesse estágio, ela ainda é uma técnica corporal em algum grau, pois ainda requereria o aparelho fonoaudiólogo para emitir os sons da fala, ou mesmo a coordenação motora para a escrita. Contudo, ao passar da *kheirotekhnía* para o domínio da mente, ela encontrou o caminho para a imaterialidade do *noûs* e do *lógos*, podendo se expressar como a técnica da oratória, a sofisticada, a política ou mesmo a lábia dos mal intencionados (no sentido que a aproxima de *mêtis*). No entanto, ao deixar o aspecto maquinal do que é feito pela mão e passar para o mundo intelectual, a *sophía* deu um salto cognitivo. Nisso, ela marca a passagem de um mundo prático para um mundo teórico¹⁷¹, que, aos poucos, abre o caminho para a filosofia como contemplação e especulação mental, na linha da divisão aristotélica entre *práttein* e *theōreîn* (SNELL, 1924, p. 4).

É possível detectar alguns usos que exibem uma oposição clara entre *tékhnē* e *sophía*¹⁷², mostrando que teriam sentidos diferentes, como nos exemplos encontrados nos filósofos Anaxágoras¹⁷³ e Demócrito¹⁷⁴, no poeta do *Hino Homérico a Hermes*¹⁷⁵ e em Píndaro¹⁷⁶, como também no sofista Trasímaco¹⁷⁷. Assim, podemos ver que concomitante a um uso generalizado que pareava as duas palavras, já havia alguns autores que manifestavam uma distinção, definindo a *tékhnē* como algo mais prático, uma profissão ou o poder de fazer alguma coisa, restando à sabedoria um papel mais intelectual.

Outra forma de contrastar sabedoria e técnica, apontando para uma separação entre prática e teoria é encontrada nos escritos sobre medicina. Demócrito, por exemplo, contrasta a sabedoria que remove as paixões da alma com a técnica da medicina que cura as doenças do

¹⁷¹ Todavia, ainda assim a *sophía* do sofista é considerada como “prática, seja nos campos de conduta e política ou nas artes técnicas” (GUTHRIE, 1977, p. 30)

¹⁷² Como comentado e exemplificado por SNELL (1924, p. 15) e GLADIGOW (1965, p. 13).

¹⁷³ O fragmento 21 B em Diels é o testemunho A102 para CURD (2007, p. 122), encontrado em Plutarco, *Sobre a Fortuna*, 98f, dizendo que os humanos são superiores aos animais por experiência, memória, sabedoria e técnica (“ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη”).

¹⁷⁴ Fragmento 59 de Demócrito: “nenhuma arte, nenhuma sabedoria pode ser alcançada sem algum aprendizado [οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτόν, ἢν μὴ μάθῃ τις]”, traduzido a partir do alemão em DIELS (1922, p. 75).

¹⁷⁵ Versos 482-485 do *Hino Homérico a Hermes*: “Quem quer que, / habilitado, a solicite com sabedoria e arte, / ela, entonando sons, ensina à alma encantos vários [ὅς τις ἂν αὐτὴν / τέχνη καὶ σοφίη δεδαμημένος ἐξερεεῖνη, / φθεγγομένη παντοῖα νόω χαρίεντα διδάσκει]”; tradução de DEZOTTI (2010, p. 444).

¹⁷⁶ GLADIGOW (1965, p. 40) traz o exemplo em Píndaro, *Pítica III*, versos 113-114: “τέκτονες οἶα σοφοὶ / ἄρμουςαν”. Ali a *sophía* do poeta é adjetivada por *téktōn*, atestando que se “o poeta é chamado *téktōn sophós*, isso já indica uma certa separação dos aspectos, o ofício simples (*téktōn*) e o mais intelectual (*sophós*)” (Ibid., loc. cit.).

¹⁷⁷ Fragmento A8 de Trasímaco: “Minha profissão é a sabedoria [ἢ δὲ τέχνη σοφίη]” (DIELS, 1922, p. 277), traduzido com base em SNELL, 1924, p. 16.

corpo¹⁷⁸. Enquanto os textos hipocráticos¹⁷⁹, no contexto maior, tentavam demarcar sua *tékhnē* como algo diferente da especulação dos filósofos da natureza e dos médicos adivinhos (*iatrománteis*), por conta disso, existia uma oposição entre o domínio da técnica da medicina, a *iatrikḗ*, mas havia também o reconhecimento da *sophía* como algo positivo, desde que fosse um saber útil¹⁸⁰. Por exemplo, em Hipócrates, *Do Decoro*, um texto datado no período romano¹⁸¹, pode-se observar a oposição entre esses dois conceitos¹⁸²: “é preciso conduzir a sabedoria [*sophiēn*] para a medicina [*iētrikḗn*] e a medicina para a sabedoria, pois um médico amigo da sabedoria [*philósophos*] é igual a um deus”¹⁸³. Cabe notar que há o uso de *philósophos* nesta passagem, mas com um sentido geral, da mesma forma que *sophía*¹⁸⁴. Em outro texto hipocrático, o *Sobre a arte* (*Peri tékhnēs*), datado usualmente no séc. V¹⁸⁵ e provavelmente escrito para um público leigo em medicina e em resposta a algum sofista¹⁸⁶, vemos o autor dizendo estar “bem equipado através da arte [*tékhnēn*] para cujo resgate ele chega; e poderoso através da sabedoria [*sophiēn*], na qual foi treinado”¹⁸⁷.

Com estes exemplos, cobrindo textos da filosofia, poesia, sofística e medicina, verificamos a ocorrência da oposição entre *sophía* e *tékhnē*, mesmo com o sentido original da primeira sendo idêntico ao da segunda. Convém notar que o contraste não significa necessariamente um tom pejorativo, mas uma distinção entre teoria e prática, um sintoma do gradativo valor intelectual da sabedoria. Sendo assim, nesta “separação da arte em *tékhnē* e *sophiē*”, pode-se ver a primeira abordagem para uma ‘teorização’ do conceito de *sophiē*” (GLADIGOW, 1965, p. 13). Todavia, essa diferença de sentido não rompe os usos mais arcaicos. Possivelmente, mesmo um grego helenístico ao ter contato com a poesia de Homero iria assimilar esse sentido original de *sophía* como uma técnica específica.

Uma explicação para isso seria que os gregos antigos aprendiam a ler e escrever copiando a poesia antiga, que fora criada séculos antes, assim, podendo supor que um jovem

¹⁷⁸ WOLFS DORF (2019, p. 19) apontou o fragmento B31 de Demócrito encontrado em DIELS (1922, p. 71): “a técnica da medicina cura o corpo das doenças, a sabedoria liberta a alma das paixões [*ιατρική μὲν σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται*]”; traduzido com base na versão inglesa de WOLFS DORF e na alemã de DIELS.

¹⁷⁹ A indicação dessa oposição no *corpus hippocraticum* foi encontrada em SNELL, 1924, p. 16, LLOYD, 1987, p. 87 e MANN, 2012, p. 20-21.

¹⁸⁰ Essa estima por uma sabedoria útil é encontrada também no frag. 2 de Xenófanes, pois entender sua *sophiē* “exclusivamente como destreza poética, algo que a palavra poderia expressar em qualquer momento, impediria ver a motivação que Xenófanes empreende na sua reconsideração. Sua *sophiē* é uma *agathē sophiē*, isto é, ela ‘serve’ para alguma coisa, é útil para alguma coisa. Esta utilidade é expressa para a cidade em termos de *eunomiē* e riqueza” (GLADIGOW, 1965, p. 35). Argumentação próxima de SNELL, 1924, p. 13.

¹⁸¹ CAIRUS et al., 2013, p. 193.

¹⁸² Lembrando que medicina é *iatrikḗ* em grego, onde o sufixo *-ké* demarca uma técnica.

¹⁸³ Hipócrates, *Do Decoro* §5, em CAIRUS et al., 2013, p. 195.

¹⁸⁴ A sabedoria usada nos textos hipocráticos era um conceito genérico, pois *sophía* não detinha o rigor necessário para designar ‘ciência’ (SNELL, 1924, p. 16).

¹⁸⁵ MANN, 2012, p. 39.

¹⁸⁶ MANN, 2012, p. 40.

¹⁸⁷ Hipócrates, *Sobre a arte*, §1, 3, em MANN, 2012, p. 57.

do séc. IV acabaria percebendo os usos de algo que foi recitado no séc. VIII e vertido em texto escrito só no séc. VI. Outra hipótese seria que:

estes termos estavam a sofrer um efeito de desgaste, numa época de crise de valores e de símbolos como é a da Atenas finissecular, é indesmentível, e a prová-lo está a tragédia que continuamente faz eco das polémicas centradas na actividade retórica dos sofistas, a qual aparecia como responsável pelas ambiguidades dos termos normativos da sociedade e pelas tensões no vocabulário e discurso cívico e familiar VÁRZEAS (1997, p. 251).

Assim, *sophía* apresentava, em seu uso corrente, vários sentidos diacrônicos, pouco importando que tenha sido pelo modo de aprendizado, ou pelas circunstâncias históricas. Pois, como uma palavra sempre polissêmica, ela estava sujeita a variações de sentido ao longo das épocas, por conta dos seus usos técnicos, mas também pela ironia no emprego dela, ou mesmo quando era utilizada com significados particulares e conceituais que um autor específico lhe definia.

2.2 FILOSOFIA: *SOPHÍA* E *PHILOSOPHÍA*

Assim como a sabedoria é polissêmica, a filosofia também é um conceito de múltiplos sentidos. Como aponta HEYDE (1962, p. 144), tal qual a palavra grega ‘*biólogos*’ não tem o mesmo significado do nosso uso atual de ‘biólogo’, pois a primeira significava quem representava a vida, ou seja, o ator, não se relacionando em nada com o sentido contemporâneo que denota o profissional que trabalha com as ciências biológicas, o conceito ‘*philosophía*’ não é a mesma coisa que ‘filosofia’, uma vez que a palavra grega tem dois sentidos, de ciência em geral e o que chamamos de filosofia¹⁸⁸. Um bom exemplo disso é o PhD¹⁸⁹, Doutor em Filosofia, que ainda carrega hoje em dia o sentido genérico que *philosophía* comportava¹⁹⁰, uma vez que este título corresponde a qualquer área do saber.

Os sentidos de *philosophía* mais arcaicos no idioma grego, na maior parte do tempo, eram relativos à meditação e estudo¹⁹¹, simbolizando o gosto por adquirir um conhecimento¹⁹²

¹⁸⁸ HEYDE, 1962, p. 149.

¹⁸⁹ Do latim ‘*philosophiae doctor*’.

¹⁹⁰ HEYDE, 1962, p. 150.

¹⁹¹ EISENMANN, 1839, p. 18.

¹⁹² HEYDE, 1962, p. 144.

ou até mesmo o diletantismo e o amadorismo¹⁹³. O termo ‘*philosophía*’ já vinha sendo utilizado por autores como Heródoto¹⁹⁴, Tucídides¹⁹⁵, Alcídamas e Isócrates¹⁹⁶, mas sempre em um sentido mais genérico de aquisição de cultura geral¹⁹⁷, pois era um termo “apreciado por uma aristocracia bem educada do quinto século e assim sempre prevaleceu” (BURKERT, 2017, p. 136). Segundo HEINEMANN (2005, p. 8), esse sentido mais antigo de *philosophía* não se distinguiria de *sophía*, sendo tão competitivo quanto ela.

Mesmo Platão usa essa palavra com significado não específico, como em *Cármides* 153d¹⁹⁸, quando Sócrates retorna da batalha de Potideia, perguntando sobre a atualidade da filosofia e sobre quais jovens tinham se destacado em sabedoria e beleza. Ou também em *Teeteto* 143d¹⁹⁹, quando Sócrates pergunta a Teodoro se em Cirene “algum dos jovens presta atenção à geometria ou a outra forma de filosofia”. Além de *Fédon* 63a²⁰⁰, onde Símiias se refere a si e a Cebes, discípulos de Sócrates, como *sophoi* e Sócrates não o corrige. É preciso, portanto, tomar um respiro para compreender a correlação do sentido específico de filosofia com a sabedoria, uma vez que Platão não utiliza a terminologia “primeira filosofia” tal qual Aristóteles faz, para separar os saberes gerais e o específico e próprio à filosofia²⁰¹.

Entretanto, Platão ressignifica o uso corrente de *philosophía*, que já vinha sendo usado por outros autores, atrelando um sentido próprio, isto é, a busca contínua por um conhecimento verdadeiro do ser e das formas, cada vez mais lapidado, desenvolvida pela refutação e a prática da dialética. BURKERT (2017, p. 132) explica que o desejo do filósofo pela *sophía* é “um apreço pela lida cotidiana, uma ocupação habitual”, pois o radical que provém de *phileîn* indica a estima por algo que é rotineiramente reafirmado, não um esforço por uma plenitude, o que é inalcançável. Logo, o amor do filósofo é esse estado de incompletude que precisa sempre tentar ir um passo mais à frente, em direção à sabedoria, que em estado completo só os deuses a têm, mas ao mesmo tempo já tendo deixado para trás

¹⁹³ HEINEMANN, 2005, p.6.

¹⁹⁴ Heródoto, *Histórias*, I 30-2: Sólon é descrito com o particípio “*philosophéōn*”, mas no sentido de ter considerado com atenção o que viu pelo mundo; Cf. HEYDE (1962, p. 145); Franz Weber em PLATÃO (1971, p. 7) e RUIZ (1959, p. 27).

¹⁹⁵ Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, II-40: onde Péricles, na oração fúnebre, diz que cultiva o conhecimento sem extravagância, “*φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*”, segundo RUIZ (1959, p. 31) e Franz Weber em PLATÃO (1971, p. 8). Além disso, HEINEMANN (2005, p. 8) mostra que “o modo ateniense de filosofar, mencionado por Tucídides, pode ser descrito como um hábito de formar audiência quando a *sophía* era exibida por *experts*”.

¹⁹⁶ Isócrates em *Antidosis* 270-275 diz que vai apresentar a verdadeira filosofia, a arte de persuasão e eloquência (EISENMANN, 1839, p. 16-17). MURPHY (2019, p. 76) aponta que *philosophía* em Alcídamas e Isócrates significava a pedagogia da oratória deles, além de dizer que Platão foi o primeiro a registrar o termo *rhētoriké* para opor sua filosofia à retórica.

¹⁹⁷ Franz Weber em PLATÃO (1971, p. 8) destaca que “as palavras *philosophos*, *philosophía* e *philosophéin* fornecem características peculiares para a época de Péricles”.

¹⁹⁸ RUIZ, 1959, p. 71.

¹⁹⁹ HEYDE, 1962, p. 145.

²⁰⁰ RUIZ, 1959, p. 52.

²⁰¹ HEYDE, 1962, p. 147, com base em Aristóteles, *Metafísica*, livro III, 1003a21. Veja também a análise de HEYDE (1962, p. 145) para a possibilidade do rei filósofo da *República* com o sentido genérico de filosofia.

aqueles que ficaram no domínio da ignorância. Por fim, em Platão, os sábios já não filosofam mais, tampouco os ignorantes seriam capazes de praticar a filosofia, pois ela se reserva apenas aqueles que reconhecem a limitação de sua *anthrōpinē sophia*, como disposto na *Apologia*, ou aos que têm amizade pela sabedoria, como colocado pelo *Lísis*²⁰².

Sócrates na *Apologia* usa apenas o verbo *philosophheîn* e só em quatro vezes, em 23d5 está se referindo a todos que filosofam, incluindo os *physiológoi*, em um sentido arcaico de filosofia, como vimos previamente; mas em 28e5, 29c8 e 29d5 ele se refere a quem filosofa como ele, pela refutação, usando assim um sentido próprio, servindo para “resumir tudo o que ele descreveu como sua atividade e tarefa da vida: procurar a verdade, testar os concidadãos, ser fiel à tarefa do deus e suportar o ódio e as calúnias”²⁰³.

A própria noção de filosofia sempre esteve posta em disputa, não só desde que os gregos começaram a usar esse sentido, mas já em outras culturas mais antigas, pois aplicar como DEFRADAS (1972, p. 275) o termo “literatura sapiencial” para se referir a um pretensão ineditismo grego frente aos escritos dos sábios egípcios e dos povos do oriente, é um eufemismo etnocêntrico, uma vez que essa ‘literatura’ também tem elementos filosóficos, mas expressos por uma forma distinta do conceito específico em Platão. A distinção entre o sábio e o filósofo só é coerente quando se toma partido de usos específicos em Platão ou a partir de Aristóteles, mas precisamos destacar que eles são mais dois autores em um universo de disputa que não se restringe à realidade grega. Aceitamos, por questões históricas, que a filosofia teria sido um ‘milagre grego’, mas, hoje, isso não deveria mais ser tratado como algo inquestionável, afinal, já havia outras formas de se expressar que incidiam na reflexão filosófica, mas que não necessariamente se pareciam com o que Platão definiu e que Aristóteles cingiu.

Para Platão a distinção entre o sábio e o filósofo é que o primeiro se sente capaz de atingir um nível de conhecimento impossível aos homens, enquanto o segundo está a meio termo entre o ignorante o sábio. Porém, se formos seguir isso a risca, Parmênides deveria perder seu título, e seu parricídio²⁰⁴ se tornaria muito maior. Afinal, se removêssemos os pressupostos etnocêntricos, do que seu poema se diferia de uma outra *katábasis* como a, também versificada, *Descida de Ístar ao mundo dos mortos*? Se as duas obras são discussões sobre temas que envolvem questões filosóficas, como a realidade ou o poder político, porque

²⁰² BURKERT, 2017, p. 122, a partir de *Lísis*, 218a.

²⁰³ Franz Weber em PLATÃO (1971, p. 10).

²⁰⁴ *Sofista* 241d, onde o parricídio de Parmênides é dizer que o não-ser existe.

a *katábasis* ao Hades merece ser considerada filosofia e a descida ao Kurnugu meramente literatura?

2.3 MAPEAMENTO DOS USOS DE *SOPHÍA* EM PLATÃO

Infelizmente, Platão não tem o menor apreço pela *akribeia*, isto é, pelo rigor na exatidão das palavras. Por exemplo, ele chega a escrever com ‘*sophía*’ o sentido de seu antônimo, a ‘*doxosophía*’, a reputação de sabedoria, como, por exemplo, na Alegoria da Caverna em *República* 516c5, onde a palavra *sophía* ali utilizada se refere especificamente à falsidade do saber de quem está preso na caverna. A palavra *sophía* em Platão é capaz de se referir a diversos significados: a sabedoria humana, relacionada ao *élenkhos*, ou a divina, restrita aos deuses²⁰⁵, sendo também tratada como uma *areté*, ou mesmo irmanada com a técnica (tanto a do poeta, quanto a do sofista ou a do político), além de poder ser empregada em sentido elogioso, irônico ou mesmo depreciativo. Enfim, o campo semântico de *sophía* em Platão é tão polissêmico quanto o uso de seus contemporâneos, como já tinha observado, por exemplo, Francisco Ruiz:

Em geral, podemos distinguir um duplo significado. Um que poderíamos chamar de técnico ou restrito, que é quando Platão usa as palavras *sophós* e *sophía* com todas as suas forças. O outro, ao contrário, é mais amplo, comum e indiferente. Este último tipo é múltiplo em Platão, como era na linguagem de seu tempo, e não é incompatível com a filosofia, nem constitui o objeto do amor sempre insatisfeito do filósofo. (RUIZ, 1959, p. 45).

Por um lado, *sophía* tende a ser utilizada em sentido abstrato e filosófico, por outro, ela reconhece até mesmo o artesão e sua sabedoria técnica. Portanto, tomar o emprego de *sophía* em Platão como um conceito fechado é um erro. Pois, além de simplificador, isso não é consistente nem com a própria época – o que, suponho, já foi percebido pelas seções anteriores. Seus usos múltiplos são espectro de disputas entre os mais notáveis, formando a guerra das palavras que ecoa tanto a passagem da Grécia arcaica para a clássica, quanto a formação das *poleis* e as disputas entre elas.

²⁰⁵ Só os deuses são sábios em Platão, ex. *Ban.* 203e-204a, mas o humano deve tentar ser o mais semelhante possível a eles, como em *Teet.* 176b.

Portanto, não considero ser possível definir um único sentido de sabedoria em Platão, nem dicionarizar todos. Este autor deu uma nova vazão ao sentido de sabedoria, pois sua filosofia, o amor à *sophía*, definitivamente não é representada pela sabedoria do construtor de naus, nem pela busca da explicação dos fenômenos naturais que caracterizava os *physiologoi*, tampouco pela boa retórica do orador. O conhecimento das formas e do ser como objetivo maior do filósofo²⁰⁶ também não é representado pela *epistēmē* em seu sentido genérico, que se iguala à técnica²⁰⁷. Há algo de inominável que precisava ser expresso pelas palavras de uso corrente, mas essa dificuldade era contornada pela escrita em diálogos, representando a oralidade e permitindo, assim, contrastar diversas perspectivas. Além disso, Platão usava adjetivos ou genitivos para restringir o sentido que queria expressar, como, por exemplo, em *Prot.* 321d, quando adjetivava a *sophía* para especificar um uso técnico dela.

Afora todas as questões que contextualizam Platão em sua época, pelo viés da polissemia de *sophía* em disputa, acredito que sua falta de rigor terminológico seja a manifestação do desejo de motivar a dialética, sempre inacabada e incompleta como a sabedoria humana. No momento em que esses usos são múltiplos, os ruídos de compreensão formariam pontos de partida para a discussão entre os ouvintes – eis aqui um dos motivos que considero ser o alvo da crítica à escrita por Platão. Afinal, a escrita congela a discussão e não permite vivenciar o *agōn* por onde as opiniões falsas são expurgadas pela filosofia. Portanto, para demonstrar que *sophía* não indica apenas para um caminho na obra platônica, passarei por diversas aplicações deste conceito, indicando as questões filosóficas que estão subsumidas ao seu uso e facilitando, assim, a saída desse labirinto de Teseu.

Em Platão²⁰⁸, *sophía* é encontrada 273 vezes. Em termos quantitativos²⁰⁹, os usos de *sophía* se concentram em *Eutidemo*, *República* e *Protágoras*, diálogos que tem uma característica mais destacada em comum: a crítica aos sofistas. Não há como não reconhecer a continuidade do *agōn* que marcou os tempos anteriores a Platão, mas desta vez a competição não era mais entre sábios, pois agora se tornou entre o filósofo e os sofistas. De todos os usos, a maior parte do que foi significado por *sophía* em Platão gravita em torno do conhecimento, mas flutuando ainda entre a técnica e a maestria, além disso, os sentidos voltados à virtude e à educação são bem recorrentes no *corpus platonium*. Por uma análise meramente

²⁰⁶ A meta do filósofo é atingir “o conhecimento do ser e do inteligível por meio da contemplação pela dialética [τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον]” (*Rep.* 511c), na tradução de Anna Lia Prado em PLATÃO (2006).

²⁰⁷ A relação entre *tékhnē*, *epistēmē* e *sophía* é apresentada diluída em outras seções dessa dissertação, porque esses conceitos não se interseccionam somente em Platão.

²⁰⁸ Na verdade, no *corpus platonium*, pois aqui não levarei em consideração questões relativas à autoria.

²⁰⁹ Os diálogos que mais utilizam a palavra *sophía* são o *Eutidemo* com 37 usos, a *República* e o *Protágoras* com 26 cada um. Ao todo, esses três livros correspondem a um terço do total de utilizações de *sophía* por todo o *corpus platonium*.

quantitativa²¹⁰ pude verificar a preocupação maior em questões epistemológicas e éticas, sendo que as duas categorias podem se unir quando se percebe a influência da propaganda délfica sintetizada na máxima “conhece-te a ti mesmo”. Afinal, a busca do conhecimento de si²¹¹, no viés socrático, é ao mesmo tempo algo ligado à epistemologia, pois é uma pesquisa pela identificação do conhecimento verdadeiro por meio da refutação – ou purificação – das opiniões falsas, mas que conforma também uma questão ética, pois conhecer-se é, simultaneamente, um preparo contínuo para viver melhor em comunidade, sabendo identificar, assim, como lidar não só com a própria vida singular, sendo senhor de si mesmo²¹², mas também se preocupando com o coletivo, pois não haveria nem *stásis*, se as pessoas tivessem autodomínio. Nisso essas questões se assemelham à concepção de temperança, *sōphrosýnē*, da *República*, pois esta virtude se espalha por toda parte na cidade ideal, configurando uma harmonia entre todos os cidadãos²¹³. Coadunando a isso, a ligação entre esta máxima délfica e a temperança é atestada por DEFRADAS (1972, p. 277) a partir do frag. 116 de Heráclito: “Em todos os homens está o conhecer a si mesmo e bem-pensar [*sōphroneîn*]”, enquanto HEINEMANN (2005, p. 9) também correlaciona a propaganda délfica, a *sōphrosýnē* e a prática da refutação filosófica como autoconhecimento, afirmando que filosofar seria “a exibição de moderação em uma estrutura competitiva” (Ibid., loc. cit.).

Já quanto à análise qualitativa, não se sobressai nenhum único sentido que perpassa a todas essas expressões²¹⁴, isto é, encontramos uma variação de sentido que a cada passagem nos obriga a refletir e ponderar. Obviamente, a complexidade aumenta quando nos lembramos de que essa palavra era proferida não só por Sócrates ou o Ateniense, personas que usualmente atribuímos a Platão, mas também por seus antagonistas, como Protágoras ou Trasímaco. Por conta disso, farei observações sobre usos de *sophía* em seu sentido mais geral, que se assemelha com uma utilização não filosófica, podendo ser encontrado em outros autores, para só depois discutir sobre os sentidos mais específicos de *sophía* em Platão que lhe são próprios.

²¹⁰ No intento de mapear os usos de *sophía* classifiquei cada emprego dessa palavra com categorias taxonômicas, portanto, apesar de ter feito uma análise quantitativa, esses valores atribuídos são, já de saída, completamente subjetivos. Devido a isso, preferi não compartilhar os dados brutos, uma vez que não são necessários a uma dissertação de filosofia, onde o mais importante é a interpretação e argumentação.

²¹¹ Em *Fedro* 229d-e, Sócrates diz ainda não ser capaz de se conhecer, como manda a inscrição délfica. No entanto, a questão posta aqui é a completude do saber, que na chave de interpretação socrática, é restringida pela limitação da sabedoria humana.

²¹² Em *Protágoras* 358c3 vemos Sócrates dizer que a *sophía* é alguém saber se dominar (“κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία”).

²¹³ *República*, 431e-432a. Cf. HADDAD, 2010.

²¹⁴ Existem outras palavras com o radical ‘*soph-*’ que são semanticamente relacionadas, mas não são o objetivo principal deste estudo e, no máximo, aparecerão apenas ocasionalmente nesta dissertação. Entretanto deixo especificado que são encontradas no *corpus platonicum* estas outras palavras: *aphilósophos*, *philosophía*, *diásophos*, *doxósophos*, *doxosophía*, *hypérsophos*, *philósophos*, *philosophéō*, *philosophētéon*, *philosophía*, *misósophos*, *pánsophos*, *sóphisma*, *sophístría*, *sophízō*, *sophistēs*, *sophistikós*, *sophós*.

Afinal, mesmo o significado mais arcaico, que se assemelha ao emprego feito por Homero, é encontrado, na *Apologia* 22d8, onde é dito que a sabedoria dos artesãos se restringe à sua própria técnica, pois não são sábios no que realmente importa para Sócrates. Em sentido mais geral, não especificadamente a técnica do artesão, Platão também usa *sophía* como uma palavra que expressa uma habilidade, no sentido de *tékhnē*, representando desde a técnica da poesia, quanto da política. O que aparece também quando utiliza o adjetivo *sophós* para qualificar alguém que se destaca por ter destreza ou maestria em um campo do saber, como por exemplo, em *Teet.* 152e, quando Sócrates classifica tanto Protágoras, Heráclito e Empédocles quanto Epicarmo e Homero como sábios; pois a sabedoria é a marca dos que são sábios²¹⁵.

Podemos detectar o sentido de *sophía* sendo usada especificamente como o saber dos poetas em algumas passagens, tais como em *Alcíbiades Segundo* 147c4, *Apologia* 22b9, *Banquete* 196d5 e 197a2, *Íon* 542a1, *Lísis* 214a1 e *República* 605a3. Em *Alc. Seg.* Alcíbiades e Sócrates estão comentando os versos do *Margites*²¹⁶, onde o personagem do poema sabe muitas coisas, mas sempre muito mal, e eles o comparam à pessoa que se destaca pela *polymathía* e *polytekhnía* (147a-c). Assim, Homero, o suposto autor do poema, seria um poeta inclinado a fazer enigmas, escondendo sua sabedoria, pois este estaria, na verdade, pela exegese de Sócrates, falando implicitamente que era um mal saber muitas coisas. Já em *Apo.* e *Íon*, Sócrates diz que os poetas podem até falar muito bem, mas não têm conhecimento verdadeiro e agem como inspirados, “tal como os adivinhos divinos e os proferidores de oráculos”²¹⁷ (*Apo.* 22b). A crítica aos poetas feita aqui é de forma até leve perto dos sofistas, pois algo de verdadeiro pode ser dito pelos primeiros, independentemente de terem ou não o conhecimento²¹⁸; atributo reconhecido também no *Lísis*, onde eles são tidos como os “pais da sabedoria e nossos guias”²¹⁹, mesmo que depois tenha sido refutada a visão proveniente deles quanto à amizade. Em *Banquete* 196d-197a, se expressa uma visão positiva da *sophía* dos poetas, mas pela fala de Agatão, que discursava sobre as virtudes de Eros, relacionando a sabedoria dele com a dos poetas, pois esse deus²²⁰ faria os outros sábios pelo amor e por isso seria um *poiētēs*. Porém, a *poiēsis*, o ato de criar, em grego não é especificamente a criação da poesia, mas a marca da sabedoria de Eros para Agatão, que em *Banquete*, diz ser pelo amor

²¹⁵ Como em *Teet.* 145d11: “Logo, é pela sabedoria, segundo penso, que os sábios ficam sábios [σοφία δὲ γ’ οἴμαι σοφοὶ οἱ σοφοί]” (tradução de Carlos A. Nunes em PLATÃO, 2001); ou em *Híp. Mai.* 287c5: “é também pela sabedoria que o sábio é sábio [καὶ σοφία οἱ σοφοὶ εἰσι σοφοί]” (trad. de Lucas Angioni em PLATÃO, 2019).

²¹⁶ Trata-se de uma paráfrase do frag. 2 de *Margites* que foi comentado em seção anterior.

²¹⁷ Tradução da *Apologia* sempre por André Malta (PLATÃO, 2008).

²¹⁸ HORKY, 2011, p. 158.

²¹⁹ Tradução de Helena Maronna (PLATÃO, 2014).

²²⁰ Até este momento do diálogo, Eros ainda não tinha sido considerado um *daimōn*.

que todos os animais são criados. No entanto, na *República*, 604e-605a, é dito que “o poeta imitador não tem pendor natural” para a parte da alma de “caráter sábio e sereno”²²¹ e que ele deseja apenas ter boa reputação com a maioria, portanto, sua sabedoria almeja apenas afagar o aspecto irascível da alma. Em suma, vemos que, apesar da expulsão dos poetas proposta na *República*, por não almejarem realizar o bem e somente acariciarem as partes mais irascíveis da alma, há passagens onde se reconhece algo parcial, mas ainda assim positivo na sabedoria deles.

Usualmente pensamos a *sophía* como o que define os sofistas, por estes serem taxados por Platão como presunçosos que pensam ter uma sabedoria imensa. Porém, como visto nessa dissertação, a *sophía* em Platão e no mundo grego tem sentidos muito mais amplos e passarei agora por alguns exemplos onde *sophía* é empregada representando especificamente o saber do sofista, mesmo que, na prática, o sofista seja um *doxósophos* para Platão. Creio que a ligação disso viria pela questão da técnica e maestria em um campo do saber, mostrando quem tem destreza em uma habilidade específica. Por exemplo, no *Eutidemo* 271c1 e 275d5, Críton quer saber qual é a sabedoria dos sofistas Eutidemo e Dionisidoro, o que Sócrates responde ser a erística (272b9), tendo até pedido uma demonstração dessa *sophía* (274a8 e 274d3). Esse diálogo é cheio de usos de *sophía* representando a erística dos dois sofistas, mas deixarei esses outros exemplos de lado, para não se tornar deveras repetitivo. Agora, é claro que, no contexto geral do *Eutidemo*, a sabedoria dos dois irmãos é questionada e nem é mesmo reconhecida como uma técnica, pois são considerados como *diatribontes* (271c e 305a), isto é, eles possuem uma mera *tribé*, uma prática para passar o tempo. Tanto é que Sócrates diz, com uma ironia bem acentuada, que a sabedoria deles é maravilhosa (271c5), porque são sábios em tudo, *pássophoi*, adjetivo este que classifica algo muito próximo da *polymathía* que já vimos acima sendo caracterizada como algo inferior.

Outros diálogos também se referem à sabedoria do sofista com a palavra *sophía*, por exemplo, na definição de sofista encontrada em *República* 493a-c, onde ele é descrito como um mercenário que vende suas opiniões. Ali, por duas vezes (493a9 e 493b6), *sophía* aponta para esse sentido de saber do sofista. No entanto, isso era uma caracterização pela perspectiva do vulgo e não do filósofo, pois só dessa forma a ela abrangeria ali a *tribé* do sofista. Porém, como Platão nunca é taxativo na terminologia, em *Rep.* 600d3, Sócrates descreve o saber de Pródico e Protágoras²²² como *sophía*, mas dá a entender que esse saber do sofista é a destreza dos espertos, o que a aproxima do campo semântico da astúcia. Coadunando a isso, no *Hípias*

²²¹ Tradução da *República* sempre por Anna Lia Prado em PLATÃO (2006).

²²² *Sophía* também descreve o saber do sofista Protágoras em *Teet.* 165e2.

Maior (282d3), a *sophía* representa o saber de Górgias e Pródico, sofistas marcados ali como grandes ganhadores de dinheiro. Nesse mesmo diálogo, é feito um paralelismo entre a *sophía* do sofista Hípias (281d7), a *tékhne* dos demiurgos e a sabedoria dos antigos, como Pítaco, Tales e Bias. Estes, em *Prot.* 243a, são elencados como pertencentes ao grupo dos Sete Sábios, homens marcados pela sabedoria prática e política, independentemente de *Híp. Mai.* afirmar que eles não seriam afeitos aos afazeres políticos. Assim, em um único exemplo, Platão faz Sócrates comparar três tipos de sabedoria: a do sofista, a do artesão e a do político, algo bem similar à *Apologia* 21b-22e, quando Sócrates decide iniciar a inspeção da sabedoria de seus concidadãos por pessoas dessas categorias²²³.

Os políticos, como homens de senso prático, também são considerados *sophoi*, assim, a sabedoria deles, voltada à ação, é também representada por *sophía* em Platão. Por exemplo, Nícia, um general bem reputado e político ativo durante a Guerra do Peloponeso, é descrito, em *Laques* 197d2, como tendo sua *sophía* proveniente dos ensinamentos de Dámon, um músico frequentador de Pródico, fazendo, dessa forma, a ligação entre a sofística e a política, uma vez que Dámon era considerado também como um conselheiro político (NAILS, 2002, p. 122). A mesma coisa acontece quando Sócrates faz uma digressão, em *Hiparco* 228b-229e, sobre a biografia do tirano Hiparco, morto por Harmódio e Aristógito (os dois Tiranícidias mencionados na segunda categoria do Decreto do Pritaneu). Em algumas passagens desse diálogo²²⁴, Sócrates usa *sophía* para descrever a sabedoria de Hiparco, com um sentido de filosofia prática e ligada à ação política²²⁵. Portanto, ao ser considerado por Sócrates como “o mais sábio” dos filhos de Pisístrato e como aquele que tem “muitas e excelentes provas de sabedoria”²²⁶, podemos verificar o campo semântico de *sophía* girando em torno da política. Note também que Sócrates defende ali a memória de Hiparco, dizendo que ele foi justo e que incentivou a educação dos atenienses, caracterizando-o assim como um bom governante. Essa opinião não é destoante de Tucídides²²⁷, além de que ambos direcionam o assassinato a questões amorosas e ciúmes. Entretanto, implicitamente também se observa a crítica feita por Sócrates a este tiranicídio, fato que ficou marcado na história ateniense como o marco do início da democracia²²⁸. Contudo, também é possível encontrar um uso que contrasta, nomeadamente, a *sophía* com a *politikē*, pois, em *As Leis* 677c6, a técnica política está

²²³ Sobre essa relação, a diferença entre os dois diálogos é que a sabedoria do poeta só aparece na *Apologia*.

²²⁴ *Hiparco* 228b7, 228c6, 228d1, 228d4, 228d6, 228e6.

²²⁵ Em Aristóteles isso seria a *phrónēsis*.

²²⁶ Tradução do *Hiparco* sempre por Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (1980b).

²²⁷ Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, VI, 54.3-4.

²²⁸ Contudo, tomar Sócrates como um crítico à democracia por conta desse fato é esquecer que, para ele, o domínio de si é importante como controle das emoções. Além disso, essas motivações sexuais e afetivas em relação aos tiranicidas são atestadas em ao menos três casos na Grécia antiga; cf. SMALL, 2004, p. 281.

apartada da sabedoria, uma vez que *sophía* é ali empregada com um sentido geral de outras ciências, se separando do campo da ação política.

Ao contrário dos usos anteriores, a sabedoria do artesão, do poeta, sofista ou do político, o que iremos analisar a partir daqui, baseando-se na análise elaborada por RUIZ (1959)²²⁹, são os aspectos mais originais e abstratos da fuga para o alto²³⁰ que a *sophía* empreende em Platão. Uma definição bem pontual é dada no *Teeteto* 145e6, onde *sophía* é igualada à *epistēmē*, mas precisamos notar que isso é posto como uma pergunta por Sócrates e que logo em seguida ele afirma não ter uma conclusão sobre o que seria propriamente o conhecimento, ainda mais quando interpretamos que o diálogo termina em aporia, sem uma conclusão definitiva sobre o que seria *epistēmē*. Ainda no *Teeteto*, em 176b²³¹, é exposto que é preciso ser o “o mais possível semelhante a deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria”²³², sendo essa sabedoria divina o ideal máximo, do qual o homem apenas pode buscar se assemelhar. Essa passagem, uma digressão sobre a retórica e a filosofia, ainda apresenta, em 176c4, a definição de *sophía* como o conhecimento, *gnōsis*, de que o deus é justo e só se fica semelhante a ele sendo justo, configurando isso “a sabedoria e a verdadeira virtude”. Assim, o espectro semântico aproxima *sophía* de outra virtude: a justiça.

Isso se liga, em parte, à *República* 443e6, quando outra *aretē* entra em jogo, pois *sophía* é definida ali como a *epistēmē* que sustenta a preservação do melhor estado da alma, aquele que é temperante (*sōphrōn*) e pleno de harmonia (*Rep.* 443d-444a). Essa concórdia, na alma e na cidade, é a própria temperança, *sōphrosynē*, definida em *Rep.* 432a como “uma consonância natural do pior e do melhor sobre qual dos dois deve governar na cidade e também no íntimo de cada um”²³³. HADDAD (2010) comenta que a *República* apresenta diversos usos de *sōphrosynē* em seu sentido geral, de uso popular, como o domínio de um grupo sobre o outro, isto é, relacionado à obediência (*Ibid.*, p. 194), no entanto, Platão expandiu esse conceito para uma ideia de harmonia entre as partes (*Ibid.*, p. 201). Logo, a *sophía* nessa passagem seria o conhecimento de como se manter em concórdia frente às partes inferiores da alma e também da cidade²³⁴. No *Protágoras* 333b5, Sócrates pergunta se *sophía* e *sōphrosynē* seriam a mesma coisa, pois elas seriam quase idênticas, mas apesar da questão

²²⁹ RUIZ (1959, p. 57-59) discute sobre três momentos (*Rep.* 427e-444a, *Teet.* 176a-d, *As Leis* 689a e 696c) onde Platão estaria propondo um ideal novo de sabedoria, apesar de me basear nisso e seguir aqui algumas indicações dele, não estou de acordo com todas suas teses.

²³⁰ *Teet.* 176b.

²³¹ A partir de RUIZ (1959, p. 57).

²³² Tradução do *Teeteto* sempre por Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (2001).

²³³ *Rep.* 432a no original: “τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χειρόνός τε καὶ ἄμεινονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ”.

²³⁴ HEINEMANN (2005, p.5) afirma que a *Apologia* e o *Cármides* atestariam que a *sōphrosynē* é a virtude relevante, não a *sophía*. Porém, considero que esta seção aqui refute esse tipo de concepção.

ser lançada, a resposta definitiva não é dada neste diálogo. Entretanto, mesmo que haja essa intersecção semântica, em *Rep.* 431e10, Sócrates diferencia a *sophía* da *sōphrosýnē*, pois a primeira reside em uma parte distinta (na alma, a razão, na cidade, os reis filósofos) enquanto a segunda está por toda parte, fazendo agir o todo em harmonia²³⁵. Assim, vemos que existe sim uma relação entre a temperança e a sabedoria²³⁶, mas não necessariamente seus sentidos se igualam²³⁷ e tampouco isso é uma questão que possa ser afirmada sem se fazer uma problematização.

Essa questão da relação entre harmonia e *sophía* é importante, pois reaparece em *As Leis* 689d7²³⁸: “a maior e melhor das harmonias seria tida com justeza como a maior sabedoria [*sophía*], da qual compartilha aquele que vive segundo a razão”²³⁹. Assim, nos principais diálogos em que Platão trata de questões políticas, como a fundação de uma nova cidade, a harmonia com a qual o ideal de *sōphrosýnē* e *sophía* se interseccionam é requerida para fazer com que os mais capazes, obviamente os filósofos, isto é, os que mais valorizam a parte racional da alma, pudessem assumir o comando, persuadindo aos outros para que cedessem ao seu interesse, uma vez que os primeiros, além de mais preparados, teriam o aperfeiçoamento das virtudes como a mais alta meta a ser compartilhada com todos.

Dessa forma, por mais que as passagens comentadas acima, do *Teeteto*, *República* e *As Leis*²⁴⁰, apontem um sentido próprio de *sophía* em Platão, não podemos tomar isso como ‘a definição’ de sabedoria, uma vez que este autor o tempo todo apresenta diversos usos que se interseccionam com o campo semântico de outros conceitos próximos a eles. Por isso, fica difícil não concordar com a afirmação de RUIZ (1959, p. 59), ao dizer que essas “passagens não deixam de ser, na obra platônica, como três ilhotas isoladas na imensidão do oceano”. A polissemia de *sophía* vale, portanto, tanto para o seu sentido geral quanto para seu uso com especificidade filosófica.

Na *República*, Livro IV, *sophía* aparece junto com as outras virtudes: coragem, temperança e justiça. Ali ela tem um papel central na divisão tripartite da alma (*Rep.* 441a),

²³⁵ É por isso que não posso concordar com RUIZ (1959, p. 46) que identifica a *sophía* no Livro IV da *República* com a *sōphrosýnē*.

²³⁶ É possível que essas intersecções semânticas no domínio das *aretai* ocorram por uma noção de virtude totalizadora que englobe as virtudes parciais; cf. *Prot.* 329c. Contudo, passarei ao largo da questão sobre a unidade, deixando apenas a conclusão de COOPER (1998, p. 236), que não considera que haja uma clara concepção de unidade das virtudes no *Protágoras*, o diálogo onde essa questão está mais exposta. Um ponto de vista completamente oposto, afirmando que virtude é uma unidade, é encontrado em PENNER (1973).

²³⁷ É interessante notar que a semelhança semântica de *sophía* e *sōphrosýnē* quando lemos a resposta do Oráculo na *Apologia* de Xenofonte (§2), onde aparece que ninguém é mais livre, justo e temperante (*sōphronésteron*) que Sócrates.

²³⁸ A partir de RUIZ (1959, p. 57-58), que indica a semelhança dessa passagem com o a da *República* comentada acima.

²³⁹ *As Leis* 689d: “ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν μεγίστη δικαιοτάτ’ ἂν λέγοιτο σοφία, ἧς ὁ μὲν κατὰ λόγον ζῶν μέτοχος”. Tradução de *As Leis* sempre por Edson Bini em PLATÃO (2010, p. 153).

²⁴⁰ Combinação que foi indicada por RUIZ (1959, p. 57-59).

pois é responsável pela razão que comanda os desejos e os ímpetos, tanto é que, em *Alc. Pri.* 133b10, ela é considerada a virtude que melhor representa a alma, a parte pensante do homem, assim como em *Apo.* 29d8, onde se encontra em oposição à força. Sempre interligada a essa discussão sobre a *areté* está a temática da educação, com o questionamento sobre se a virtude poderia ou não ser ensinada. Decididamente, ela não é algo ensinável como uma instrução procedural, como aparece em *Ban.* 175d-e, onde Sócrates diz que não é algo que se possa verter do mais sábio para o nécio, como quando passamos a água de um copo cheio para outro vazio. Esse é um dos principais motivos para Sócrates apresentar a relação entre pais e filhos como modelo de educação questionável, pois se fosse possível apenas passar a sabedoria de um para o outro, todos os pais sábios teriam filhos sábios, o que usualmente não acontecia, como no exemplo em *Da Virtude* 377c7, onde o político Temístocles²⁴¹, que é bom e sábio, não teria passado sua sabedoria para seu filho.

Isso acontece porque o modelo de educação proposto é pela rememoração, como abordado no *Ménon* 82a, com relação à *anamnēsis*. Assim, através da dialética e da prática filosófica, que também é um ritual de purificação das opiniões falsas, conseguiríamos contemplar as ideias e nos lembraríamos do que já sabíamos, não configurando uma real transmissão de conhecimento, mas uma rememoração de algo que a alma já trazia consigo. O processo educativo não é, portanto, uma transferência de saber, pois trata-se de um desvelamento feito pelo exame racional e inspeção. Tal qual a arte da maiêutica é descrita em *Teet.* 150b-e, quando Sócrates diz que “nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo” (*Teet.* 150d), não sendo ele um professor²⁴², mas alguém que age como uma parteira, apenas ajudando aos outros a terem seus filhos do conhecimento.

Em relação aos significados de *sophía* e *phrónēsis*²⁴³ em Platão, conclui que eles se interseccionam de uma forma tão densa que fica difícil perceber uma distinção clara. No *Fédon*, *sophía* aparece apenas duas vezes (96a7 e 101e5), representando o saber dos *physiologoi*, quando Sócrates conta que tinha se interessado sobre isso na juventude, mas abandonado esses estudos. No entanto, *phrónēsis* assume neste diálogo o mesmo papel que *sophía* na *República*, pois ela é citada como uma das virtudes principais duas vezes entre 69b-c, ao lado da coragem, da justiça e da temperança. Além disso, em *As Leis*, o papel de

²⁴¹ DÉTIENNE et al. (2008, p. 283) diz que os primeiros sofistas se apresentavam como mestres da ação política, e a partir de Plutarco *Temístocles* II-4, indicando que Temístocles aprendeu com Mnesífilo um ensinamento herdado de Sólon que se chamava *sophía*, correspondendo à habilidade política e rápida compreensão no campo da ação (“τὴν τότε καλουμένην σοφίαν, οὓσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν”).

²⁴² Em *Apo.* 33a Sócrates já dizia não ser professor.

²⁴³ Até a tradução de *phrónēsis* é complicada, pois ora é a prudência, ora a inteligência ou mesmo a sabedoria.

destaque é passado para a *phrónēsis*, pois a *sophía* perde muita evidência, sendo utilizada apenas nove vezes. Tirando o exemplo já citado acima, quando falávamos de *sōphrosýnē*, em todos os outros oitos usos ela é utilizada no sentido mais antigo e mais geral, por exemplo, voltada à técnica política, como em 644a4, ou às ciências em sentido geral em 677c6; em oposição à esperteza (679c5 e 747c3), à ignorância (863c5 e 732a6) e à opinião falsa (701a6 e 691a7). Similarmente ao *Fédon*, em *As Leis*, a *sophía* é substituída pela *phrónēsis* quando Platão enumera as virtudes (630b), sendo esta última descrita como a primeira entre os bens que são divinos (631c), seguida pela temperança, justiça e coragem. Já na *República*, onde tanto *sophía* quanto *phrónēsis* aparecem bastante, seus sentidos são muito próximos, por exemplo, em 432a5, na mesma passagem analisada acima quanto à *sōphrosýnē*, temos a *sophía* sendo empregada como uma das virtudes e *phrónēsis* como uma qualidade que representaria a inteligência, em contraponto com a força, símbolo do corpo. Ou seja, um sentido intelectual que *sophía* também poderia assumir. Entretanto, para não considerar cegamente esses dois conceitos como meros sinônimos, em *Epinomis* 974b, o estrangeiro sintetiza o objetivo do diálogo dizendo tratar-se de como tornar-se sábio e diz que a *sophía* humana não é *tékhnē* nem *phrónēsis*, nem *epistēmē*; como também em *Eutidemo* 281d8 onde *sophía* e *phrónēsis* são necessárias para poder aproveitar qualquer bem. Assim, apesar desta dissertação não ser um estudo exaustivo sobre a prudência, podemos perceber que ao contrário de Aristóteles, Platão não está diferindo muito esses dois conceitos²⁴⁴.

2.4 SABEDORIA E FILOSOFIA COMO MUSAS

Em seus passos rumo à abstração, *sophía* englobou o significado de uma técnica intermediária entre o domínio do artesão manual e a pura atitude especulativa da filosofia. Afinal, o músico também trabalha com o corpo. O flautista ou o citarista, por exemplo, precisam usar as mãos para tocar seus instrumentos, mas sua profissão exige mais do intelecto, pois precisam desenvolver em si o senso estético e compreender, mesmo que apenas por um vislumbre intuitivo, as relações matemáticas que compõem a harmonia musical e o ritmo, para poderem se sobressair como profissionais de bom nível técnico, ou melhor

²⁴⁴ Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, difere a *sophía* e a *phrónēsis*, sendo a primeira a combinação de entendimento e conhecimento científico (1141a), enquanto a segunda é a habilidade de deliberar sobre o que é bom e vantajoso (1140a). Apesar dessa distinção não ser clara em Platão, na *Carta VI*, ele separa dois tipos de *sophía*: a das ideias (322d5) e a uma outra que “consiste em saber se precaver, e quiçá se defender dos homens injustos e maus” (322d6), aproximando a divisão entre um campo teórico e outro prático. Tradução da *Carta VI* em CORNELLI (2018c). Cabe ressaltar que essa carta pode não ser autêntica e ter sido escrita posteriormente a Aristóteles.

dizendo, com a finalidade de serem reconhecidos como *sophós* por seus pares. É por isso que Ateneu, em *O banquete dos sofistas*, 14-32, discorre sobre a relação entre música e filosofia, ressaltando que Pitágoras dizia que o universo não só foi feito, como ainda era mantido pela *mousiké*, ou, então, afirmando que “a antiga sabedoria [*sophía*] dos helenos foi dada em grande parte pela arte das Musas [*mousikêi*]”²⁴⁵. O elo da poesia, uma das artes ligadas às Musas, com a filosofia se torna nítido quando nos lembramos de que alguns dos primeiros filósofos escreveram seus pensamentos por meio de poemas²⁴⁶, em versos metrificados, como, por exemplo, Parmênides que compunha em hexâmetros.

Além disso, a alta estima às Musas é um tema recorrente na cultura grega e existe um paralelo mais acentuado, entre a arte das musas e a filosofia²⁴⁷, quando Sócrates, em *Fedro* 259b-d, se projeta como “um amigo das Musas”, *philómousos*, e diz que aqueles que passam a vida a filosofar honram a música, *mousiké*, ou seja, veneram a arte das Musas²⁴⁸. Sócrates, mesmo reconhecendo não ser dotado na arte de falar, é ainda assim passível de ser insuflado pelo privilégio das Musas, como aparece em *Fedro* 262d. Como bem observa NAGY (2013, p. 639), *mousiké* convencionalmente se refere às mais altas formas de poesia e canções, especialmente a poesia homérica, enquanto Sócrates vai mais longe e põe a filosofia acima dessas artes já bem conceituadas no mundo helênico. Não que Sócrates seja um inspirado como Hesíodo²⁴⁹, mas todo belo feito que não seja mera técnica fria requer algo das Musas.

A *sophía* e a *mousiké* estão relacionadas também com os poetas, pois como profissionais bem sucedidos, eles são *sophoi* e praticam a arte das Musas. Porém, sabemos que a *República* quer banir a poética, mas trata-se somente daquela que produz poesia adúladora dos sentidos e prazeres, pois a “antiga briga entre filosofia e poética” (*Rep.* 607b)²⁵⁰ fazia parte do *agón*, tão característico dos gregos, que promovia a competição entre diversas *sophíai* – afinal, aos olhos da maioria, a filosofia socrática ainda não se diferenciava de seus concorrentes. O Sócrates de Platão não está, portanto, contra a *mousiké*, na verdade, como vimos, ele a enaltece. Ele se opõe somente à *mímēsis* insensata que não se preocupa com o bem, nem está centrada na parte mais valorosa da alma, isto é, ele combate a poética que não se importa com a realização dos ideais mais elevados aspirados por sua filosofia. Afinal, Sócrates é um *philómousos* e mesmo Platão em *As Leis*, que não tem seu mestre como um dos

²⁴⁵ Ateneu, *O banquete dos sofistas*, 14-32: “ἡ παλαιὰ τῶν Ἑλλήνων σοφία τῆ μουσικῆ μάλιστα εἶναι δεδομένη”. Indicação retirada de SNELL, 1924, p. 8. Tradução minha.

²⁴⁶ SNELL, 1924, p. 8-9, onde também aponta Xenófanes e Empédocles.

²⁴⁷ As musas não são exclusivas à poesia, pois são ‘matronas’ de todas as formas de intelectualidade (MURRAY, 2004, p. 365).

²⁴⁸ Note que *mousiké* é uma elipse de *mousikè tékhnē*.

²⁴⁹ É preciso destacar que o interesse na cosmologia e em questões éticas aproxima Hesíodo da filosofia.

²⁵⁰ Para uma opinião contrária à minha quanto a essa passagem, ver SNELL, 1924, p. 10.

personagens, ainda mantém a prática da *mousiké*, mas depurada de qualquer excesso prejudicial à formação dos cidadãos.

Ao amar e buscar a sabedoria, o filósofo procura, então, ter também um encontro com a arte das Musas. E isso é mais bem descrito no *Fédon* 60e-61b, onde Sócrates diz ter tido sempre ao longo da sua vida o mesmo sonho que lhe dizia para exercitar-se na música (“ὁ Σόκρᾶτες μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου”), mas que ele sempre compreendeu como uma ordem para continuar no estudo da filosofia, mesmo que esta não seja uma técnica em si mesma. Pois ela, afinal, é tida como a música mais sublime de todas: “*philosophías megístēs mousikēs*”. Todavia, foi só agora frente à morte que Sócrates resolveu de fato compor uma música, mais precisamente um hino a Apolo²⁵¹, justamente ao deus ao qual Sócrates se liga na *Apologia* e que pode ser reverenciado também pelo epíteto *Mousagetās*: Apolo, o condutor das Musas²⁵².

De acordo com MURRAY (2004, p. 372), a relação entre filosofia e as Musas não é difícil de entender se nos atentarmos que antes da prosa ganhar a predominância, a filosofia era escrita em versos e muitos conteúdos definidos como filosóficos eram encontrados na poesia mais antiga; sendo isso bem explícito no filósofo Empédocles, pois este invocava a ajuda das Musas, como Calíope, em alguns fragmentos.

Isso porque *mousiké* vai muito além da música como entendemos hoje e compreende diversas áreas como a poesia, eloquência, história, astronomia, dança ou mesmo o caso raro²⁵³, não encontrado em fonte textual, da *sophía* antropomorfizada como uma das Musas²⁵⁴ sendo retratada no século V (na mesma época de Sócrates) em uma pintura em cerâmica, conforme a Figura 1 no Anexo desta dissertação. Essa é a primeira ocorrência de uma Musa chamada *Sophía* e também a primeira personificação dela, aparecendo com uma coroa e tocando uma lira (PHILIPPAKI, 1988, p. 91). A píxide representa um encontro musical entre as Musas Calíope, Polímnia²⁵⁵, Urânia, *Sophía*, Terpsícore e os poetas-músicos Museu e Tâmiris²⁵⁶ junto a Apolo Pítio (PHILIPPAKI, 1988). Nesse vaso fica nítido que a Musa *Sophía* ali representada, segurando um instrumento musical, correspondia à sabedoria musical, um saber bem popular na época da Guerra do Peloponeso e de Dámon²⁵⁷. Em textos

²⁵¹ Afinal, “a música de Sócrates é a música de Apolo” (MURRAY, 2004, p. 377).

²⁵² Sobre Apolo com epíteto *Mousagetās*, ver ARAÚJO (2013, p. 184), que destaca os usos em Píndaro, Homero e mesmo em Platão, em *Leis* 653d: “καὶ μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον”.

²⁵³ Hoje nos surpreende, mas teria sido “bastante natural chamar uma musa *Sophía* no início da Guerra do Peloponeso” (PHILIPPAKI, 1988, p. 91).

²⁵⁴ Existem também imagens de *Sophía* e *Philosophía* antropomorfizadas, mas são do período romano. Como isso é um assunto que foge do escopo dessa dissertação, deixarei o material para algum artigo futuro.

²⁵⁵ Segundo PHILIPPAKI (1988, p. 91), Polímnia, a musa de muitos hinos, estaria cantando um hino a Apolo, pois está segurando um pergaminho.

²⁵⁶ Supostamente, a representação de Sófocles da competição entre o trácio Tâmiris e as Musas conteria traços de dança extática, uma influência xamânica do uso de maconha, similar ao que os citas faziam (BREMNER, 2002, p. 31).

²⁵⁷ PHILIPPAKI, 1988, p. 93.

da época clássica são poucas referências a essa personificação, mas na *Medéia* de Eurípidés podemos ver *Sophía* sendo personificada pela primeira vez, aparecendo depois em *As Aves* de Aristófanes²⁵⁸, mas sem ser identificada como Musa nos dois casos.

Enquanto os oradores e historiadores não queriam se vincular às Musas, ressaltando sua própria *sophía* como critério de verdade e não a delas, Platão as enalteceu e ajudou a perpetuá-las na época da prosa (MURRAY, 2004, p. 374). Apesar dele não se referir à personificação de *Sophía*, esses exemplos acima, junto ao contexto maior do *agōn* de sabedoria, nos fazem ver que essa caracterização não é algo tão descolado de sua filosofia²⁵⁹, permitindo fortalecer o vínculo entre a desejada *Sophía*, as Musas e Apolo *Mousagetās*. Ainda mais quando nos lembramos de que poderia ter existido um *thiasos* das Musas na Academia, uma espécie de fraternidade de cunho religioso, funcionando também como um templo dedicado às Musas²⁶⁰, um *mouseion* (REVERDIN, 1945, p. 104). Assim, ressaltando o contexto histórico, vemos que o Sócrates de Platão acreditar em sua tarefa apolínia e flertar com a terceira categoria do Decreto do Pritaneu, a do exegeta *pythóchrēstos*, ao dizer que merecia a *sítēsis*, não é mera ironia, mas um profundo lastro do que lhe era mais contemporâneo e um cuidado com “a verdadeira Musa da dialética [*lógōn*] e da filosofia” (*Rep.* 548b)²⁶¹.

2.5 A XENÍA E A TÉCNICA DE DIFUSÃO DE SABEDORIAS

Platão, em *Protágoras* 321d, diz que Prometeu “roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes [*éntekhnon sophían*]”²⁶² para dar aos homens; demarcando assim um sentido de *sophía* como algo técnico, o que já era seu sentido mais arcaico. Porém, ele precisou adicionar o adjetivo *éntekhnos* para especificar o sentido dessa sabedoria como proveniente do âmbito da técnica e não ocorrer dúvidas com o outro uso corrente, à sua época,

²⁵⁸ PHILIPPAKI, 1988, p. 91 fornece os dois exemplos: *Medéia* de Eurípidés v. 844 e *As Aves* de Aristófanes v. 1320.

²⁵⁹ No *Crátilo* 406a, como indicado por MURRAY (2004, p. 374), Musas tem esse nome “a partir do almejar (*mōsthai*), da pesquisa e da filosofia [*ἀπὸ τοῦ μῶσθαι [...] τῆς ζητήσεώς τε καὶ φιλοσοφίας*]”, na tradução de SOUZA (2010).

²⁶⁰ Reverdin está se apoiando em Wilamowitz e Boyancé, mas MURRAY (2004, p. 378-380), baseada na crítica de Lynch, pede cautela quanto a este tipo de associação do *thiasos*, pois a fonte dessas teorias radica no neoplatonismo que buscava impor sua visão sobre a filosofia platônica, no entanto, a comentadora confirma a existência do templo com estátuas das Musas e não recusa a associação de Platão com os cultos.

²⁶¹ Texto original de *Rep.* 548b: “τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας”. REVERDIN (1945, p. 105) diz, sobre esta passagem e a partir de Wilamowitz, que “o culto do *thiasos* platônico era consagrado a essa Musa celestial”. Essa passagem citada se insere em um contexto maior, onde, em *Rep.* 546d, Sócrates suplica às Musas para que estas lhe digam como a discórdia apareceu pela primeira vez nas cidades, fazendo uma ponte entre a sua filosofia e a *sophía* dos poetas. Essa súplica se insere na habilidade das Musas, como filhas da Memória, darem aos homens o poder de falar de um tempo impossível de ser conhecido pelos mortais se elas não tivessem compartilhado esse conhecimento (MURRAY, 2004, p. 365).

²⁶² Tradução do *Protágoras* será sempre de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (2002).

da sabedoria intelectual desejada pelo filósofo. Não se trata, portanto, de um pleonasma. *Sophía*, originalmente, foi compreendida como técnica e esse sentido ainda permanecia no período clássico, no entanto, essa palavra já se encontrava difundida com outro significado, mais intelectual e que não se restringia ao domínio das artes de Hefesto. O uso do adjetivo visava explicitar essa diferença de sentido, pois já tinha ocorrido uma guinada na compreensão do que *sophía* representava.

Assim, podemos ver que existe uma conexão entre técnica e filosofia. Não há um salto epistemológico, mas passos gradativos, pois a mudança no que a sabedoria pode simbolizar não se tratava de uma ruptura total, mas de algo que vai se formando conforme a organização em *pólis*, devido à passagem do período arcaico (lembrando que o primeiro uso atestado de *sophía* vem dessa época e é extremamente técnico) para a época clássica, onde as relações entre as cidades e os rituais de hospitalidade, *xenia*, favorecem o *agón* entre os sábios e a difusão do conhecimento por estrangeiros, especialmente os sofistas:

a *xenia* foi sucessivamente apropriada pelas *poleis* para fins de diplomacia inter-*pólis*, e os embaixadores eram escolhidos regularmente com base em seus próprios laços hereditários de *xenia*. Embora saibamos muito pouco sobre as especificidades que envolvem os compromissos diplomáticos dos sofistas, parece provável que sua nomeação dependesse significativamente da capacidade de dispor de relações pessoais de *xenia*. A evidência de competência diplomática, portanto, é outra indicação da participação e filiação dos sofistas na rede exclusiva de *xenia*. (TELL, 2007, p. 269).

Destarte, os sábios daquele tempo já não eram mais só os que eram bons em construir com as mãos, mas também aqueles que teciam elos entre pessoas e cidades. Um exemplo bem específico desta ligação entre a hospitalidade e a sabedoria se encontra na inscrição funerária onde os filhos de Gáthon definem seu pai como um “sábio na hospitalidade”²⁶³. Assim sendo, a ligação entre *sophía* e *xenia* não era exclusiva dos sofistas (TELL, 2007, p. 269), muitas outras classes de sábios²⁶⁴ assumiam esse papel político e cultural. Portanto, o destaque em um tipo de sabedoria era quase como a garantia de um passaporte sem necessidade de visto:

²⁶³ Exemplo apontado por WOLFSDORF (2019, p. 13). A inscrição em grego pode ser vista no site *PHI Greek Inscriptions* [<https://epigraphy.packhum.org/text/328153>]: “[π]αῖδες ἐ[ποίησ]αν μὲν ἐνθάδ[ε] πατρὶ θανόντι : / Γ[άθ]ο[υ]ν χ[ρ]ε[ν]ίαν ἡποσύναν τε σοφοῖ”, que traduzo, adaptando a versão inglesa de Wolfsdorf acima, por “Os filhos fizeram este memorial para o pai morto: ‘Gáthon, sábio na hospitalidade e cavalaria’”. Esta inscrição (SEG XV. 316) é datada em torno do ano 500, na virada do séc. VI para o V. Note também que a cavalaria e as relações de hospitalidade são marcas de homens da nobreza.

²⁶⁴ GUTHRIE (1977, p. 28-30), apoiando-se em Diógenes Laércio, Isócrates e Heródoto, afirma que no início *sophós* e *sophistés* eram sinônimos e que até Pitágoras e os Sete Sábios, como Sólon, foram chamados de sofistas. Além disso, posteriormente ele diz que, em Píndaro, *sophistés* nitidamente significa ‘poeta’, já em Ésquilo corresponderia a quem pratica a *mousiké*. Logo, podemos observar que a mesma variação de sentido que ocorre em *sophía* ecoa em outros termos com a raiz *soph-*.

dos principais grupos de ‘intelectuais’ envolvidos, quase todos os mais notáveis ‘sofistas’, muitos dos médicos e, de fato, muitos filósofos da natureza também, tinham esferas de influência que não estavam confinadas a um único estado. Eles podiam e se mudavam livremente de uma cidade para outra, simplesmente para ganhar a vida e, se necessário, para evitar problemas políticos. Afinal, era isso que Aristóteles fez quando se retirou de Atenas, em 323 aec, e provavelmente era o que a maioria das pessoas esperava de Sócrates. (LLOYD, 1987, p. 98).

Mas sabemos que Sócrates fugiu ao esperado e ficou. Sua explicação para não querer se exilar em outra cidade era correta, pois apesar do clima favorável às viagens dos sábios – afinal, independentemente do que Platão gostaria, Sócrates era visto como sábio – ele poderia acabar sofrendo o mesmo tipo de acusação fora de Atenas:

Devo estipular então o exílio? [...] se vocês, que são meus concidadãos, não puderam mais suportar meus passatempos e discursos [*diatribàs kai toùs lógous*] [...], como outros os suportarão com facilidade? [...] Bela vida seria a minha se eu, um homem com esta idade, fosse viver fora, mudando [*ameiboménōi*] – e sendo expulso [*exelaunoménōi*] – de uma cidade para outra... Pois bem sei que, aonde quer que eu vá, os jovens me escutarão falar, como aqui. E se a esses eu *rejeitar*, eles mesmos vão me *ejetar*, convencendo os mais velhos; mas se não os rejeitar, seus pais e familiares é que vão, por causa desses mesmos jovens... (*Apologia*, 37c-37e)²⁶⁵.

Ao se negar a sair de Atenas, mesmo correndo o risco de ser morto pela cidade, Sócrates recusava uma das principais características dos *sophoi* de seu tempo, pois ele não viajava. Aparentemente, ele só esteve fora de Atenas em três batalhas, ou seja, se realmente saiu, foi por conta de um dever que a *pólis* lhe impôs e ele não poderia escapar. Assim, Sócrates não ostentou um dos principais benefícios que caracterizava o *sophós* de seu tempo: a errância²⁶⁶. O ato de viajar e frequentar as casas de anfitriões era um resíduo da aristocracia, já dos tempos micênicos²⁶⁷, logo, é possível pensar, uma vez que não vemos Sócrates hospedando estrangeiros em sua casa, que sua recusa era também desígnio da renúncia de um estilo de vida aristocrático. Além disso, ele diz não receber pagamento (*Apo.* 31b), o que o põe em forte contraste com um dos motivos principais da itinerância dos sofistas. Mas, mais que isso, o contraste entre o imobilismo socrático (lembremo-nos da reflexão imóvel de 24

²⁶⁵ Trecho completo de *Apologia*, 37c-37e: “ἀλλὰ δὴ φυγῆς τιμήσωμαι; ἴσως γὰρ ἂν μοι τούτου τιμήσαιτε. πολλῆ μὲν τᾶν φιλοψυχία ἔχοι, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ οὕτως ἀλόγιστός εἰμι ὥστε μὴ δύνασθαι λογίζεσθαι ὅτι ὑμεῖς μὲν ὄντες πολῖταιί μου οὐχ οἷοί τε ἐγένεσθε ἐνεγκεῖν τὰς ἐμὰς διατριβὰς καὶ τοὺς λόγους, ἀλλ’ ὑμῖν βαρύτεραι γεγόνασιν καὶ ἐπιφθονότεραι, ὥστε ζητεῖτε αὐτῶν νυνὶ ἀπαλλαγῆναι: ἄλλοι δὲ ἄρα αὐτὰς οἴσουσι ῥαδίως; πολλοῦ γε δεῖ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι. καλὸς οὖν ἂν μοι ὁ βίος εἴη ἐξελθόντι τηλικῶδε ἀνθρώπῳ ἄλλην ἐξ ἄλλης πόλεως ἀμειβομένῳ καὶ ἐξελαυνομένῳ ζῆν. εὖ γὰρ οἶδ’ ὅτι ὅποι ἂν ἔλθω, λέγοντος ἐμοῦ ἀκροάσονται οἱ νέοι ὥσπερ ἐνθάδε: κἂν μὲν τούτους ἀπελαύνω, οὗτοι με αὐτοὶ ἐξελώσι πείθοντες τοὺς πρεσβυτέρους: ἐὰν δὲ μὴ ἀπελαύνω, οἱ τούτων πατέρες δὲ καὶ οἰκεῖοι δι’ αὐτοὺς τούτους”.

²⁶⁶ A partir de HADDAD, 2018, que foca nos sofistas.

²⁶⁷ WRIGHT, 2014, p. 34.

horas – ou transe? – em *Ban.* 220c) e a “dita errância dos sofistas” (HADDAD, 2018, p. 37) é que o “sofista errante traduz e personifica a oposição à estabilidade das Ideias eternas e imutáveis, da *epistémē*, infalível e invariável” (Ibid., loc. cit.). Sócrates, então, com seu imobilismo, representava o contraste com o principal concorrente da filosofia²⁶⁸, mas era também a imagem encarnada da estabilidade de um novo tipo inédito de *sophía* que despontava: o conhecimento das formas²⁶⁹. Esse novo sentido, que só uma sabedoria divina poderia envolver por completo, é o objetivo, o alvo do *éros* do filósofo, alguém que permanece no nível intermediário do sábio verdadeiro, o deus, e do ignorante (*Ban.* 204a).

Voltando ao ponto anterior, para além da curiosidade turística ou da necessidade política, o deslocamento dos sábios, dos que tinham maestria em uma técnica, também podia ser consequência de uma função social. Um cidadão de habilidade destacada poderia ser escolhido, pelos seus concidadãos, para representar a própria *pólis* em viagens formais, como um magistrado, ao exemplo do *presbeutés*, o embaixador²⁷⁰, ou o *theōrós*, em missão religiosa, ou mesmo difundido a sua cidade natal como um polo cultural e esportivo, como um atleta nas Olimpíadas, um rapsodo ou um músico, todos estes também *sophoi*. A sabedoria, então, se expandia do âmbito individual para a esfera pública, ajudando as *poleis* a se conectarem com seus estados vizinhos.

Toda essa interação, forçosamente, resultou na troca de saberes e isso requereu o ato de pensar sobre a própria ação, uma reflexão que gradativamente foi se desenvolvendo de um campo de atividade corporal para um outro que tratava de processos mentais, seja a compreensão dos fenômenos da natureza, das regras da oratória ou da especulação contemplativa da filosofia. *Sophía* não se tornou uma palavra polissêmica só por gosto de dicionarização, seu grande leque de significados reflete todas as nuances das relações humanas e das competências, materiais ou não, daqueles que eram vistos como *sophoi*, os mais hábeis em seus conhecimentos.

Isso acontece porque os usos mais arcaicos de *sophía* e *epistémē* aproximaram semanticamente os dois termos, demonstrando o sentido de conhecimento como uma habilidade (WOLFSDORF, 2019, p. 17). Ainda mais que, até Aristóteles²⁷¹, existia um uso

²⁶⁸ É importante perceber o duplo uso da caricatura do sofista, pois funciona como estratégia de diferenciação não só no modo de agir, mas também quanto à epistemologia, pois essa figura serve à “apresentação do que seria, para Platão, o filósofo e o conhecimento filosófico” (HADDAD, 2018, p. 37).

²⁶⁹ Pelo *Teeteto* 145e, sabemos que *sophía* pode ser igual à *epistémē* e, em *República* 477b, o conhecimento é definido como tendo por objeto o ser, *tò ón*, o que, pelo contexto, se compreende serem as formas (PARRY, 2014, n.p.).

²⁷⁰ Como Hípias que, em *Hípias Maior* 281a, diz ter sido escolhido como embaixador porque seus concidadãos o julgavam o melhor árbitro e o mensageiro mais eficaz.

²⁷¹ Aristóteles demarca uma ruptura definitiva entre esses dois conceitos, pois é a partir dele que “encontramos o fundamento de algo similar à oposição moderna entre *epistémē* como teoria pura e *tékhnē* como prática” (PARRY, 2014, n.p.). Opinião

pouco metódico entre *epistēmē* e *tékhnē*, fato bem visível na obra platônica, tornando difícil separar quando a sabedoria significaria conhecimento ou técnica. Como exposto por Parry (2014), em Platão esses dois conceitos têm sentido intercambiável, bastando conferir o exemplo do *Cármides* 165c para esclarecer essa modalidade de *epistēmē* colada à *tékhnē*, como o caso da técnica da medicina (*iatrikḗ*) que é o conhecimento da saúde (*epistēmē tou hygieinou*), ou em *Eutidemo* 281a onde o uso correto de materiais é guiado pelo conhecimento (*epistēmē*) da técnica da carpintaria (*tektonikḗ*).

Mas cabe lembrar que na *República* 601e é o flautista (o usuário do bem produzido) que detém a *epistēmē* e não o artesão, o técnico, que fabrica a flauta enquanto que, na *Rep.* 596c, o construtor de camas e mesas contempla a ideia, mostrando com isso que o verdadeiro conhecimento requer saber usar e não apenas fabricar tecnicamente. Em contraponto a essa flutuação de sentido, é possível encontrar usos mais específicos de *epistēmē*, por exemplo, na Linha Dividida do Livro IV da *República*, 511c-d, vemos uma distinção entre a *tékhnē* dos geômetras e a *epistēmē* do filósofo, projetada na variação entre os níveis epistemológicos da *diánoia* e da *nóēsis*. Outro ponto aparece na análise do conhecimento em *Filebo* 55c-59c, onde Platão tenta dividir níveis de *epistēmē*²⁷², comparando desde o conhecimento técnico do artesão, *kheirotekhnikós*, quanto a técnica dos números, a *arithmētikḗ*, ao mesmo tempo em que indica um nível popular de conhecimento e outro mais puro, apreendido só pelos filósofos; fato que poderia nos levar à compreensão da distinção entre técnica e conhecimento, mas que, pelas palavras utilizadas no texto, não é permitido fazer isso de forma tão clara, pois a terminologia se embaralha entre a *tékhnē* e a *epistēmē*.

Em suma, mesmo com usos pontuais mais restritos, podemos perceber que a distinção entre conhecimento e técnica não é tão nítida em Platão²⁷³ e se, junto a essa flutuação, nos recordamos que ele mesmo afirmava a *sophía* como sinônimo de *epistēmē* (*Teet.* 145e), poderemos concordar com Teofrasto, já que este teria compreendido bem a questão, pois, segundo SNELL (1924, p. 4)²⁷⁴, ele considerava que Prometeu, além de dar as artes técnicas aos homens, forneceu uma parte da filosofia, pois “a utilidade prática é uma consequência de considerações teóricas e filosóficas” (*Ibid.*, loc. cit.). Dessa forma, seja pelo mito de Prometeu, seja pela análise de aspectos históricos, se torna possível verificar que a alteração

compartilhada por SNELL (1924, p. 87): “Para Platão, os dois termos são particularmente próximos nos primeiros diálogos. Foi apenas Aristóteles que diferenciou os termos em *termini* especiais”.

²⁷² WOLFSDORF, 2019, p. 23.

²⁷³ Em compensação, segundo SNELL (1924, p. 15), Anaxágoras e Demócrito faziam oposição mais clara entre *tékhnē* e *sophía*.

²⁷⁴ SNELL (1924, p. 4) considera que Teofrasto tenha se inspirado nos versos 62 e 944 da peça *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo, mas indica a influência do mito de Prometeu no *Protágoras*. Nestes versos, Prometeu é chamado de *sophistḗs*, mas no sentido pré-platônico (GLADIGOW, 1965, p. 128-129).

do que *sophía* manifesta, ao longo do tempo, reflete as modificações sociais²⁷⁵ e toda a gama de difusão de conhecimento que sucedeu ao *boom* civilizatório, transcorrido entre as ruínas dos palácios micênicos e a formação das cidades gregas. Se há um sujeito que foi capaz de impulsionar esse desenvolvimento de visão de mundo, ele não foi Prometeu, mas sim essa forma de habitar que favorece os encontros e a troca de saberes: a *pólis*.

2.6 CONTRA HERÁCLITO

A influência de Heráclito em Platão²⁷⁶ pode ser traçada já pelo seu mestre, pois Sócrates teria tido contato com o livro *Acerca da Natureza* por meio de Eurípides²⁷⁷, supostamente um dos primeiros a ter uma biblioteca particular, além do que o ambiente intelectual ateniense já vinha discutindo o pensamento do efésio. Em Platão, a influência de Heráclito é nítida nos desdobramentos da tese fluxista no *Teeteto*, sendo usada ali para descartar a hipótese de que o conhecimento seria igual à percepção (*Teet.* 181c-184b), mas também aparecem outras referências em diálogos como *Hípias Maior*, *Banquete*, *Sofista* e principalmente no *Crátilo*²⁷⁸, pois este personagem era um seguidor do pensamento heraclítico e é ali que se eternizou o *pánta rhei*.

No *Teeteto* 179e-180a, podemos verificar uma nítida crítica feita por Platão à filosofia heraclítica em geral, ou, ao menos, como foi propagada por seus discípulos, pois ele fez Sócrates afirmar que os aforismos eram enigmáticos, não sendo compreensíveis, nem autoexplicativos²⁷⁹. Para Kirk, o conhecimento de Platão sobre Heráclito é evidentemente limitado e as referências sobre as teses fluxistas são as mais recorrentes, mas, no entanto, isso seria um lugar comum do pensamento jônico (KIRK, 1975, p. 15). Todavia, não me interessa aqui pela influência do fluxismo em Platão, mas pela diferença de perspectiva ao tratar a temática da sabedoria, pois não só difere da heraclítica como se opõe a ela.

²⁷⁵ Esse movimento pode ser percebido no frag. 26 de Baquíledes, apontado por GLADIGOW (1965, p. 60-61): “palavras não secretas e sonoras / aporta aos mortais a sabedoria [οὐ γὰρ ὑπόκλοπον φορεῖ βροτοῖσι φωνάεντα λόγον σοφία]”, na tradução presente em BAQUÍLIDES, 2014, p. 127. Esse poeta, que viveu entre o séc. VI e V, se encontra na divisão de duas épocas: entre o ocaso da aristocracia e o surgimento da democracia (GLADIGOW, 1965, p. 60). Assim, para ele, o “saber pode ser comunicado a todos, pois o conhecimento não está preso a uma constituição da nobreza” (Ibid., p. 61).

²⁷⁶ Conforme o comentário de Alexandre Costa em HERÁCLITO, 2012, p. 17-18. Obs.: segurei a tradução desta edição quando citar os fragmentos.

²⁷⁷ O relato de Diógenes, em II-22, diz que Eurípides perguntou o que Sócrates teria achado do livro de Heráclito e ele respondeu: a “parte que entendi é excelente, tanto quanto atrevo-me a dizer – a parte que não entendi, porém seria necessário um mergulhador délio para chegar ao fundo” (DIÓGENES LAÉRCIO, 1987, p. 53).

²⁷⁸ Para uma recapitulação de passagens heraclíticas em Platão, ver KIRK, 1975, p. 13-16.

²⁷⁹ MORGAN, 2009, p. 563.

A conclusão é que, ao analisar a questão da *sophía* em Platão, é possível ver uma recusa à proposta heraclitiana de sabedoria. Heráclito aborda a questão da sabedoria como algo único e a define como o conhecimento do cosmos, da ordenação do mundo. Isso porque este filósofo da natureza supôs que o mundo seria explicável e essencialmente uma unidade, onde o *lógos* seria o que perpassaria todas as coisas separadas e as conectaria em um todo, permitindo assim que os opostos fossem conectados e explicados (KIRK, 1975, p. 402). Conseqüentemente, o sábio seria aquele que conhece como as coisas estão sendo organizadas, em uma unidade, pois como afirma o frag. 50 “é sábio concordar ser tudo-um” ao escutar ao *lógos* e isso pode ser entendido como um convite para “alcançar a sabedoria depois de ouvir o relato” (LONG, 2007, p. 4). No entanto, para Platão isso seria um conhecimento para além da capacidade humana, uma sabedoria divina tal qual aparece na *Apologia* 23a-b, no *Fedro* 278d ou no *Banquete* 204a, onde só o deus pode ser sábio e é atestado o limite do conhecimento humano²⁸⁰. A capacidade da sabedoria humana em Platão é necessariamente restrita e está a meio caminho entre a ignorância e a sabedoria (e por isso o termo filo-sófo), conflitando com a presunção dessa Musa da Jônia²⁸¹ ao querer conhecer a ordenação do cosmos e ver a sabedoria como uma coisa única.

Vale considerar o argumento de Alex Long (2007) quanto à sabedoria ser uma exceção à tese da unidade como união de opostos. Ela não está ligada ao seu contrário, à ignorância, posto ser “uma, a coisa sábia [*hèn tò sophón* ²⁸²]: ter ciência do conhecimento que dirige tudo através de tudo” (frag. 41). Sendo uma coisa só, ela não pode ser seu oposto como todas as outras coisas que estão no fluxo e tampouco diferir em níveis como faz Sócrates n’*Apologia*, entre uma sabedoria humana e outra divina:

Heráclito nem mesmo considera a noção distinta de sabedoria *humana* e atribui sabedoria apenas àqueles que alcançaram pleno conhecimento da governança do mundo. Dada a sua alegação de que a sabedoria é unitária, ele não pode demarcar uma sabedoria separada para os humanos, e de qualquer forma ele simplesmente não tem necessidade de tal recurso, pois ele garante que a plena compreensão do mundo está ao nosso alcance (LONG, 2007, p. 13).

²⁸⁰ Talvez a perspectiva de quem interpreta Platão em uníssono a Heráclito, quanto à *sophía*, nasça a partir do texto de Clemente de Alexandria, de onde saem os fragmentos 32, 33, 34, pois neste trecho de *Stromata*, o autor afirma que “Platão testemunha a favor de Heráclito” (HERÁCLITO, 2012, p. 63). Cf. GLADIGOW, 1965, p. 91.

²⁸¹ Um apelido para Heráclito em *Sofista* 242d.

²⁸² GLADIGOW (1965, p. 76-84) faz um estudo sobre o sentido de *tò sophón* presente em Heráclito a partir de autores como Schleiermacher, Lassale, Reinhardt, Kirk e Heidegger e exhibe como as opiniões (e traduções) variam entre eles, ora sendo um termo para representar o saber humano, ora o absoluto da razão, não sendo assim encontrada uma diferenciação incontestável que esse termo estaria abarcando.

No *Hípias Maior* Sócrates está, no plano geral, refutando a tentativa de responder ‘o que é o belo’ que Hípias fez, pois este não responde sobre o belo, mas sim sobre coisas particulares que são belas e por isso fala de algo relativo. É nesta parte, *Híp. Mai.* 289a-b, que estão contidos os fragmentos 82 e 83 de Heráclito, onde aparecem sendo comparados três níveis de inteligência: o macaco, o homem e o deus, como em *Híp. Mai.* 289b (frag. 83): “o mais sábio entre os homens parecerá um macaco comparado com deus, seja em sabedoria, seja em beleza, seja nas demais coisas”. Assim vemos que o homem é o ponto médio entre o que lhe é inferior, o animal, e o que lhe é superior, o deus. No que tange à questão da sabedoria, isso lembra muito a divisão reportada por Sócrates através do discurso de Diotima no *Banquete* 204b, onde Eros é um *daimōn* que “é o amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante”. Assim teríamos o filósofo como o humano, o sábio como o deus, e o ignorante como o que é inferior ao humano, o macaco. Por essa concepção teríamos um paralelo entre Heráclito e Platão, mas precisamos contextualizar que os fragmentos, lembrando-nos de que Platão pode ter distorcido o sentido original do pensamento de Heráclito para convir com sua argumentação (KIRK, 1975, p. 30). Além dessa problematização, o intento de Heráclito não seria de nos diminuir, mas sim “esclarecer os humanos, fazer as pessoas ‘acordarem’, perceberem suas deficiências e elevarem-se a um nível mais alto” (LEBEDEV, 2014, p. 56)²⁸³.

Existem comentadores²⁸⁴ que veem Heráclito diferir entre uma sabedoria humana e outra divina²⁸⁵, mas considero isso uma platonização do pensamento heraclitiano, pois “enquanto Heráclito freqüentemente menospreza os humanos em comparação com os deuses (B 70, 78, 79), essas depreciações não negam categoricamente que os humanos sejam capazes de sabedoria” (LONG, 2007, p.4). Além disso, Long (2007, p. 6) considera que fragmentos como o 108 ou o 32 não estão diferindo uma sabedoria para além do domínio dos mortais, mas sim excluindo a sabedoria da tese da unidade dos seus opostos. Ainda mais que tanto LONG (2007, p. 5) quanto KIRK (1975, p. 399) estão em sintonia ao dizer que o fragmento

²⁸³ LEBEDEV (2014, p. 55-56) está indo contra a tese de Fränkel, que reconhece uma proporção geométrica no pensamento de Heráclito na forma $A : B = B : C$, por exemplo, que a distância entre a sabedoria do homem e a de deus poderia ser compreendida pela proporção entre a diferença da sabedoria do homem e do macaco. FRÄNKEL (1938, p. 318) vê nessa equação apenas um modo de humilhar e denunciar a humanidade, enquanto preza e exalta o divino. RUIZ (1959, p. 33) implicitamente concorda com esta tese de Fränkel, como também GLADIGOW (1965, p. 100) que até a comenta, no entanto, KIRK (1975, p. 78) a critica severamente.

²⁸⁴ Por exemplo, GLADIGOW (1965, p. 92), ao afirmar que, em Heráclito, “apenas aproximações desse conhecimento absoluto são acessíveis ao homem”.

²⁸⁵ Um exemplo disso está na interpretação de Celso que Orígenes, em *Contra Celso* VI-12, tenta refutar. É desse trecho que se tiraram os fragmentos 78 e 79 de Heráclito, que dizem, respectivamente: “o *êthos* humano não tem conhecimento [*gnômas*], mas o divino tem” e “diante do *daimōn*, o homem ouve, infantil, como, diante do homem, a criança”. HERÁCLITO, 2012, p. 90-91. Perceba que não está sendo usado *sophía* em 78, nem *theós* em 79 e de levar em consideração que Orígenes cita Celso, que por sua vez cita Heráclito, tendo havido assim a possibilidade de alguma edição textual nessas três camadas de autoria.

108²⁸⁶ não significaria que a sabedoria estaria apartada de todos os homens, pois isso seria se opor ao fragmento 41 onde o mais sábio é tido como ter o conhecimento do que dirige tudo, ou seja, ter ciência do princípio que dá ordem ao cosmos. Contudo, essa dicotomia entre Platão e Heráclito não nos leva a nenhuma unidade. Enquanto o sábio heraclítico é “aquele que baseia seu comportamento no reconhecimento da unidade dos opostos no Logos” (GLADIGOW, 1965, p. 86), o sábio platônico é a negação do filósofo, a alma insolente que se acha capaz de ter uma sabedoria maior que a humana, divina, e por isso o sábio é visto, no fundo, como algo negativo.

Esse conhecimento elevado que Heráclito difunde, conhecer aquilo que dirige tudo, é algo que soa estranho ao pensamento promovido a partir de Sócrates, um personagem que está em vários momentos reconhecendo a sabedoria humana como algo limitado. Ao contrário da constância à recusa de um saber tão vasto como o heraclítico, o *Epínomis* é a única exceção na obra de Platão, pois afirma categoricamente a potencialidade de se alcançar saberes como a teogonia, o conhecimento das gerações dos deuses, e a astronomia, definidas como as maiores formas de sabedoria entre todos os tipos:

Somente aqueles que são, por natureza, semelhantes aos deuses e moderados, que possuem o restante das virtudes, e que abarcaram todas as matérias vinculadas à ciência abençoada (e indicamos quais são elas) conquistaram e detêm todos os dons da divindade na devida medida (*Epínomis*, 992c-d)²⁸⁷.

Se somarmos a isso o fato de que esse diálogo não só não termina sem aporia, como ainda faz uma definição muito positiva do nível mais alto de sabedoria e ainda pressupõe ser alcançável pelos homens, vemos o quanto ele está isolado de todos os outros²⁸⁸. Acredito que com essa perspectiva o *Epínomis* se fundamenta em uma noção de sabedoria oriunda de Heráclito e que não vemos nos outros diálogos platônicos. Sendo assim, através desse estudo da questão da sabedoria, é possível detectar como o diálogo *Epínomis* destoa do *corpus platonicum* como um todo e que poderia mesmo ser considerado como espúrio²⁸⁹.

²⁸⁶ Frag. 118 de Heráclito: “De quantos ouvi os discursos nenhum chega a ponto de conhecer o que, de todas as coisas apartado, é sábio”.

²⁸⁷ *Epínomis* 992c-d: “ὅποσοι γὰρ θεῖοι καὶ σώφρονες ἅμα τῆς ἄλλης τε μετέχοντες ἀρετῆς φύσει, πρὸς δὲ τούτοις ὅσα μαθήματος ἔχεται μακαρίου πάντα εὐληφότες - ἃ δ' ἔστιν εἰρήκαμεν - τούτοισιν μόνοις τὰ τοῦ δαιμονίου σύμπαντα ἰκανῶς εὐληχέ τε καὶ ἔχει”.

²⁸⁸ Ao contrário do meu posicionamento, RUIZ (1959, p. 59-62) se questiona sobre a possibilidade de *Epínomis* ser autêntico e o que esse giro conceitual representaria em Platão.

²⁸⁹ Muitos autores atribuem o *Epínomis* a Filipo de Opunte, como Diógenes Laércio III – 37: “segundo consta, Filipo é o autor da *Epínomis*”.

2.7 TÒ SOPHÓN EM PLATÃO

O substantivo para ‘sabedoria’ em grego antigo é *sophía*, no entanto, a língua grega permite substantivar o adjetivo *sophós*, usando o neutro singular precedido do artigo: *tò sophón*²⁹⁰. Em Platão existem poucos casos dessa outra forma de se referir à sabedoria, mas todos eles são em sentido negativo, podendo ajudar a compreender a diferenciação que ele vinha fazendo entre níveis diferentes de sabedoria, se posicionando como aquele que persegue a sabedoria ao mesmo tempo em que se distancia dos que são sábios em algum tipo específico de sabedoria, seja ela religiosa, técnica ou sofisticada. Há, portanto, uma tentativa não conclusiva de restringir uma sabedoria específica com um termo próprio, mas por outro lado lembrando também que o filósofo é justamente aquele que persegue a sabedoria e não a detém, sendo que essa sabedoria é dita com *sophía* e não com a que se tenta restringir pelo termo substantivado do *tò sophón*.

A complexidade dessa temática é melhor expressa em Eurípides (lembrando que ele é contemporâneo de Sócrates) na tragédia *As Bacantes*, onde o verso 395 diz pela voz coletiva do Coro: “*tò sophòn d’ou sophía*”, ou seja, “a sapiência não é a sabedoria”²⁹¹, na tradução de Jaa Torrano, que define *tò sophón* como “a sapiência humana das elites que, baseada na experiência e observação pessoais, volta as costas para a sabedoria (*sophía*) ancestral, comum do povo, manifesta na tradição e no culto”²⁹². Ainda sobre *As Bacantes*, Marta Várzeas tem um estudo sobre esta tragédia acerca dos sentidos de *sophós*, *tò sophón* e *sophía*, onde enumera algumas conclusões como a que haveria uma oposição inicial entre dois tipos de sabedoria: “uma, expressa pela forma neutra do adjetivo [*tò sophón*], corresponde ao saber puramente racional que está na origem da atitude cética em relação aos deuses, a outra, apenas implicitamente referida, traduz a aceitação sem reservas da ancestral tradição religiosa” (VÁRZEAS, 1997, p.242), corroborando a interpretação de Torrano. Apesar da nítida distinção entre os dois termos no verso “*tò sophòn d’ou sophía*”, a conclusão do estudo da Marta Várzeas é aporética, pois “todos estes valores aparecem distorcidos na peça, sem que se chegue a perceber com clareza qual [seria] a verdadeira sabedoria e o verdadeiro sábio” (Ibid., p. 249).

Cabe comentar rapidamente (PEREIRA, 2002) que há uma evolução semântica da palavra *sophía*, a qual significava uma arte, no sentido técnico da palavra, principalmente a poética,

²⁹⁰ Com relação aos aspectos gramaticais da substantivação de adjetivos veja DICKEY, 2016, p. 10 e p. 19.

²⁹¹ EURÍPIDES, 1995, p.68.

²⁹² Definição encontrada no artigo “O Mito de Dionísio” presente em EURÍPIDES, 1995, p.24.

nos tempos arcaicos, passando em Sólon como um reconhecimento da medida e dos limites e chegando até ao significado de um misto de experiência e capacidade intelectual como o que culmina na concepção aristotélica. Essa preocupação em entender melhor os sentidos por trás das palavras relacionadas à sabedoria não é só contemporânea. Aristocles de Messina, um filósofo peripatético do primeiro século de nossa era, em seu *Sobre a Filosofia* definia cinco tipos de sabedoria²⁹³, ligando cada um a uma etapa da evolução da civilização e o desenvolvimento humano: a primeira é a sabedoria adquirida pela experiência ao se alimentar e escolher o que comer, a segunda é a sabedoria técnica das artes, como a marcenaria e a arquitetura, a terceira é a sabedoria política, oriunda da criação de leis para preservar a cidade, o quarto tipo é a sabedoria física, que estuda a natureza dos corpos e se assemelha à medicina. Já a quinta é a sabedoria divina, aquela que ascende às entidades divinas e eternas. É claramente visível neste autor uma influência do platonismo de sua época e a tentativa de organizar os sentidos de sabedoria, uma característica que podemos conferir já no *Epínomis*. Mas mesmo nele ainda aparece a oposição entre *tò sophón* e *sophía*, como aponta o comentário de CHIESARA (2001, p. 59), informando que Aristocles usa *tò sophón* para exemplificar os quatro primeiros tipos de sabedorias humanas pelos quais os homens são chamados de *sophoí*, mas que não correspondem à verdadeira *sophía*, a quinta, relacionada à sabedoria divina, com forte influência de uma leitura já platonista que indica a direção para um sentido teológico, ao mesmo tempo em que podemos detectar pela cultura material a *Sophía* sendo divinizada²⁹⁴.

Ressalto isso aqui, porque muitas vezes os tradutores passam por cima disso e traduzem *tò sophón* não como sabedoria, mas como “coisa sabia”, ou “o ‘sábio’”, perdendo a possibilidade de pensar em um uso pejorativo a depender do contexto da tradução. Pesquisando pelo *Thesaurus Linguae Graecae* é possível encontrar poucos usos de *tò sophón* anteriores à época de Platão. Como, por exemplo, no século VI antes de nossa era, o poeta cômico Epicarmo²⁹⁵ usa uma vez, enquanto Heráclito usa duas vezes (frag. 32 e 41). Contudo, por serem fragmentos, é difícil falar com certeza, mas possivelmente *tò sophón* não está sendo usado em sentido pejorativo no que foi encontrado antes da época de Platão e Sócrates. Apesar disso, como previamente dito em Eurípedes, principalmente n’*As Bacantes*, é possível

²⁹³ CHIESARA, 2001, p. 5, testemunho 5 e SNELL, 1924, p. 17, n. 2.

²⁹⁴ Vide Figura 1 no Anexo.

²⁹⁵ Frag. 4 de Epicarmo: “Oh Eumaios, a sabedoria não está presente apenas em um único tipo, mas tudo o que vive também tem inteligência [Εὐμαιε, τὸ σοφὸν ἐστὶν οὐ καθ’ ἓν μόνον, / ἀλλ’ ὅσσα περ ζῆι, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει]”, coletado em DIELS, 1912, p. 120, tradução minha. Cf. SNELL, 1924, p.35; GLADIGOW, 1965, p. 125-126. Este fragmento seria “uma versão satírica de um ensinamento filosófico” (Ibid., p. 125).

detectar um uso de *tò sophón* com conotação pejorativa²⁹⁶, como se quisesse diminuir o sentido de sabedoria, fato este muito claro no verso “*tò sophòn d’ou sophía*”. Em outros autores também se encontra *tò sophón*, como em Aristófanes, mas não identifiquei ali um claro sentido pejorativo, não aparentando haver uma distinção.

No entanto, em Platão *tò sophón* ocorre apenas dez vezes, mas em todas elas arrisco dizer que há um sentido pejorativo, principalmente pelo fato de Sócrates defender a filosofia, o amar a *sophía*, e dessa forma o que não seria digno de ser amada apareceria em alguns casos como *tò sophón*. Esse uso pejorativo, como se não quisessem elevar algo impuro ao nível de uma *sophía*, aparece claramente em Eurípides e em Platão, uma vez que Eurípides e Sócrates interagiram, sendo este poeta trágico o que mais teve influência da filosofia tal qual entendemos hoje como socrática.

Análise dos usos de *tò sophón* em Platão:

1) *Eutidemo* 293d²⁹⁷: “*τοῦτό ἐστιν τὸ σοφόν;*” (“*É isso a sapiência?*”).

Sócrates vinha discutindo com Críton sobre a arte real, *basilikè tékhnē*, a técnica necessária para o comando da cidade, a qual evitaria perturbações por facções políticas e que tornaria os cidadãos mais sábios, felizes e bons. Assim Sócrates chegou a uma aporia sobre como seria essa ciência que faria os homens bons e retorna à discussão, ou melhor, ao relato, da resposta de Eutidemo à sua questão sobre qual seria essa ciência que faria os cidadãos felizes. Eutidemo afirma que irá mostrar a Sócrates que ele mesmo tem esse saber. É nesta parte que aparece o princípio de não contradição à moda sofista, tal qual ele aparece no Eutidemo. Ligando o saber com o ser e o não saber com o não ser, Eutidemo afirma que Sócrates, por saber algo, sabe tudo, pois, se não fosse assim, cairia em contradição ao saber e não saber. A ideia que Eutidemo traz e que Sócrates bem compreende é que é impossível uma coisa ser e não ser, pois se realmente ele sabe uma coisa, ele sabe todas, pois não poderia, pelo princípio de não contradição no qual esse sofista está fundamentado, ser alguém que sabe e alguém que não sabe ao mesmo tempo, quase como uma perversão de Parmênides. É nesse ponto que Sócrates pergunta a Eutidemo: “*τοῦτό ἐστιν τὸ σοφόν;*”, para confirmar se seria

²⁹⁶ GUTHRIE (1977, p. 28) afirma sobre este verso: “Então, temos o oxímoro de um coro em Eurípides: quando os homens se levantam contra os deuses, sua *sophía* não é *sophón*, eles são espertos, mas não são sábios”. O autor não esclarece mais o assunto e apenas diz a frase citada, mas, apesar dessa interpretação não ser contraditória ao que exponho, acredito que ele tenha invertido os valores, pois é dito que o *tò sophón* não é *sophía*, além de não se tratar do adjetivo *sophós*, mas a substantivação dele.

²⁹⁷ Tradução minha.

isso de fato o saber do qual ele falava. Anteriormente Sócrates vinha usando palavras como *tékhne*, *epistémē* ou mesmo *sophía* para perguntar sobre o que os irmãos saberiam, mas exatamente neste ponto, onde a argumentação sofisticada diz o absurdo de que quem sabe algo sabe tudo, Sócrates usa “*tò sophón*”, como que inferiorizando a suposta sabedoria ensinada por Eutidemo.

2) *Eutidemo* 297d²⁹⁸: “ἵνα μὴ διδάξῃ με Εὐθύδημος ἐκεῖνο τὸ σοφόν” (“*a fim de que Eutidemo não me ensine aquela sapiência*”).

Sócrates já vinha abusando da ironia, qualificando os irmãos como “homens tão prodigiosos em sabedoria [*sophía*]” e duvidando se os irmãos falariam a verdade. Mas ao levantar um problema na teoria de Eutidemo, sobre como poderia afirmar algo que não é verdadeiro, acaba apanhando o sofista em contradição, ao apontar que não sabe onde aprendeu que os homens bons são injustos, quebrando a argumentação ao ser ao mesmo tempo alguém que sabe e não sabe. Sócrates então se compara com Hércules e os sofistas com a Hidra, pois, ao cortar a cabeça de um argumento, os sofistas fazem brotar várias outras. E assim Sócrates afirma que Dionisodoro está fazendo perguntas apenas para criar obstáculos e impedir que Eutidemo o ensine aquela sapiência. Sendo assim, ao usar “*tò sophón*” neste contexto, já carregado de indiretas quanto à pretensa sabedoria dos irmãos, Sócrates expõe mais um nível de reprovação, ao não querer usar *sophía* como a palavra que definiria o que o sofista ensinaria.

3) *Eutidemo* 304a²⁹⁹: “τοῦτο μὲν οὖν τοῦ πράγματος σφῶν τό σοφὸν πρὸς μὲν τό ταχύ παραδιδόναι καλόν, ἐναντίον δ’ ἀνθρώπων διαλέγεσθαι οὐκ ἐπιτήδειον” (“*Pois essa sapiência, na atividade de vocês, no que se refere a transmitir rapidamente, é bela, mas no que se refere a falar diante dos homens não é apropriada*”).

Após o último relato da discussão com os sofistas, aparentemente Sócrates se cansou de tanto disparate e deixou a vitória aos sofistas. Então o diálogo volta ao plano narrativo de Críton, com Sócrates relatando como as pessoas que presenciaram a cena vibraram com sua suposta derrota argumentativa, enquanto ele se mostra como alguém que foi subjugado pela sabedoria (*sophía*) dos dois e ainda tece elogios a eles. Se eles eram reais ou irônicos cabe ao

²⁹⁸ Tradução adaptada a partir de Maura Iglesias em PLATÃO (2011a).

²⁹⁹ Tradução adaptada a partir de Maura Iglesias em PLATÃO (2011a).

leitor decidir, mas fica evidente com o que foi dito posteriormente que há uma reprovação, afinal Sócrates diz que os homens diferentes dos sofistas, ou seja, os filósofos, se envergonhariam de refutar os outros com tais argumentos sofisticos. Há uma reprovação clara no final do diálogo, quando Sócrates aconselha que os irmãos falem essas coisas apenas com os seus, homens parecidos com eles, e que se falarem com outros, que seja apenas com os que lhe deem dinheiro. Obviamente, umas das maiores críticas platônicas aos sofistas é que eles cobram para fazer seu serviço, e nesse caso específico Sócrates recomenda que façam isso apenas no privado, entre os seus, subentendendo que não há espaço na esfera pública para tais disparates, pois essa sapiência dos dois sofistas pode até ser bela, mas não é apropriada para se falar diante dos homens bons.

4) *República* 502d³⁰⁰: “οὐδέν, ἦν δ’ ἐγώ, τὸ σοφόν μοι ἐγένετο τήν τε τῶν γυναικῶν τῆς κτήσεως δυσχέρειαν ἐν τῷ πρόσθεν παραλιπόντι καὶ παιδογονίαν καὶ τὴν τῶν ἀρχόντων κατάστασιν, εἰδóτι ὡς ἐπίφθονός τε καὶ χαλεπὴ γίγνεσθαι ἢ παντελῶς ἀληθῆς: νῦν γὰρ οὐδέν ἦττον ἦλθεν τὸ δεῖν αὐτὰ διελεῖν.” (“*De nada me adiantou, disse eu, o artifício [a sapiência] de deixar de lado até agora a dificuldade relativa à posse das mulheres, à geração dos filhos e à instituição dos governantes, por saber que a verdade integral seria mal vista e difícil de pôr em prática*”).

Nesta parte do Livro VI vemos Sócrates recusando o “*tò sophón*” como algo sem valor ao mesmo tempo em que o opõe ao saber verdadeiro (*eidóti alēthēs*). O artifício, ou a sapiência, subentende-se que seja a tática de evitar discutir a verdadeira revolução nos costumes que Sócrates propõe, ao reformular totalmente a reprodução e a criação dos cidadãos. Também podemos detectar o motivo para esta estratégia, pois Sócrates sabe que ela seria uma verdade dificilmente aceita, mas se isso justificou terem evitado discutir o assunto até o momento, a partir desse ponto não mais é possível deixar de examiná-lo.

5) *Hípias Maior* 281b³⁰¹: “τοιούτων μέντοι, ὦ Ἴππία, ἔστι τὸ τῇ ἀληθείᾳ σοφόν τε καὶ τέλειον ἄνδρα εἶναι.” (“*Isto que é, Hípias, a verdadeira sapiência e ser um homem perfeito*”).

Essa frase encontra-se logo no início do diálogo *Hípias Maior* e isoladamente poderia soar como um elogio, mas no contexto maior da repulsa de Sócrates aos sofistas vemos que se

³⁰⁰ Tradução de Anna Lia Prado em PLATÃO (2006).

³⁰¹ Tradução minha.

trata de uma mera ironia, pois Hípias é sempre retratado como um sujeito orgulhoso de si mesmo, chegando a ter, no *Hípias Menor* 368e, sua sabedoria (*sophía*) definida por Sócrates como algo deveras baixo, uma destreza ou malícia, enfim, uma *panourgía*. Portanto, se tomarmos “*tò tēi alētheiāi sophón*” como um exemplo de *tò sophón* com o dativo “*tēi alētheiāi*” ou como possessivo ou como complemento de adjetivo³⁰² em posição atributiva³⁰³, encontramos a possibilidade de traduzir não como “sábio verdadeiro” ou “verdadeiramente sábio”, mas como “a sapiência da verdade”, ou mais resumidamente “verdadeira sapiência”, para focar nisto que estou trabalhando, de um sentido depreciativo da sabedoria que é representada por *tò sophón*.

6) *Górgias* 483a³⁰⁴: “ὄ δὴ καὶ σὺ τοῦτο τὸ σοφὸν κατανενοηκῶς κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις” (“*Veja só, você age com maldade percebendo este truque [a sapiência] em suas discussões*”).

Cálicles de *Górgias* 482d até 483d retoma posições parecidas com a de Trasímaco na *República*, com relação a cometer ou sofrer injustiça, em forte oposição aos ideais socráticos. Nesta passagem tratada aqui, temos a fala de Cálicles recriminando Sócrates, dizendo que ele fala “com a vivacidade e a juvenil irreflexão de um autêntico orador político”³⁰⁵ e que orientaria os discursos para “vulgaridades de tribuna”³⁰⁶, não sendo leal na discussão ao inquirir a partir da perspectiva oposta de quem argumenta com relação às questões sobre a natureza (*phýsis*) ou sobre a convenção (*nómos*).

A edição crítica de Gonzalez Lodge³⁰⁷ informa que *tò sophón* tem um sentido de ‘artifício’ ou ‘truque’ e que “é usado com um pouco de desdém no sentido em que os sofistas da Erística a empregavam, com quem Cálicles nivela Sócrates. Por isso, também emprega contra ele a palavra *kakourgéō*, que foi usada entre os erísticos para denotar um astuto movimento na discussão” (comentário 21f em PLATÃO, 1896, p. 137). Para acentuar esta crítica utilizei “age com maldade” para traduzir “*kakourgeís*” a partir do radical e “truques” para melhor reproduzir o artifício, representado por “*tò sophón*”, que Sócrates estaria empregando (de acordo com a percepção de Cálicles).

³⁰² O complemento de um adjetivo pode ser colocado no dativo para exprimir uma semelhança; RAGON, 2016, p. 186.

³⁰³ A posição atributiva é quando um adjetivo é colocado entre o artigo e o substantivo (lembrando que *sophón* está sendo substantivado); DICKEY, 2016, p. 16.

³⁰⁴ Tradução minha.

³⁰⁵ Tradução de Manuel Pulquério em PLATÃO (1997).

³⁰⁶ Tradução de Manuel Pulquério em PLATÃO (1997).

³⁰⁷ PLATÃO, 1896, p. 137.

7) *Teeteto* 150c³⁰⁸: “ἐπεὶ τόδε γε καὶ ἐμοὶ ὑπάρχει ὅπερ ταῖς μαίαις: ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοὶ μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὠνειδίζουσιν.” (“*Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por não ter sapiência*”).

Nessa famosa passagem do *Teeteto*, Sócrates está, como na *Apologia*, negando deter algum tipo de sabedoria, mas o interessante aqui é que ele recusa ter a *sophía* (“*ágonós eimi sophías*”) ao mesmo tempo em que diz não ter a sapiência (“*tò mēdèn ékhein sophón*”), contrastando as duas coisas e assim, por oposição, separando dois sentidos, pois o segundo uso está restringindo o *tò sophón* ao campo das falsas sabedorias de quem ele teria refutado.

8) *Epínomis* 979d³⁰⁹: “νῦν οὖν δὴ παρὰ πάσας τὰς πρόσθεν σοφίας οὐ φαύλην τινὰ ἀνευρίσκομεν εἰς αὐτὰ γε ταῦτα, τὸ δοκεῖν σοφὸν εἶναι τὸν γε μεμαθηκότα ἅπερ καὶ διεληλύθαμεν” (“*Descobrimos agora, para além dos outros tipos de sabedoria já mencionados, uma que não é inferior a essas outras, para parecer ser sábio àquele que aprendeu os conteúdos que repassamos em detalhe*”).

Construído como um comentário final às *Leis*, o *Epínomis* é um diálogo que busca descobrir como se tornar sábio (*Epí.* 974b) e para isso faz um percurso ‘evolutivo’ do desenvolvimento da *sophía*, passando pelas espécies que essa passagem aqui analisada aponta como os “outros tipos de sabedoria”. Estes já eram bem diversos como o ato de comer animais, a agricultura, a produção de instrumentos, a arte da caça, a mântica, a arte imitativa, a da guerra e medicina, a retórica e sofística, a polimatia, a meteorologia e a matemática. Essa construção aqui presente do “*tò dokeîn sophòn eînai*” é uma oração substantivada e não apenas o *tò sophón*, mas sua própria estrutura é similar e mostra uma sabedoria que é apenas uma reputação e não algo verdadeiro. No entanto, o diálogo termina de maneira não aporética³¹⁰, identificando após todo este exame a sabedoria em seu grau mais evoluído: a teogonia, o conhecimento da geração dos deuses. Assim vemos uma ambiguidade no uso do termo presente em *Epí.* 979d, pois, em seu uso restrito à passagem em que se encontra,

³⁰⁸ Tradução adaptada a partir de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (2001).

³⁰⁹ Tradução minha a partir da versão inglesa de W.R.M. Lamb em PLATÃO. Plato in Twelve Volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1925, (v. 9).

³¹⁰ O *Epínomis* é trabalhado no final da seção “Contra Heráclito”.

observa-se uma desconfiança quanto à aparência de sabedoria. Todavia, o restante do diálogo faz o exame desse tipo de sabedoria e o identifica como o de maior grau, a teogonia.

9) *Sofista* 268b-c³¹¹: “τὸ μὲν που σοφὸν ἀδύνατον, ἐπεὶπερ οὐκ εἰδότα αὐτὸν ἔθεμεν” (*Certamente a sapiência não é possível, uma vez que nada sabe sobre o que propusemos*).

Esta passagem está no final do diálogo entre Teeteto e o Estrangeiro, justamente no ponto em que culmina a definição do sofista como algo bem negativo: alguém que “se prende à arte ilusória” através de um “malabarismo ilusório com palavras” (*Sof.* 268d)³¹². À pergunta do Estrangeiro, se essa pessoa deve ser chamada de sábia ou sofista, Teeteto responde de maneira definitiva: ele não tem sabedoria, mas, no entanto, ele não usa a *sophía* e sim o *tò sophón*, diminuindo ainda mais o já reduzido valor do saber desta categoria de pessoas das quais Platão tenta se distinguir.

10) *Fedro* 278d³¹³: “τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν: τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.” (*Eu acho, Fedro, que, por um lado, nomear isso de sapiência é muito e só conveniente ao deus, mas por outro lado, chama-lo de filósofo ou algo semelhante é o que melhor lhe conviria e seria mais cuidadoso*”).

Dos dez, esse exemplo é o mais fraco. Aqui é bom manter uma *epokhḗ*, uma supressão do julgamento, porém, ainda assim cabe explorar esse uso. No contexto maior dessa passagem, Fedro está perguntando sobre como deveria chamar um homem que como Lísias, Homero ou Sólon é muito hábil no discurso. Sócrates lhe responde dizendo que o saber deles não seria uma sabedoria, pois ela só ao deus convém. A questão é que ele nem usa ‘*sophía*’, e sim ‘*tò sophón*’, indicando a limitação do saber desses homens já pela recusa de nomear com a mesma palavra que indicaria o conhecimento divino. Ainda mais quando diz que eles se assemelhariam a um filósofo ou algo semelhante, pois essa sabedoria menor, que não se iguala a do deus, está representada pelo outro lado da comparação, “*tò δὲ ἔ φιλόσοφον ἔ τοιοῦτόν*”, que está usando a conjunção alternativa (“*ἔ*”) para parear “*philósophon*” e “*toioútón*” (ambos no masculino acusativo) sendo esta oração substantivada pelo artigo “*tò*”,

³¹¹ Tradução minha. Obs.: “Certamente” traduz *μὲν που*; DONNEGAN, 1832, p. 835.

³¹² Tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (1980b)

³¹³ Tradução minha.

no sentido de “o filósofo ou algo semelhante”. No entanto, esse sentido de *philosophós* empregado aqui é o de uso corrente, daquele que adquire cultura³¹⁴, e não o do filósofo no sentido platônico, que trabalha com a dialética.

Além disso, devemos observar que há uma oposição sendo feita com “*mén*” e “*dē*”³¹⁵ entre “*sophón*” e “*philósophon*”, normalmente sendo traduzida contrapondo o sábio e o filósofo, passando por cima da questão inerente à substantivação do adjetivo (a sapiência). A declinação de “*sophón*” pode ser tanto o neutro quanto o masculino acusativo (objeto do verbo *kaleîn*), mas desejo destacar que existiria a possibilidade da substantivação do adjetivo e que nesse caso o “*tò mèn sophón*” utilizado pode conter um sentido pejorativo bem similar ao encontrado na *Apologia* 20e, onde Sócrates se refere ironicamente àqueles que seriam “sábios numa sabedoria [*sophían*] maior que a humana”. É esse sentido de algo que extravasa os limites humanos e que por isso se torna pejorativo que está sendo apontado pelo uso do “*sophón*” em oposição a “*philósophon*”, uma vez que como na *Apo.* 23a, apenas ao deus caberia ser realmente sábio e a sabedoria humana é de pouco valor.

2.8 A FALSA SABEDORIA

O saber nos faz nos aproximar da verdade, portanto, tomar a aparência como o que é verdadeiro denota o ato característico da falsa sabedoria. A ignorância, em *Sofista* 229c-d, no seu sentido mais próximo de tolice, a *amathía*, ocorre quando “se imagina conhecer o que não se conhece”³¹⁶, sendo vista como “a origem dos erros a que está sujeito o intelecto [*dianoíāi*]”; nos livrar dela é tarefa da verdadeira educação, a *paideía*, enquanto a instrução, o ensino meramente profissional, é apartado e chamado de *didaskalía*. Essa falta precisa ser expurgada pela educação, nesse sentido platônico, pois é um mal que macula a alma e requer a purificação pelo diálogo com o outro, o exame da própria consciência e a refutação (*Sof.* 230c-d). Essa função do *kathairōn*, aquele que purifica, descrita em *Sof.* 231b, é semelhante ao papel de Sócrates a partir de *Apo.* 23b-c, pois ele recebe a missão do deus de Delfos, se tornando necessário ir confrontar seus concidadãos, que estão impuros por se julgarem sábios sem o serem de fato, ou seja, por terem opiniões falsas, pois tomavam a *doxosophía* como

³¹⁴ Como tratado na seção “Filosofia: *sophía* e *philosophía*”.

³¹⁵ Observe que *mén* e *dē* são sempre utilizados na segunda posição e possuem usualmente um sentido de oposição, no sentido de ‘por um lado’, ‘por outro’ (RAGON, 2011, p. 280).

³¹⁶ Tradução do *Sofista* sempre por Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (1980b).

sophía. Nitidamente, esta atitude de reconhecer o que é apenas aparência de sabedoria é ligada à propaganda de Delfos, como referenciado, por exemplo, em *Filebo* 48c, ao aludir à máxima délfica do *gnôthi sautòn* apontada por Protarco e pelo papel de Sócrates como um “fervoroso discípulo” de Delfos (DEFRADAS, 1972, p. 10).

Ainda no *Filebo*, entre 48c e 49e, Sócrates descreve três tipos de ignorância³¹⁷, *áгноia*, presentes na sociedade: a primeira é relacionada aos que se julgam mais ricos do que são realmente, a segunda diz respeito ao corpo, onde alguns se julgam maiores e mais belos do que de fato são e, por fim, o tipo que contém a maioria das pessoas, a ignorância em relação à virtude, pois se julgam melhores do que são. É neste último tipo que vemos a *sophía* como uma virtude e sendo oposta a *doxosophía*, pois a maioria enche-se de “conflitos e falsas aparências de sabedoria”³¹⁸ (*Fil.* 49a), causando um mal generalizado à sociedade, já que a ignorância é tida como “um mal para todos” (*Fil.* 49d).

Assim, podemos compreender que Apolo escolheu Sócrates como um bem à cidade e não apenas à sua autoconsciência individual. A purificação da falsa sabedoria, a eliminação desta ignorância, é, portanto, uma atitude de caráter religioso, pois é oriunda da propaganda de um dos maiores templos helênicos, mas também é política, pois a ação é confrontada na convivência e não apenas orientada ao desenvolvimento de um particular, mas sim da cidade como um todo, visando com que ela se torne mais justa e sábia. Mas esse agir socrático não corresponde à típica ação política ateniense, pois não é através da presença nas cortes e de assumir cargos magistrados que ele se expressa, isso porque para Sócrates “é imperioso que o que realmente combate em nome do justo [...] atue privada, e não publicamente” (*Apo.* 32a), lembrando que a crítica à falta de justiça nas ações políticas atenienses perpassa toda a obra platônica. É uma agência privada, pois não deseja assumir cargos e nem seguir a ‘liturgia’ dos oradores e políticos, mas ainda assim é uma ação política³¹⁹, pois visa melhorar a coletividade como um todo, enriquecer a *koinōnía* e não o próprio bolso pelo uso das magistraturas ou cobrança por aulas. A refutação da falsa sabedoria é justamente esse serviço a Apolo, que é gratuito e objetiva o bem de todos.

De tão influente, esse movimento não é apenas socrático, pois no *Sofista*, um diálogo no qual Sócrates é posto de lado, Platão, através do Estrangeiro de Eleia em *Sof.* 231b, compreende como parte da arte da educação a “refutação das vãs ostentações de sabedoria”,

³¹⁷ Em *Leis* 863c definem-se apenas dois tipos de ignorância: a de não saber e a de achar que sabe (uma ilusão de sabedoria).

³¹⁸ Tradução do *Filebo* sempre por Fernando Muniz em PLATÃO (1980b).

³¹⁹ Em *Apologia* 32a os verbos utilizados são *idiōteúein* para a ação privada e *dēmosieúein* para o agir publicamente. Ressalto que o verbo utilizado *dēmosieúein* se restringe ao estar atuando em um serviço público e não corresponde totalmente ao sentido mais largo de *politeúein* como, erroneamente, aponta Gregory Nagy (2013, p. 606).

ou seja, a *doxosophía*, mas que apenas isso seria somente “a sofística de nobre nascimento”, pois a refutação é tida como uma purificação, mas ainda relacionando-se à figura do sofista. Tecnicamente esta é a sexta definição que o diálogo faz do sofista: “o papel de purificador das opiniões que na alma servem de obstáculo para o conhecimento”³²⁰ (*Sof.* 231e). Esse tipo de sofística é a mais nobre porque remove da alma as máculas das impurezas da aparência de sabedoria, podendo ser visto algum paralelo com a atitude socrática de refutar seus contemporâneos, mas a principal diferença é que os sofistas apenas estão interessados na arte da discussão, não sendo regidos pelos elevados princípios éticos – e religiosos – de Sócrates.

Logo, a virtude é uma marca da sabedoria em Platão e o mero acúmulo de informações, a *polymathía*, não é bem visto, sendo tratado apenas como algo superficial. Por exemplo, o adjetivo *doxósfos* é usado apenas uma vez, em *Fedro* 275b2, dentro da crítica à escrita, na qual ela serviria como um elixir para a lembrança e permitiria aos discípulos se mostrarem como sábios aparentes, uma vez que não teriam a sabedoria verdadeira e seriam ignorantes na maior parte das coisas, já que ao confiarem na escrita eles recordariam por impressões alheias e não por si mesmos (*Fedro* 275a). Ao contrário de quem segue a linha de interpretação das doutrinas não escritas, vejo aqui apenas a questão originária entre ser e parecer, pois uma sabedoria verdadeira precisa estar vinculada a ideais nobres e justos, não sendo apenas a repetição enciclopédica de conteúdos, como os advogados concurseiros de nossos dias que decoram o *Vade Mecum* e não assimilam nada dos ideais de justiça que ali foram escritos. Afinal, como em *Teeteto* 176c6, as aparências de habilidade e sabedoria são grosserias e vulgaridades, mas acima de tudo precisamos destacar o substrato religioso, pois é preciso se assemelhar ao deus e “tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria” (*Teet.* 176a). Ser sábio requer, conseqüentemente, agir com justiça e não apenas ser capaz de recitar máximas aprendidas como um filisteu erudito ou mesmo um rapsodo sem técnica.

Há uma constância dessa temática em Platão, pois mesmo a *Apologia* (que é tida como o primeiro diálogo escrito) e *As Leis* (considerado o último) mostram o desprezo pela falsa sabedoria. Por exemplo, em *Apo.* 22e, vemos que aqueles que foram refutados aparecem como tendo apenas uma sabedoria incompleta e que não representava o ideal de sabedoria que Sócrates procurava neles, mesmo naqueles que ele ironizava por serem sábios em uma sabedoria maior que a humana (*Apo.* 21e). E essa sabedoria como mera reputação é tida como uma ignorância (*Leis* 691a), uma presunção de sabedoria (*Leis* 701a6) que perfaz a busca de

³²⁰ Tradução do *Sofista* sempre por Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (1980b).

aplausos na teatocracia, mas que já tinha sido criticada na *República* 493d2, como sendo a sabedoria de quem julga conhecer a preferência da multidão. Conhecer o que os outros querem ouvir para persuadi-los não é uma sabedoria verdadeira para Platão, pois não é regida por princípios éticos que visam a uma sociedade mais justa. Essa sabedoria falsa é mais exemplarmente caracterizada pelos sofistas que educam aqueles que querem se tornar oradores e políticos, pois no fundo não é algo que valha, como Ctesipo critica a Dionisidoro em *Eutidemo* 300b7, ou quando Sócrates reduz a sabedoria de Hípias (*Híp. Men.* 368e5) a uma destreza, malícia ou mesmo fraude, uma *panourgía*.

Como objetivo a seguir e o verdadeiro objeto de amor do filósofo, vemos na alegoria da Caverna, *República* 516c5, o lembrete da “missão apolínia” de cada filósofo, pois este, ao ver a luz da verdade (e Apolo é um deus solar), teria compaixão pelos que ficaram presos à falsa sabedoria na escuridão da caverna e voltaria para purificá-los, mesmo que isso pudesse causar sua própria morte, pois, como diz Sócrates em *Fedro* 243a, purificar-se é uma necessidade. Eis aqui a descrição da função social de quem ama a *sophía*: a purificação da falsa sabedoria é um rito coletivo e não apenas restringido a uma evolução individualizada, pois o processo socrático do diálogo, o *dialégesthai*, é exemplificado em vários momentos na obra de Platão e requer ao menos duas pessoas para que aconteça. É preciso, portanto, haver uma partilha, uma interação social para que essa purificação aconteça, mesmo que se situe no campo privado, uma vez que essa ação não está envolvida por cargos políticos, ou religiosos, oficializados – mas jamais isso seria por si só uma impiedade, pois é um serviço a um dos deuses reconhecidos pela cidade e a um templo dos mais populares de sua época.

2.9 SABEDORIA ASTUTA E PEJORATIVA

Apesar do conceito ‘sabedoria’ ter seu sentido normalmente bem positivo, podemos detectar usos que a pareiam com a *mētis*, a astúcia, mas também outros com um significado pejorativo, não meramente irônico³²¹. Essa semelhança ocorre porque *sophía* era relacionada ao domínio técnico, ou seja, a ser bom em alguma coisa, sendo por isso comparada ao sucesso do astuto, ou malfeitor, em maquirar tramas para seu próprio proveito. Assim, ao longo do desenvolvimento do sentido de *sophía*, além de se perder a relação com o campo prático, também houve o distanciamento do âmbito da ética, podendo *sophós* ser empregado como sinônimo de astuto (SNELL, 1924, p. 13-14). Logo, podemos perceber o quão limítrofe é ser tecnicamente bom e ser um verdadeiro malandro:

o grego não teve vergonha de subordinar à sua *sophía* a habilidade do artesão honesto, como também a astúcia, a malícia e a malandragem do desonesto, [uma vez que] ele também atribuiu ao mesmo conceito, tanto a esperteza, ou a arte de preservar sua vantagem, quanto a inteligência, ou a arte de encontrar os meios mais adequados. (EISENMANN, 1839, p. 9).

Portanto, a habilidade do esperto podia ser considerada como próxima da pessoa que se desenvolvia tecnicamente para ter os melhores resultados³²². Essa ambiguidade em alguns usos de *sophía* é um reflexo da própria dualidade da *mētis*, pois esta pode representar tanto a astúcia desleal ou a mentira pérfida, quanto ser objeto de admiração pela superação das condições e a vitória³²³. Em um contexto geral, uma definição de astúcia é encontrada no trecho abaixo:

A *mētis* é uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos, intelectuais que combinam o fato, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade,

³²¹ É óbvio que se podia fazer uso de ironia, por exemplo, quando Aristófanes em *Lisístrata* v. 1227 diz “nos tornamos mais sábios ao beber vinho [ἡμεῖς δ’ ἐν οἴνῳ συμπόται σοφώτατοι]”, tradução minha. Porém, o uso que quero destacar aqui é algo mais específico. Para isso, estou utilizando muitos dos exemplos encontrados em EISENMANN (1839, p. 9-10).

³²² Górgias, em *Defesa de Palamedes* 25, faz Palamedes comentar sobre uma acusação de ser, simultaneamente, sábio e louco: “quando dizes que sou engenhoso, terrivelmente astuto e cheio de recursos, me acusas de sabedoria [ὄπου μὲν γὰρ με φῆις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς]”; tradução em CAVALCANTE (2016). O sentido geral da frase aproxima-se da palavra *mētis*, mesmo ela não sendo ali encontrada, pois o campo semântico relacionado às palavras *sophía*, *pórimos* e *tekhnéis* se interseccionam com ela. No contexto da defesa, essa astúcia é vista como positiva, uma vez que Palamedes não reconhece a pecha de louco e se satisfaz com a de sábio.

³²³ Descrição desta ambiguidade segundo DÉTIENNE et al.; 2008, p.19-20.

habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso. (DÉTIENNE et al.; 2008, p.11).

Destarte, a *mêtis* não chega a formar realmente uma *tékhnē*, pois a astúcia é uma ação individual que provê resultados ao seu detentor, mas está sob a égide da *týchē*, a sorte, e requer uma ação rápida de acordo com as circunstâncias. A sagacidade e a ocasião formam o encontro das deusas Métis e Tique. Enquanto para Métis “o acento é posto sobre a eficácia prática, a procura do êxito em um domínio da ação” (DÉTIENNE et al.; 2008, p.17), Tique fornece o “horizonte temporal” da *mêtis*, pois esta ocorre em “uma situação incerta e ambígua [onde] a cada momento as coisas podem mudar num sentido ou num outro” (Ibid., p. 21).

Esse sentido de sabedoria como astúcia negativa também pode ser detectado em *Apologia* 18b, onde Sócrates discorre sobre os primeiros acusadores que lhe arrogaram uma imagem de um “homem sábio, pensador das coisas suspensas no ar, e que tem investigado tudo que há sob a terra, e que torna superior o discurso inferior”. Ser *sophòs anér* ali soa como ser um astuto que explica fenômenos da natureza de uma forma que poucos entendem, ou um espertalhão capaz de distorcer, com malícia, a verdade dos fatos em um tribunal. O interesse disso, em Platão, é demarcar a característica do filósofo como distante do *physiólogos* e do sofista³²⁴, o qual transforma o argumento fraco em um forte em um domínio da disputa argumentativa. Mas a relação da *mêtis*, em tom negativo, com a *sophía* do sofista é mais explícita em outro diálogo, o *Hípias Maior* (283a1 e 283a8), onde a sabedoria de Hípias pode ser compreendida como a do charlatão que quer dinheiro, uma vez que o fato dele ter enriquecido seria uma bela prova de sabedoria. Portanto, para Platão, quando a *sophía* ressoa a astúcia maliciosa, ela se aproxima do campo semântico de *panourgía*³²⁵, a malícia, e passa a ser propriamente uma *doxosophía*, pois todo “conhecimento apartado da justiça e das outras virtudes é manifestamente logro, e não sabedoria” (*Men.* 247a)³²⁶.

A *sophía* também pode ser empregada, em sentido negativo, como uma habilidade de enganar. Por exemplo, Píndaro, em *Neméia VII*³²⁷, acredita que a fama de Odisseu foi

³²⁴ Détiene e Vernant consideram que a “contribuição dos sofistas [ocupa], na dobradiça da *mêtis* tradicional e da nova inteligência do filósofo, uma posição decisiva” (DÉTIENNE et al.; 2008, p.12).

³²⁵ RUIZ, 1959, p. 46.

³²⁶ *Menêxeno* 247a: “Todo conhecimento apartado da justiça e das outras virtudes é manifestamente logro, e não sabedoria. [πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται]”; tradução em CAMARA (2014). Exemplo indicado em RUIZ, 1959, p. 46.

³²⁷ Exemplo de GLADIGOW, 1959, p. 51. Píndaro, *Neméia VII*, v. 20-22: “A fama de Odisseu, acredito, é maior do que sua verdadeira experiência / por causa da doce poesia de Homero, / pois há uma grandeza em suas mentiras e artifícios elevados, / e sua sabedoria poética nos engana e nos ilude com suas histórias [λόγον Ὀδυσσεός ἢ πάθαν διὰ τὸν ἄδυεπὴ γενέσθ’ Ὀμηρον: / ἐπεὶ ψεύδεσσι οἱ ποτανῶ τε μαχανῶ / σεμνὸν ἔπεστί τι: σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις]”. Traduzido do inglês a partir de PÍNDARO, 2007, p. 20.

aumentada por Homero, pois sua *sophía*, a habilidade poética, nos enganaria e nos iludiria com suas histórias. Aliás, Odisseu é a “encarnação humana da *mētis*”³²⁸, como também o sábio vilão³²⁹, mostrando como o campo semântico desses conceitos são facilmente alternados. Aristófanes³³⁰ também utiliza o tom negativo da sabedoria, pois até os ladrões são sábios, tal qual eram sábias as palavras das ‘sereias’ mal-intencionadas em Eurípidés³³¹. Contudo, tal qual *mētis* em Homero³³² também tem sentido positivo, como habilidade que permite vencer sem usar a força, a *sophía* em Heródoto³³³ permite evitar a belicosidade.

O adjetivo *pánsophos*, em Platão, também é impregnado desse sentido de *mētis* que encontra a *sophía* em sentido negativo. Na *República* 386 c-d³³⁴, esses sábios em tudo são descritos como aqueles que conhecem todos os ofícios, não havendo campo onde não sejam especialistas; mas eles só conseguem passar essa aparência de sábios aos ingênuos. Platão em *As Leis* 679c define o *euéthēs* como uma pessoa de bom caráter, mas cândido e sem a perspicácia para suspeitar de uma falsidade, acreditando em tudo que ouvia. Nesse sentido, o *euéthēs*, a pessoa de caráter simples, é tanto o ingênuo quanto o tolo, ou seja, é o oposto daquele que é um sofista terrível, *deinòs sophistēs*, como Tideu é considerado em *As Suplicantes* de Eurípidés, no sentido de sábio na guerra³³⁵, como também a antinomia do astuto, como Odisseu. Esse adjetivo *deinós* também reflete a ambiguidade que estamos discutindo, pois é aquilo que inspira temor, por isso terrível, mas também o que provoca assombro e causa respeito³³⁶. Assim sendo, *sophós* é também sinônimo de *deinós*³³⁷, afinal, um sábio é um *expert*, que causa espanto pela sua destreza e por isso é admirado, mas também visto com suspeita pelos atenienses³³⁸. Enfim, a acusação de Sócrates, como um *sophòs anēr*

³²⁸ DÉTIENNE et al.; 2008, p.54.

³²⁹ Exemplo de EISENMANN (1839, p. 9). Versos 1224-1225 em *As Troianas* de Eurípidés: “τοῦ σοφοῦ κακοῦ τ’ Ὀδυσσεύος”.

³³⁰ Exemplo de EISENMANN (1839, p. 9). Em *Cavaleiros*, v. 118, de Aristófanes, Demóstenes chama Nícias de *sophótate*, o superlativo de *sophós* no vocativo, pois este roubou os oráculos de Paflagônio enquanto ele dormia.

³³¹ Exemplo de EISENMANN (1839, p. 9). Eurípidés, *Andrômeda*, onde Hermíone pronuncia: “dei ouvidos às palavras dessas sereias / estas sábias, mal-intencionadas, astutas fofoqueiras [κάγω κλύουσα τούσδε Σειρήνων λόγους / σοφῶν πανούργων ποικίλων λαλημάτων]”, traduzido a partir de EURÍPIDES, 1916, p. 487. Obs.: *seirēn* pode significar tanto sereia quanto mulher enganadora.

³³² Na *Iliada* de Homero, Nestor faz um elogio da *mētis* a seu filho Antíloco, pois esta se sobressai em relação à força (DÉTIENNE et al., 2008, p.18).

³³³ Exemplo de EISENMANN (1839, p. 9). Heródoto, *Histórias*, III-127.2, onde Dario queria punir Oretes, mas sem precisar usar seu exército, então invocou uma assembleia com os mais notáveis persas e perguntou quem poderia resolver isso pela sabedoria e não pela força: “σοφίη καὶ μὴ βίη”.

³³⁴ RUIZ, 1959, p. 49.

³³⁵ Lembrando que sofista e sábio pertencem ao mesmo campo semântico e que é Platão que cria um sentido próprio. Exemplo de EISENMANN (1839, p. 8): Eurípidés, *As Suplicantes*, v. 900-902: “Tideu [...] não era brilhante nos discursos, mas um grande sábio na fileira de escudeiros [Τυδέως [...] οὐκ ἐν λόγοις ἦν λαμπρός, ἀλλ’ ἐν ἀσπίδι / δεινὸς σοφιστής]”, tradução minha. Note também o paralelo entre *sophía* e coragem, pois não se trata apenas da técnica.

³³⁶ MALHADAS, 2010.

³³⁷ Franz Weber em PLATÃO (1971, p. 7).

³³⁸ GUTHRIE (1977, p. 32).

na *Apologia*, é um reflexo de como a sabedoria poderia se tornar terrível, ao se encontrar com a astúcia.

2.10 A SABEDORIA HUMANA DIANTE DO *AGŌN* DOS SETE SÁBIOS

Em *Apo.* 21a, quando Platão narra a pergunta de Querefonte ao Oráculo de Delfos³³⁹, dizendo que a Pítia teria respondido que ninguém seria mais sábio que Sócrates³⁴⁰, ele não está apenas usando Apolo para enaltecer seu antigo mestre. Uma interpretação coerente, proposta por Morgan (2009, p. 560)³⁴¹, é afirmar que Platão estaria resolvendo a competição, o *agŏn*, dos Sete Sábios, que já vinha circulando na Hélade há tempos, assim definindo quem seria o *sophōteros*, o mais sábio: Sócrates.

De um modo geral, a temática da competição é a essência do grego daquele tempo, pois a rivalidade entre eles era uma consequência das relações entre as *pólis*, mas, principalmente, da própria vida em cidade, da busca por glória e respeito para se destacarem nos encontros ao redor da Ágora ou nos centros pan-helênicos³⁴². Em várias áreas, como no teatro, na música, nos esportes com as olimpíadas ou mesmo na guerra, vemos o *agŏn* como uma forma de se nivelarem e atingirem *status* social pela distinção de seu talento³⁴³. A sabedoria, como categoria em disputa, não teria como fugir dessa normatividade grega. Assim, vemos Hesíodo se gabando de ter ganhado um *agŏn* entre os aedos e o *Hino Homérico a Apolo* indica uma competição em honra ao deus de Delfos (LLOYD, 1987, p. 85 e 58).

³³⁹ Dorion (2012, p. 429) vê a história do Oráculo como um mito platônico, mas atesta o efeito psicagógico desse relato: “Enquanto a maioria dos jurados estava indubitavelmente irritada pela história do Oráculo, os amigos de Sócrates, por outro lado, estavam certamente encantados ao ouvir isso pela primeira vez”. Já WALLACE (2013, p. 110) vai além de afirmar que é um mito, se apoiando em *Górgias* 454e, ao dizer que Platão usa a retórica para induzir a crença e iludir a massa que o deus teria comandado Sócrates a fazer filosofia. Uma posição mais forte é encontrada em MONTUORI (1990), pois este autor não vê evidência histórica na estória do Oráculo e acredita que seja uma pura e simples invenção de Platão (Ibid., p. 256). Particularmente, apesar de não concordar com esses autores, considero a visão de Dorion mais elaborada, uma vez que Wallace acaba desprezando a religiosidade daquele tempo e Montuori assume um posicionamento cético em demasia.

³⁴⁰ *Apologia* 21a: “ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι”.

³⁴¹ A ligação entre os Sete Sábios e *Apologia* também foi apontada por outros autores, como em GIEBEL (2013, p. 52) e WALLACE (2013, p. 110).

³⁴² TELL (2007) faz uma abordagem interessante sobre a circulação da sabedoria nas Olimpíadas e a competição dos mais variados tipos de *sophoi*. Ao final, ele especula sobre as relações de *xenia* e a sabedoria sendo uma mercadoria de troca nesse sistema (Ibid., p. 267-268). Nessa perspectiva, a própria estória dos Sete Sábios e a trípole é vista por ele como um indicativo da característica de se dar presentes em rituais de hospitalidade (Ibid., p. 272), ou seja, os *sophoi* viajariam e estreitariam as relações no mundo helênico, sendo, por isso, grandes candidatos ao cargo de embaixadores (Ibid., p. 269).

³⁴³ A grande diferença é que os *sophoi* queriam ser compreendidos e não apenas admirados como os atletas (LLOYD, 1987, p. 90).

Algumas dessas competições também eram acirradas por uma plateia acostumada ao debate público, com “experiência considerável na avaliação de argumentos em outros contextos como as assembleias e os tribunais” (LLOYD, 1987, p. 87). Mas esse caráter de competição se destaca, principalmente, quando nos lembramos do sentido mais arcaico de *sophía*, de saber técnico, como também com relação à temática da sabedoria prática³⁴⁴, relativa à experiência política; característica esta que se destaca no perfil dos Sete Sábios³⁴⁵, e principalmente em Sólon³⁴⁶.

É possível descobrir distintos relatos sobre os Sete Sábios. Em Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas*, livro I, 27-33, por exemplo, encontramos um sumário dessas estórias, destacando a narrativa da trípole³⁴⁷, um objeto sagrado encontrado por um pescador e que teve sua propriedade disputada. Essa contenda foi levada ao Oráculo e este teria respondido que a trípole seria do mais sábio³⁴⁸. É dessa forma que se origina a estória deste objeto: ele teria sido enviado aos sábios e estes, um a um, o recusavam e atribuíam ao deus esta primazia, portanto, “os Sete Sábios tinham-no consagrado a Apolo Delfínio, fonte de toda a sabedoria” (DEFRADAS, 1972, p. 274). Situação similar ao que acontece com Sócrates na *Apologia*, pois este, tendo sido apontado como *sophōteros*, não só recusou o título, como afirmou ser o deus de Delfos o único sábio³⁴⁹.

Há disputa, há *agōn*. O concurso de sabedoria se inspira nos jogos olímpicos³⁵⁰ e tem até um prêmio: a trípole³⁵¹. Entretanto, há várias versões dessa estória: em algumas fontes o objeto achado teria sido uma taça ou vaso (instrumentos rituais), e nem sempre os sábios foram sete, tampouco há acordo quanto a quem seriam eles, pois, por exemplo, Periando e Anacársis não constam em todas as listas. Acredita-se que Platão tenha sido o primeiro a enumerá-los como sendo sete³⁵², pois, no *Protágoras* 343a, encontramos Sócrates dizendo

³⁴⁴ GIEBEL, 2013, p. 50.

³⁴⁵ SNELL (1924, p. 1-2) comenta que Dicaiarcos, discípulo de Aristóteles, nem considerava que os Sete Sábios teriam alguma relação com a filosofia, pois tinha a compreensão dela como *theōria* e eles eram práticos. Snell se apoia em Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas*, I-40: “Dicaiarcos diz que eles não eram sábios nem filósofos, mas simplesmente homens judiciosos com vocação para legislar”.

³⁴⁶ A *sophía*, nesse contexto dos Sábios, ganha uma nova dimensão política. Com Sólon vemos a sabedoria adquirindo um novo tom moral, ao se aproximar da discussão de *areté* (SNELL, 1924, p. 12), mas também do conhecimento da medida e da justiça (GLADIGOW, 1965, p. 16-20), simbolizando, por fim, a “capacidade de tomar as rédeas da vida” (Ibid., p. 58).

³⁴⁷ Devemos nos lembrar de que a trípole é um objeto sagrado, pois a Pítia proferia seus oráculos sentada em um (GIEBEL, 2013, p. 18). Além disso, achados arqueológicos mostram que a trípole já tinha papel cultural desde a época micênica (CABRAL, 2004, p. 307). DEFRADAS (1972, p. 274) também reconhece uma característica minoica na trípole.

³⁴⁸ Em grego, a resposta do Oráculo é ligeiramente distinta: “τίς σοφίη πάντων πρώτος”, literalmente traduzido como “quem tiver sabedoria à frente de todos” ou “aquele, entre todos, que tiver a primazia em sabedoria”. Em GLADIGOW (1965, p. 15), é apontado que esse Oráculo evidenciaria a sabedoria dos videntes e poetas sendo conduzida ao âmbito da sabedoria prática dos Sete Sábios.

³⁴⁹ Como em *Apologia* 23a-b, mas também ecoando em *Fedro* 278d e *Banquete* 204a.

³⁵⁰ LLOYD (1987, p. 90-91).

³⁵¹ TELL, 2007, p. 259.

³⁵² Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas*, I-22. Porém, GLADIGOW (1965, p. 59-60) destaca os versos de Píndaro, *Olimpica III*, onde é dito que o deus sol Hélio, com a ninfa Rode, teve sete filhos que herdaram dele a maior sabedoria entre os antigos.

que esse grupo era formado por Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleóbulos, Míson e Quílon. Não vemos nem Periando, nem Sócrates se colocando em meio a eles. De maneira geral, não há certeza quanto à data narrativa do *Protágoras*, mas seria algo em torno de 430³⁵³, quase na mesma época do provável ano da pergunta de Querefonte em Delfos, em 426³⁵⁴, indicando a resposta do Oráculo ser posterior à data narrativa em que Sócrates elenca os Sete Sábios.

Contudo, qualquer que seja a ordem narrativa, isso nos geraria problemas, pois, na *Apologia*, Sócrates dá a entender que começou a praticar a refutação em função do Oráculo e no *Protágoras* (que seria anterior) já o vemos pondo em ação seu método. Da mesma forma, se Sócrates já tivesse se considerado como um dos Sete Sábios em função do Oráculo, ele não teria porque tirar seu nome da lista no *Protágoras*. O que vemos então, a partir da relação desses dois diálogos, é uma estratégia discursiva de Platão, possivelmente não sendo uma historicidade do próprio Sócrates. O objetivo seria usar Apolo não só como alguém que chancelaria o comportamento daquele que estava sendo processado por impiedade, transformando-o em um pio seguidor do deus, mas também para entronizar esse filósofo no Pritaneu da Sabedoria³⁵⁵, como um dos Sábios principais da Hélade, clamando, então, por uma honraria maior até que a *sítēsis*.

Para fazer Sócrates participar desse *agôn*, Platão pôs seu mestre já morto (lembrando que a *Apologia* foi escrita ao menos dez anos após o julgamento) em competição com alguns dos mais sábios, estes também mortos, disputando o título de quem seria o mais sábio de todos. Assim como Aristófanes, em *As Rãs*³⁵⁶, fez Dionísio descer ao Hades e presenciar um *agôn sophías* (v. 882), uma competição de sabedoria, entre Eurípides e Ésquilo. Traços de referência às comédias são encontrados nos diálogos, entretanto, ainda há uma outra camada nessa estória: a sabedoria que torna Sócrates o mais sábio é uma que é consciente da sua própria finitude, mas que acima de tudo é universal, no sentido que todos nós podemos (ou ao menos deveríamos) identificar em nós mesmos esse senso de limite que é constituinte do saber humano. Ela requer a cuidadosa inspeção, o *skopeîn*, necessária na discussão dialética e

³⁵³ O cálculo é baseado no estudo de VLASTOS (1956, xii) a partir da idade de Protágoras e que, por sua vez, se fundamenta na argumentação de TAYLOR (1955, p. 236) sobre o ano em que Alcibiades esteve em Potideia. Contudo, JOWETT (1899, p. 148) diz que a data narrativa do *Protágoras* sempre foi muito disputada, tendo autores clássicos, como Ateneu, e contemporâneos, como Schleiermacher, detectado “a impossibilidade de todas as pessoas no diálogo se encontrem a qualquer tempo” (Ibid., loc. cit.). Além disso, WALSH (1984, p. 101) reconhece que é um consenso geral o encontro descrito em *Protágoras* ter acontecido em 430, mas sugere que Platão não estaria narrando um único encontro, mas vários deles, “no decorrer de mais de uma reunião durante as visitas de Protágoras a Atenas” (Ibid., loc. cit.).

³⁵⁴ Segundo GRAHAM et al. (2016, p. 283), Querefonte esteve em Delfos em 426, durante os Jogos Píticos, ano em que Sócrates “já era bem conhecido o suficiente para que Querefonte pudesse perguntar sobre sua preeminência, ao mesmo tempo em que ele ainda não era conhecido como um ‘Tales’” (Ibid., loc. cit.). Não deixe de observar que o autor, implicitamente, liga Sócrates a um dos Sete Sábios.

³⁵⁵ Como foi descrita Atenas na reunião de diversos sábios em *Protágoras*, 337d; cf. MORGAN, 2009, p. 556.

³⁵⁶ A comédia foi apresentada em 405, ver em ARISTÓFANES, 1927, p. 293.

na prática do *élenkhos* revelador das opiniões falsas, pois ela nos incita a estarmos constantemente examinando a nossa própria vida³⁵⁷.

Pode nos soar estranho pensar Sócrates como um *sophós*, porém, como diz PUCCI (1961, p. 317), “[s]em dúvida Sócrates foi um sábio, mas qual teria sido o conteúdo de sua *sophía* não é fácil determinar”. Assim, cabe notar que a distinção, encontrada no *Banquete* 204b, entre o filósofo e o sábio não se aplicaria diretamente ao Sócrates como *sophós* nesse sentido bem específico que aparece em *Apologia*, a partir de sua própria interpretação sobre a verdadeira intenção do deus com seu Oráculo: “o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada” (*Apo.* 23b). Essa restrição do sentido de *sophós* também não desafia *Fedro* 278d, que diz só convir ao deus ser chamado de sábio, uma vez que essa passagem da *Apologia* admite o uso deste adjetivo, mas especificamente com esse sentido já ressignificado, aproximando-o do filósofo. Pois a *anthrōpínē sophía* é a consciência de sua própria limitação e, pela pequenez de seu valor, está disponível a qualquer ser humano, não formando, portanto, um *sophós* sem restrição, uma vez que ela “pouco ou nada vale” (*Apo.* 23a) e, portanto, se torna intermediária do verdadeiro sábio, o deus, e o ignorante. Dessa forma, devemos concordar com PUCCI (1961, p. 364) que diz, enfaticamente, que a “*anthrōpínē sophía* não é *sophía*, mas *philosophía*”.

Isto é, obviamente, um ataque a todos os sofistas e uma tentativa de se distinguir desse grupo. Sendo assim, é uma modéstia, mas não uma mera restrição humilde, pois é uma forma de humanismo (MORAES, 2015, p. 52-53). Portanto, por um movimento que em primeiro plano parece arrogante, ou mesmo cômico para alguns, *Platão, na verdade, está fazendo uma democratização radical do significado de sabedoria*: todos poderiam compartilhar dela, bastando apenas reconhecer que nada podem saber como um deus e quererem lidar cotidianamente com a busca pela *sophía*³⁵⁸. Ou seja, não é gastando muito dinheiro com sofistas que alguém se tornará sábio, nem sendo um polímata ou lendo os manuais de retórica para se tornar um hábil orador. O sábio verdadeiro, diante à restrição constitutiva do seu ser, é aquele que tenta se conhecer, pois compreende a limitação fundante do que é ser humano.

No entanto, essa interpretação só conseguiria existir nesse sentido muito específico proposto pela *Apologia*, pois ali é dado um novo valor para a sabedoria humana, agindo, assim, como uma ‘revolução copernicana’ na noção anterior de *sophía*. Ela perde seu *status*, a distinção obtida pela vitória no *agōn* arcaico, para dar lugar a uma nova configuração: o

³⁵⁷ O *exetázein* encontrado em *Apo.* 38a: “a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem [ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ]”.

³⁵⁸ BURKERT (2017, p. 134) comenta sobre os valores “paulatinamente democratizados” relativos à *sophía*, com o uso de *philósophos* se tornando popular, mas no sentido genérico de *philosophía* e não aquele específico em Platão.

filósofo, aquele que é consciente de sua limitação intrínseca e por isso deseja e busca a sabedoria inalcançável. Todavia, mesmo que essa sabedoria humana esteja em latência em qualquer um, é preciso fazer uso dela de um jeito bem específico: praticando a filosofia tal qual Sócrates propagandeava na Ágora, pois é necessário se purificar das opiniões falsas. E quem mais, além de Platão, o socrático mais destacado, poderia fundar um ambiente propício para essa prática filosófica depois que a cicuta nos fez perder Sócrates? Realmente, Platão não é para qualquer um! Mas, em tese, todos podem ser filósofos³⁵⁹.

Vale observar que essa sabedoria se encontra em comunhão com os ideais propagados por Delfos, por meio de suas máximas³⁶⁰. Três delas são encontradas em Platão: *gnôthi seautón*³⁶¹, ‘conhece-te a ti mesmo’, *mēdèn ágan*, ‘nada em excesso’ e *engýa pára d’átē*, ‘a ruína acompanha o assegurado’³⁶² – as duas primeiras nitidamente se assemelham à filosofia socrática. Pois, como diz DEFRADAS (1972, p. 276), “Sócrates, designado pelo Oráculo como o mais sábio dos homens, fará de *gnôthi sautón*³⁶³ o princípio de sua filosofia, que inspirará todas as escolas filosóficas formadas por seus discípulos”. No entanto, essas máximas não surgem³⁶⁴ de um corpo de doutrinas (Ibid., p. 268), e como são ‘lacônicas’, no dizer de Platão (*Prot.* 343a-c), sua concisão leva a interpretações diversas³⁶⁵. Por conseguinte, ao adotar essas máximas, “o clero de Apolo reivindicou para seu deus o papel de um deus de sabedoria” (Ibid., p. 276), enquanto Platão, ao tentar tornar incontestável a piedade de seu mestre, atrela Sócrates à sabedoria délfica, o tornando “o exegeta ideal dos pronunciamentos e instruções de Apolo” (MORGAN, 2009, p. 566).

Não à toa, Sócrates se considera “um discípulo da sabedoria délfica” (DEFRADAS, 1972, p. 15) e, portanto, reflete em si mesmo alguns dos epítetos do deus de Delfos³⁶⁶. Afinal,

³⁵⁹ A partir deste desfecho, suponho que me venham com a réplica na ponta da língua: “Ah, mas Platão, na *República*, define castas sociais e nem todos serão filósofos!”. Bom, gostaria apenas de dizer isso: enquanto você lia esse diálogo pela primeira vez, não se sentiu como um dos jovens que rodeavam Sócrates e compreendeu o *thaúma* da filosofia?

³⁶⁰ A *anthrōpinē sophía* é a pia aceitação da sabedoria délfica (PUCCI, 1961, p. 326).

³⁶¹ Ainda na Antiguidade, a máxima *gnôthi seautón* já tinha sua origem questionada, pois “não havia unanimidade a respeito dessa questão, se era um provérbio, um vaticínio de Delfos ou uma sentença dos famosos Sete Sábios” (GIEBEL, 2013, p. 49).

³⁶² *Cármides* 165a, onde as três máximas aparecem juntas. A terceira pode ter traduções bem distintas, por exemplo, ‘o que está seguro caminha junto com a perdição’ ou ‘quem se garante, se perde’, pois *átē* é a punição pela *hýbris* (DODDS, 2002, p. 45), como também o nome da deusa da ruína e perdição; enquanto *engýē* é o que está em boa segurança, que é confiável. Devido à concisão desta máxima, as traduções podem variar bastante.

³⁶³ As formas *seautón* e *sautón* são variações da mesma palavra, a única diferença é a contração (crase) do “e”.

³⁶⁴ Segundo DEFRADAS (1972, p. 275), as máximas, ao serem atribuídas aos Sete Sábios, acabariam por fornecer uma data de sua criação (a primeira metade do séc. VII), ou ao menos, da sua fixação em fórmulas. É provável que elas sejam derivadas das expressões de filósofos e poetas mais antigos, mas ganharam sua forma definitiva quando foram gravadas em Delfos; note que é bem na época em que se afirmava a influência da propaganda délfica (Ibid., p. 274). Para CABRAL (2004, p. 103), os temas délficos surgiram antes das Guerras Sagradas, sendo a primeira delas no século VI.

³⁶⁵ Conforme DEFRADAS (1972, p. 269), onde destaca também que “essa interpretação filosófica das máximas délficas foi o resultado de uma elaboração tardia e que, originalmente, eram apenas prescrições rituais inscritas na entrada do santuário oracular”. Em suma, é possível que as ‘doutrinas’ délficas sejam, na verdade, fruto da exegese filosófica posterior.

³⁶⁶ Esse uso que faço é retórico, é óbvio que nem todos os epítetos de Apolo se assemelham às características de Sócrates. Afinal, ele era um ser humano e, como a *Apologia* prova, um ser limitado.

ele discute a fundação de uma cidade na *República*, repercutindo o papel de Apolo Arquegeta³⁶⁷, o guia dos fundadores de novas cidades, como também ecoa a variação Apolo Peã, aquele que cura doenças, restabelecendo a saúde da alma com a ajuda das palavras, por meio da dialética, esta podendo ser vista como uma espécie de rito catártico que purifica, como Apolo Kathársios, livrando seus concidadãos do *miasma* da opinião falsa. Até mesmo quando ele se mostra escorregadio e paradoxal na argumentação, deixando seus ouvintes em aporia ou maravilhados, lembra Apolo Loxías, o ambíguo. Com tantas semelhanças, mesmo se consideradas superficiais, ou isso seria fruto da introjeção de valores apolíneos pelo próprio Sócrates ou, no mínimo, uma consequência do uso estratégico da religião délfica por Platão, com a finalidade de firmar sua filosofia em acordo com a moral mais elevada de seu tempo, por meio desta caracterização do personagem mais fascinante de seus diálogos.

Por último, vale destacar que a distinção entre a incapacidade do saber humano frente aos deuses não é uma novidade socrática. Homero, na *Iliada*³⁶⁸, já colocava o humano como um incapaz em termos de saber: “Dizei-me agora, ó Musas que no Olimpo tendes vossas moradas / pois sois deusas, estais presentes e todas as coisas sabeis [*ísté*], / ao passo que a nós chega apenas a fama e nada sabemos [*ídmēn*]”³⁶⁹. É claro que ele não está usando *sophía*, pois *ísté* e *ídmēn* são conjugações de *oída*, mas o paralelo já estava dado³⁷⁰. A questão é que na antítese do poeta, a “possibilidade permanece fechada para o ser humano, pois ele depende das incertezas do ouvir dizer, a menos que as Musas lhe permitam compartilhar de seu saber” (GLADIGOW, 1965, p. 14). Já em Platão é a *zētēsis*, a ação de investigar, que traz o conhecimento, não requerendo, assim, a ajuda dos deuses como ponto de partida. A inspiração do poeta não é mais a fonte reconhecida do conhecimento³⁷¹, afinal, era preciso buscar o conhecimento verdadeiro e abrir mão das opiniões falsas, através da dialética e da receptividade à refutação. Ao poeta bastava ouvir as Musas para ter saber, mas, para Sócrates, um saber sussurrado por uma divindade não seria incorporado como um conhecimento verdadeiro até que passasse pela análise da razão – isso sim denota a novidade conceitual da filosofia socrática. Logo, entre o poeta e o filósofo, a *sophía* se deslocava do Monte Hélicon

³⁶⁷ Sócrates não é um personagem em *As Leis*, no entanto, não é difícil ver Platão como quem é descendente filosoficamente dessa origem délfica.

³⁶⁸ Homero, *Iliada*, Canto II, versos 484-486: “ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ’ ἔχουσαι: / ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν”. Conforme a indicação em GLADIGOW, 1965, p. 14.

³⁶⁹ Tradução de Frederico Lourenço em HOMERO (2011).

³⁷⁰ O verbo *oída* é um saber por ter visto (SNELL, 1924, p. 96), que conta com usos próximos a *epistamai* (Ibid., p. 83), podendo, assim, se conectar com *Teeteto* 145e, onde *sophía* é sinônima de *epistēmē*, relacionando, finalmente, *sophía* e *oída*.

³⁷¹ MURRAY (2004, p. 382-383) indica que a retórica, como a de Górgias, é concebida como um campo da competência exclusivamente humana, enquanto Platão se apropriava das Musas e colocava a filosofia no lugar da poesia em relação à *mousikē*.

para a *psykhé*, a alma que está presente em todo ser humano, enquanto que, simultaneamente, o critério de verdade passava do que foi revelado pelo divino ao que foi investigado em si mesmo³⁷².

Estranhamente, a conclusão de Sócrates quanto ao Oráculo também pode ser compreendida como uma *laicização paradoxal*. Por um lado, ele reconhece e enaltece a primazia da divindade com relação ao saber, mas, por outro, remove a possibilidade de atingir essa sabedoria na esfera humana, colocando no seu lugar uma certa *sophía* reduzida em valor, mas disponível a qualquer um que queira seguir seus passos, isto é, humanizando-a. A consequência disso é que o critério de verdade e a fonte do conhecimento saem do divino e passam para o âmbito dos mortais. A fonte de saber não seria mais propriedade das Musas que inspiram poetas, nem do fogo do conhecimento roubado por Prometeu e distribuído para a humanidade. O saber dos deuses está em outra medida, não realizável enquanto humano, mas ainda é admirado e desejado por sua grandeza, só que impossível e apenas passível de ser vislumbrado parcialmente. Não compreendo isso como reflexo da famosa passagem da mitologia para a filosofia, que foi cristalizada pela tradição, pois os mitos perduram na obra platônica, mantendo um papel auxiliar e com valor filosófico, além de que o pensamento mágico ainda ecoa nessa filosofia como um todo. Na verdade, a sabedoria, sendo originalmente um privilégio divino (GLADIGOW, 1965, p. 129), é confrontada com a filosofia, que abre mão do sentido completo dessa *theía sophía*, mudando a ordem das coisas e democratizando a possibilidade do saber. Enquanto, no contexto maior, isso tudo acontecia em meio às competições entre os *sophoi* e em uma época onde a decadência do modo de vida da nobreza (sua perda de poder) abria espaço para uma outra parte da população. Talvez, portanto, o ataque tenha sido ao monopólio do divino pela aristocracia e ao modo com o qual ela justificava sua *areté*³⁷³.

³⁷² MORAES, 2015, p. 58 e 63.

³⁷³ Lembrando que os poetas e outros *sophoi* viviam rodeando os mais ricos, a maior parte deles com riqueza por herança e da nobreza tradicional. Não sendo impossível pensar a promoção de uma ideologia aristocrática por meio do financiamento, promoção e reconhecimento de apenas alguns dos sábios, propriamente os que, como Píndaro, enalteciam a nobreza. Agora, é preciso ressaltar que esse ataque não justificaria a acusação de impiedade, mas nos faria compreender mais um aspecto de como Sócrates poderia ter sido visto por seus contemporâneos, ou seja, como alguém que estaria atacando a religião dominada ainda pelos mais ricos, ao exemplo das liturgias. Ainda mais quando nos lembramos de que haveria algo de exegeta em Sócrates e essa função, muito provavelmente, só poderia ser ocupada pelos eupátridas. Na falta de certeza a respeito, apenas indico aqui a possibilidade dessa questão.

2.11 O PARADOXO EPISTEMOLÓGICO DO “SÓ SEI QUE NADA SEI”

“Só sei que nada sei”: é essa a frase que quase todos têm em mente quando pensam em Sócrates. Essa frase se tornou um lugar comum e mostra uma posição socrática que é paradoxal em relação ao conhecimento e ao caráter de sua *sophía*, pois dizer que nada sabe é o oposto de afirmar que se sabe algo e o contrário do que se esperaria de alguém que tinha reputação de sábio. Mas como todo paradoxo tende a chamar a atenção, essa frase ganhou espaço e se tornou algo tão popular e difundido que fez dessa pessoa cara à história da filosofia ser alguém bem conhecido na cultura de massa. Enfim, a sua revelia ou não, Sócrates tornou-se *pop* em nosso tempo. Mas será que é isso mesmo que ele queria dizer?

Gail Fine (2008, p. 50) inicia um artigo mencionando uma viagem sua à Grécia onde se deparou com várias camisetas sendo vendidas para turistas com a frase *hèn oída hóti oudèn oída*, ou seja, “sei uma coisa: que nada sei” sendo atribuída a Sócrates. No entanto, como a autora afirma (FINE, 2008, p.51, nota 5) não é uma frase que aparece em Platão e nem mesmo uma busca no *Thesaurus Linguae Graecae* foi capaz de achar algo próximo a isso. Tudo indica³⁷⁴ que essa frase foi uma reconstrução moderna a partir do texto em latim de Cícero (2012, p.16) no livro I §16 das *Acadêmicas*, onde Varrão comenta que Sócrates “ele próprio sabia unicamente que nada sabe”, “*ipse se nihil scire id unum sciat*”, ou que ele “diga nada saber a não ser isto mesmo”³⁷⁵, “*nihil se scire dicat nisi id ipsum*”.

Resumidamente, a origem desse problema estaria na tradução latina ao escolher apenas o verbo *scire* (saber, entender) para traduzir palavras distintas do grego, como (*syn*)*eidénai*, *epístamai*, *gignóskein*, *sophía* e *sophós*. Um exemplo disso é, como aponta Fine (2008, p. 56) a partir da *Apologia* 21b: “*egò gàr dè oúte méga oúte smikròn sýnoida emautôi sophòs ón*”, que Fine (2008, p. 56) traduz por “I am aware of being wise in nothing great or small” e André Malta (PLATÃO, 2008) por “Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio – nem muito, nem pouco”. Ou seja, o “só sei que nada sei” soa paradoxal pela tradução repetir o mesmo verbo e por não ser de fato uma frase do grego antigo, mas sim uma reconstrução tardia a partir do latim que reduziu o leque semântico a uma mesma palavra (*scire*)³⁷⁶.

Somado a isso há a boa observação de Brickhouse e Smith (1994, p. 31, 38 e 72) ao apontarem que esse tipo de construção nunca soava paradoxal aos contemporâneos de Platão e

³⁷⁴ FINE, 2008, p. 49, n.1; VLASTOS, 1991, p. 82, n.4.

³⁷⁵ Tradução de José Seabra em CÍCERO (2012).

³⁷⁶ A partir de FINE (2008).

Sócrates, afinal, como os dois autores dizem, se fosse de fato um paradoxo à época, Platão era inteligente o suficiente para perceber isso e teria dado um jeito de evitar o tom contraditório da afirmação. O fato de não haver esse passo argumentativo seria a prova de que Sócrates diferenciaria entre “um tipo de conhecimento que é constituinte da sabedoria e um tipo de conhecimento que não era” (Ibid., p. 38) e que isso era patente aos seus interlocutores e contemporâneos.

Assim, comentadores como Fine, Brickhouse, Smith e Vlastos argumentam de forma distinta, mesmo que com diferenças e refutações entre eles, mas ainda sobre essa mesma perspectiva, de que o “só sei que nada sei” não é bem um paradoxo e não é tão contraditório, uma vez que haveria uma distinção entre o que Sócrates se referiria por conhecimento ou sabedoria, correspondendo a um nível mais alto e completo e outro mais baixo e relacionado à vida cotidiana, similar ao que vimos nas seções anteriores com os sentidos gerais de *sophía* e *epistēmē*.

Esse nível mais baixo de conhecimento é para Vlastos (1985) o que resulta da crença verdadeira justificada e elênctica (1985, p. 9, n. 25), ou seja, trata-se do conhecimento obtido através do *élenkhos*, o método socrático de refutar e requerer continuamente definições mais precisas aos seus interlocutores. Já Brickhouse e Smith (1994, p. 34) afirmam que Sócrates não tem nenhuma dúvida sobre algumas definições, tais como a de rapidez (*Laques* 192a) ou de figura (*Mênon* 76a). Fine (2008, p. 61) ainda aponta que Platão parece usar a construção *eû oída* coloquialmente ou para uma opinião segura de alguém que tenha motivos razoáveis. Portanto, esse é o tipo de conhecimento que Sócrates tem quando afirma certas certezas morais (como na *Apologia* 29b, onde diz “sei que é mal e vergonhoso”) ou quando indica constatações mais corriqueiras, como em *Fedro* 235c: “*syneidôs emautôi amathían*”, podendo ser traduzido como “côncio de minha ignorância”³⁷⁷, ou então noções gerais fáceis de serem conhecidas por todos (como a rapidez no *Laques*, definida por ele mesmo). Wolfsdorf (2004), por exemplo, se baseia no trabalho de diversos comentadores e agrupa mais de trinta *knowledge claims*, onde Sócrates diz saber alguma coisa, com valor epistêmico variando desde coisas simples até questionamentos éticos e filosóficos.

A partir do que foi exposto por VLASTOS (1985, p. 24), podemos observar que Sócrates pode até não saber explicar como algo é o que é, por exemplo, quando diz em *Hípias Maior* 304d-e³⁷⁸ que não sabe (*oída*) o que é a beleza (*tò kálon*) e se mostra um ignorante do

³⁷⁷ Tradução minha.

³⁷⁸ *Hípias Maior* 304d-e na tradução de ANGIONI (2019), levemente adaptada por mim nas partes itálicas: “pergunta se não tenho vergonha de ousar discutir sobre belos propósitos – tão claramente refutado sobre o belo, que nem sequer sei [οἶδα] o que ele é em si mesmo. Diz ele: ‘ora, de que modo poderás saber [εἶσθι] se um argumento, ou qualquer outra ação, está

belo (*tò kalòn agnoôn*), mas mesmo assim ainda acredita poder saber (*dokô moi eidénai*) que algo é belo, apresentando uma certa dúvida nesse nível mais baixo de saber, quando ele é perguntado³⁷⁹ se seria melhor estar vivo ou morto se não pudesse saber identificar o que é belo, mostrando que a vida bem vivida requer saber reconhecer isto, mesmo que o grau máximo de conhecimento acerca do belo não seja atingido. Sendo assim, Sócrates reconhece que tem esse grau mais baixo de conhecimento, mas não se admite como sábio, uma vez que não conhece as coisas mais elevadas, não tem um conhecimento perfeito e infalível acerca de algo. Portanto, não há nada realmente paradoxal, trata-se na verdade de dois níveis de conhecimento, um mais reles e outro superior.

Do outro lado, temos esse nível mais alto de conhecimento a que Sócrates se refere quando afirma não ter conhecimento, nem ser sábio. Vlastos (1985, p. 18) apelida esse nível mais alto como conhecimento_c, de certeza, porque esse é um nível de conhecimento onde se teria uma certeza infalível e do qual Sócrates se desvencilha afirmando sempre que não o possui. Essa infalibilidade da certeza do conhecimento é um dogma que Vlastos (1985, p. 17) detecta em Parmênides³⁸⁰ quando a divina revelação da deusa é quem dá a prerrogativa da certeza indubitável que o filósofo aceita, o mesmo ocorrendo em Demócrito, que não admitiria um conhecimento poder ser falível e não perfeito. Fine (2008, p. 60) aponta ainda que, ao não se considerar *sophós*, Sócrates afirma que lhe falta conhecimento, ou ao menos em algum nível. Ou seja, Sócrates reconhece em si mesmo ser capaz de obter um nível menor de conhecimento, que Vlastos (1985, p. 18) apelida de conhecimento_e, por ser aquele já descrito previamente, oriundo do *élenkhos*.

Sintetizando essa questão, portanto, e me apoiando em Fine (2008, p. 63), posso dizer que, assim como Sócrates sabe, nós somos capazes de saber, em um nível baixo de conhecimento, que não sabemos algo nesse nível maior que envolve “uma compreensão sistemática e sintética de um determinado campo ou domínio de conhecimento” (Ibid., loc. cit.). Ou como a autora exemplifica: posso dizer que sei que não sei russo, pois nunca estudei

belamente articulado ou não, *se és ignorante do belo* [τὸ καλὸν ἀγνοῶν]? E, enquanto perduras nessa condição, achas que viver é melhor para ti que estar morto?’ Como estou dizendo, ocorre-me ser insultado e enxovalhado por vós e por ele. Mas talvez seja necessário suportar tudo isso, pois não seria absurdo se eu fosse beneficiado. A rigor, Hípias, julgo que sou beneficiado pelo convívio com ambos, *pois penso que sei* [δοκῶ μοι εἰδέναι] *o significado daquele ditado que diz ‘são difíceis as coisas belas’* [ἐπειδὴν οὖν εἰσέλθω οἴκαδε εἰς ἔμμαντοῦ καὶ μου ἀκούση ταῦτα λέγοντος, ἐρωτᾷ εἰ οὐκ αἰσχύνομαι τολμῶν περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων διαλέγεσθαι, οὕτω φανερώς ἐξελεγχόμενος περὶ τοῦ καλοῦ ὅτι οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο ὅτι ποτὲ ἔστιν οἶδα. ‘καίτοι πῶς σὺ εἶση,’ φησὶν, ‘ἢ λόγον ὅστις καλῶς κατεστήσατο ἢ μή, ἢ ἄλλην πρᾶξιν ἠντινοῦν, τὸ καλὸν ἀγνοῶν; καὶ ὅποτε οὕτω διάκεισαι, οἷε σοι κρεῖττον εἶναι ζῆν μᾶλλον ἢ τεθνάναι;’ συμβέβηκε δὴ μοι, ὅπερ λέγω, κακῶς μὲν ὑπὸ ὑμῶν ἀκούειν καὶ ὀνειδίζεσθαι, κακῶς δὲ ὑπ’ ἐκείνου. ἀλλὰ γὰρ ἴσως ἀναγκαῖον ὑπομένειν ταῦτα πάντα: οὐδὲν γὰρ ἄτοπον εἰ ὠφελοίμην. ἐγὼ οὖν μοι δοκῶ, ὦ Ἰππία, ὠφελῆσθαι ἀπὸ τῆς ἀμφοτέρων ὑμῶν ὁμιλίας: τὴν γὰρ παροιμίαν ὅτι ποτὲ λέγει, τὸ ‘χαλεπὰ τὰ καλά,’ δοκῶ μοι εἰδέναι]”.

³⁷⁹ Esse crítico de Sócrates é seu próprio *alter ego*, revelado em 298b como o filho de Sofronisco, de quem ele mais se envergonharia.

³⁸⁰ Fragmento B1, v. 29: a deusa revela a Parmênides uma certeza perfeita e indestrutível.

esse idioma e mesmo assim sou capaz de reconhecer que não sei nada dessa área do conhecimento (Ibid., loc. cit.).

O reconhecimento que Sócrates faz de que não tem o conhecimento nesse nível maior é justamente aquilo que define a sua sabedoria humana, a *anthrōpīnē sophía* (Apo. 20d), “a forma de saber com a qual Sócrates se reconhece em poder” (BRANCACCI, 1997, p. 306). Assim, ele pode reconhecer esse limite constitutivo da sabedoria humana, pois todos nós não somos capazes, por natureza, de ter uma sabedoria maior que a humana, que é aquela que em tom jocoso Sócrates atribui ao sofista ou ao filósofo da natureza (Apo. 20d). Como bem notou Brancacci (1997, p. 313), na exposição do conceito de *anthrōpīnē sophía*, Sócrates usa várias expressões para indicar esse seu não-conhecimento, que é sempre uma questão de não saber algo definido, mas não se referindo a um não-saber absoluto, comentário que segue a mesma linha dos autores que citei previamente e que hierarquizam um nível mais baixo e outro mais alto de conhecimento:

No nível terminológico isso é indicado de maneira mais clara pelo fato de que os diferentes verbos (ex.: *epístamai*) usados por Sócrates na forma negativa para qualificar esta situação são sempre acompanhados de um complemento de objeto ou de um complemento indireto indicando as coisas em torno das quais Sócrates se reconhece sem conhecimento (BRANCACCI, 1997, p. 313).

É por isto que podemos ver Sócrates falar de *sua sabedoria*³⁸¹ como “uma certa sabedoria”³⁸² (Apo. 20d) ou como “um tanto ordinária”³⁸³ (Ban. 175e). Afinal, a sabedoria socrática é algo particular e que não é capaz de abarcar o mundo das perfeitas definições do saber ilimitado. Uma vez que ao humano cabe reconhecer sua própria limitação e não julgar saber mais que do que verdadeiramente sabe, pois, como Sócrates diz na *Apologia* 23a, reportando a fala do deus do Oráculo, “a sabedoria humana pouco ou nada vale”.

Reconhecer essa sua própria limitação quanto à possibilidade de sabedoria e conhecimento no maior nível não impede o agir moral de Sócrates, como o exemplo já citado do *Hípias Maior* com relação ao *tò kálon* deixa claro. Dylan Futter (2013, p. 66) chega a dizer que essa sabedoria humana é a *aporia* geral, um estado em que o não conhecido é assimilado

³⁸¹ RUIZ (1959, p. 49-51) aponta ao todo quatro exemplos de Sócrates falando sobre sua sabedoria, mas optei por utilizar só os dois acima. Além desses, no *Crátilo* 428d, Sócrates diz desconfiar de sua sabedoria (“τὴν ἐμαυτοῦ σοφίαν καὶ ἀπιστῶ”), mas depois é afirmado que ela tinha sido consequência da inspiração de Eutífron (RUIZ, 1959, p. 50; SOUZA, 2010, p. 35). O último exemplo é em *Eutífron* 3b-e, onde é afirmado que os atenienses não toleram quem pretende ensinar sua sabedoria, no contexto em que Sócrates está sendo processado por corromper os jovens (pelo ensino de sua suposta sabedoria), enquanto Eutífron, uma vez que não ensina, não é processado pela sua *sophía*.

³⁸² Apo. 20d: “σοφίαν τινα”.

³⁸³ Ban. 175e: “φαύλη τις”.

de maneira incompleta (Ibid., p. 67) e que, mesmo se a verdadeira sabedoria não for obtida, ainda assim se pode fazer um progresso epistemológico (Ibid., p. 71). Vale lembrar aqui o que aparece no *Mênon* 80a, quando Sócrates é definido como se estivesse sempre em um estado de perplexidade e que, como uma raia, era capaz de entorpecer e deixar os outros perplexos.

Dessa forma, podemos afirmar, pela *Apologia* e pelo *Banquete*, que há uma impossibilidade do saber humano chegar ao nível mais alto de sabedoria, isto é, não podemos nos firmar na sabedoria divina como um deus. Porém, essa tomada de posição não restringe a disposição de quem se preza a aperfeiçoar seu conhecimento, ou seja, ainda permite a tentativa de alcançar, como em uma espiral contínua ou em um *crescendo*, aquele saber para sempre inatingível, mas que, através da dialética e da *mímēsis* da refutação que Sócrates fazia com seus concidadãos, nos decantaria das impurezas que maculam a alma, nos enriquecendo, de um jeito diferente do almejado pelo *philokhrēmatos*, mesmo quando terminamos em aporia. É assim, por essa restrição, que “uma certa sabedoria” (*Apo.* 20d), a sabedoria humana, se define – limitada, mas ao mesmo tempo universal, pois é comum a todos os seres humanos.

2.12 SABEDORIA E INTUIÇÃO

O outro da sabedoria humana de Sócrates é a sabedoria divina que, em tom cerimonioso, Sócrates alude quando afirma, em *Apo.* 23b, que o deus é sábio, pois não está limitado como o humano. Destarte, a função religiosa que Sócrates cumpre em Atenas, ao abarcar sua tarefa divina que Apolo designou, é justamente essa: alertar seus concidadãos a não caírem no ensejo de se julgarem mais sábios do que realmente são, pois há limites constitutivos do saber humano. Entretanto, por mais que Sócrates afirme que sua sabedoria é uma certa sabedoria particular, a sabedoria humana, o que faz parecer que seja, realmente, de pouca importância (*Apo.* 23a), há nesse personagem um grande flerte com o mundo religioso de sua época e pretendo realçar alguns pontos fora da curva que tornam essa sabedoria dele um pouco além do comum.

Afinal, Sócrates se envolve com o pensamento mágico de seu tempo, sendo considerado por alguns autores, como Nicolas Grimaldi, um feiticeiro. Eric Dodds chega a dizer em artigo (1945, p. 17, n. 4) que a atitude de Sócrates frente ao seu *daimōn*, esse seu sinal divino, é uma prova suficiente de respeito àquela *sabedoria intuitiva* cujas fontes

escapavam do exame da inteligência. Dodds conceitua esse “irracional”³⁸⁴ como o elemento misterioso do aspecto ilógico da experiência humana, tanto na relação com nós mesmos quanto da relação entre homem e mundo, lançando mão de um exame da experiência religiosa grega para interpretar isso. Quanto a essa influência em Sócrates, Dodds chega a afirmar³⁸⁵:

Sócrates, sem dúvida, acreditava na ideia de ‘seguir um argumento até onde ele conduzisse’, mas achava que muito freqüentemente ele levava apenas a novas questões e que caso falhasse era preciso seguir outros guias. Não devemos esquecer que ele tomava tanto sonhos, quanto oráculos, extremamente a sério, e que freqüentemente ouvia e obedecia a uma voz interna que sabia mais do que ele (se pudermos acreditar na palavra de Xenofonte, ele a chamava muito simplesmente de ‘voz de Deus’). (DODDS, 2002, p. 186).

A passagem de Xenofonte apontada na citação acima se encontra na *Apologia* 12-13, onde Sócrates diz: “a voz de deus se manifesta para me dar sinais sobre o que devo fazer [...] E a sacerdotisa que tem o seu assento na trípole de Delfos, não anuncia, também ela, a mensagem do deus através da voz?”³⁸⁶. Assim, identificamos um movimento idêntico na *Apologia* de Platão e de Xenofonte: Sócrates realmente é caracterizado como alguém com uma conexão com o divino, o que pelo contexto maior, podemos interpretar que seja um deus específico: Apolo Pítio.

Portanto, contra a ideia de um saber socrático que se origina apenas pelo *élenkhos*, podemos apontar, então, o papel de seu *daimōn*, pois este o induz, apontando quando está prestes a cometer um erro e sinalizando um certo grau baixo de conhecimento³⁸⁷, como quando mostra que Sócrates não deve fazer algo, mas também outras fontes de contato com o divino, como os sonhos. Em suma, se por um lado temos a figura dele sendo definida por essa sabedoria humana, que é cônica de sua limitação, por outro lado podemos ver um enlace com o pensamento mágico do século V, favorecendo assim o surgimento de hipóteses, as quais Sócrates só aceitaria, como conhecimento, após um exame detido. Essa é a própria questão explorada no *Ménon* 97e-98a com relação à cadeia de raciocínios necessária para dar estabilidade ao conhecimento:

³⁸⁴ DODDS, 1945, p. 16; Id., 2002, p.9.

³⁸⁵ Passagem também comentada por PUCCI (1961, p. 378).

³⁸⁶ Tradução de Ana Elias Pinheiro em XENOFONTE (2008). Original em grego da *Apologia* de Xenofonte 12-13: “θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν [...] ἢ δὲ Πυθοῖ ἐν τῷ τρίποδι ἱέρεια οὐ καὶ αὐτὴ φωνῆ τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ διαγγέλλει.”

³⁸⁷ Conforme foi tratado na seção “O paradoxo epistemológico do ‘só sei que nada sei’”, um conhecimento em um nível inferior e corriqueiro, se aproximando não à opinião, mas às hipóteses da *diánoia*, cf. FERBER (2007b).

Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis³⁸⁸.

Sem o cálculo de causas, esse vislumbre se tornaria fugidio, mesmo que fosse uma opinião correta. A racionalização desse tipo de experiência permite ao ser humano tocar um conhecimento maior que a sua realidade imediata comporta, afinal, para Sócrates, a razão é a melhor parte da alma (*Rep.* 441a), nos ajudando a nos assemelhar ao deus (*Teet.* 176a), que é sábio (*Apo.* 23b). Logo, precisamos destacar o papel desse tipo de intuição como um ponto de partida, pois na busca do conhecimento, a fonte inspirada do saber pode servir como origem.

É interessante perceber que em algumas passagens Sócrates solta hipóteses com o verbo *manteúomai*³⁸⁹, que tem o campo semântico ligado ao pensamento mágico, pois é usado quando se adivinha, vaticina ou profetiza algo, sendo etimologicamente ligado à palavra *mántis*, o adivinho ou vidente. Por exemplo, em *Apo.* 39d³⁹⁰, Sócrates diz que irá profetizar o futuro daqueles que o condenaram, afirmando que eles terão o castigo de aturar uma profusão de novos filósofos. Dessa forma, paradoxalmente, Sócrates diz não ter sabedoria alguma, mas mesmo assim flerta, constantemente, com esse mundo mágico:

A atitude do sábio humano é, portanto, ouvir as intuições que de alguma forma podem vir do deus. Portanto, não seria por acaso que Sócrates, ao expor conteúdos de sabedoria, ideias sobre o bem e o mal, fizesse tão facilmente trocas com o *daimōn*, com os sonhos, com a Diotima, etc., ou seja, recorresse direta ou indiretamente à verdadeira sabedoria. (PUCCI, 1961, p. 328).

Na perspectiva socrática, portanto, existiria um elemento intuitivo no conhecimento verdadeiro (GULLEY, 1952, p. 75-76), pois, por exemplo, no *Cármides* 169b³⁹¹, ele ‘adivinha’ (*manteúomai*) que a temperança seria algo bom e útil, enquanto na *República* 505e-506a ele se expressa com *manteúomai* e *apomanteúomai* (lit. anunciar como um

³⁸⁸ Tradução de Maura Iglesias em PLATÃO (2001). Original em grego de *Mênon* 97e-98a: “καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ’ ἀγαθὰ ἐργάζονται: πολλὸν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοὺ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῶ. τοῦτο δ’ ἐστίν, ὃ Μένων ἐταίρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι”.

³⁸⁹ A discussão apresentada sobre *manteúomai* e intuição socrática segue as indicações de PUCCI (1961, p. 327-329) e GULLEY (1952, p. 75-77), sendo deste último a fonte dos exemplos utilizados aqui.

³⁹⁰ *Apo.* 39d: “o que está por vir que desejo profetizar para vocês, os que votaram contra mim, pois já estou naquele ponto em que os homens mais profetizam: quando estão prestes a morrer [ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν τοῖς κατανηφισαμένοις μαντεύσάμενος ἀπαλλάττομαι]”.

³⁹¹ *Cármides* 169b: “τὴν γὰρ οὖν δὴ σωφροσύνην ὠφέλιμόν τι καὶ ἀγαθὸν μαντεύομαι εἶναι”.

profeta), quando diz que toda alma ‘intui’ o bem e que não vale a pena manter um guardião que não ‘perceba’ que o belo e o bom são um bem. Assim, aceitando essa correlação, que usualmente some em meio às traduções contemporâneas³⁹², percebemos a expressão da intuição intelectual oriunda de uma sabedoria distinta. Todos os dicionários consultados³⁹³ definem *manteúomai* com um campo semântico ligado ao pensamento mágico, como ‘profetizar’, ‘procurar adivinhações’ ou ‘proferir oráculos’, mas os tradutores de Platão costumam optar por palavras contemporâneas que retiram essa característica socrática, indicando a cristalização de uma interpretação que não compactua com o pensamento mágico do séc. V. Entretanto, mesmo sendo um fato que a tradução literal nos soaria estranha, precisamos perceber que todos esses exemplos refletem a mentalidade do grego daquele tempo histórico, pois não são meros rococós literários. Há ali uma verdade, um espírito do tempo. Mas é claro, é sempre mais fácil dizer “*É ironia!*”.

³⁹² No português poderíamos usar o verbo ‘adivinhar’, pois manteria a duplicidade de sentido com a prática da adivinhação, ao demarcar o pensamento mágico. Afinal, todo uso desse verbo, em maior ou menor grau, faz uma ligação com uma fonte não racional do saber.

³⁹³ Em inglês: *A Greek-English Lexicon (LSJ), Autenrieth Homer, Slater Pindar*; em espanhol: *Diccionario Griego-Español (LMPG)*, em francês: *Dictionnaire grec-français (Bailly)*; em português: *Dicionário grego-português (MALHADAS, 2010)*.

3. O PENSAMENTO MÁGICO EM SÓCRATES

A leitura dogmática da obra platônica não gosta de reconhecer que Sócrates possa ter sido influenciado pelo pensamento mágico que ainda transbordava pela Grécia clássica. É até difícil de discutir esse assunto, pois as palavras enfrentam desafios para exprimir esse significado. Eu mesmo oscilei quanto a esta terminologia ao longo da pesquisa: inicialmente segui a nomenclatura de Eric Dodds (2002) apelidando essa faceta de Sócrates de *irracional*, mas hoje considero um termo etnocêntrico, pois o irracional, muitas vezes, é a manifestação de um tipo de *religiosidade* considerada primitiva. Ao mesmo tempo, a religião é algo do espectro coletivo, mas ainda há nele um componente *místico* e *espiritual* que é a parte individualizada de algo indizível por palavras, pois se encontra *oculto* e em difícil acesso. Porém, considerar Sócrates um ocultista é um erro desnecessário e discutir o aspecto espiritual nos deixaria muito mais próximos da Filosofia Contemporânea e do *Geist* de Hegel do que da Antiguidade. Já a noção de misticismo convém ao mundo antigo, porém ela tem um uso restrito e que se relaciona com os Mistérios, como o de Elêusis, e com isso um novo problema seria criado ao falar de modo genérico sobre algo que pode ser compreendido com mais especificidade. Uma solução parcial seria usar a noção antropológica de *pensamento mágico*, pois esta funcionaria em alguns momentos³⁹⁴, mas daria muita ênfase à *magia* e à *feiticiária* que estão rodeando Sócrates, uma vez que ele é acusado de enfeitiçar seus ouvintes, porém tiraria o destaque das outras qualidades excêntricas dele. Portanto, vejo a necessidade de reativar³⁹⁵ esse conceito antropológico dentro de um espectro mais amplo, assim, o uso que faço nessa dissertação serve como um termo guarda-chuva, onde esses aspectos poucos usuais na interpretação filosófica são destacados como uma parte constitutiva de Sócrates, possivelmente o histórico, já que não se trata de uma caracterização encontrada exclusivamente em Platão. Assim, acredito vedar a compreensão errônea de Sócrates meramente como um mago, tal qual um *iatrómantis*, pois há ainda mais uma camada a ser observada.

É claro que atopia de Sócrates também se fundamenta na novidade de sua filosofia. Isso é um fato. Aliás, essa é a interpretação mais costumaz entre os comentadores. A questão que lanço aqui é que a opinião ortodoxa remove esse aspecto representado pela influência do

³⁹⁴ Alguns usos do conceito de pensamento mágico são etnocêntricos, principalmente quando baseados em Lévy-Bruhl, mas podemos contar com Marcel Mauss e Lévi-Strauss para não cair nesse erro.

³⁹⁵ Em referência à noção de filosofia onde “cada conceito opera um novo corte, assume novos contornos, deve ser reativado ou recortado” (DELEUZE; GUATTARI, 2001, p. 29).

pensamento mágico. Porém, “declarações gnômicas ou oraculares qualificadas são úteis apenas como ponto de partida para a investigação filosófica e não são um fim em si mesmas” (MORGAN, 2009, p. 552). Então, evidencia-se que seria preciso contrabalancear qualquer ideia, mesmo uma inspiração, como uma hipótese a ser desenvolvida e acurada pela dialética, podendo ou não parir bons frutos, como a questão da maiêutica discutida em *Teeteto* 151 b-c.

Logo, a filosofia a partir de Sócrates, fundamentalmente a do personagem platônico, requer o trabalho intelectual e racional e não aceita a inspiração divina como fonte de conhecimento *per se*, como atestado por *Íon* 542a e *Apo.* 22b-c. Em bom português: não há a verdade revelada quando falamos sobre Sócrates, mas não há nenhuma recusa da inspiração como ponto de partida. É por isso que “a filosofia prefere a mania erótica à técnica e à ilusão, porque apaixonados e inspirados (ensinam *Banquete* e *Fedro*) saltamos para fora de nossas medidas e, em um golpe de sorte, pisamos o terreno do divino” (COSTA, 2014, p. 131). Desse modo, se, por um lado, é preciso usar o *lógos* para discutir racionalmente uma hipótese, por outro, Sócrates não é como a *Liberté* de Delacroix, que de pés descalços traz a novidade revolucionária, afinal, ele não está trazendo a tocha da razão encarnada como um Prometeu, nem descingindo completamente a mitologia da filosofia, como se fossem opostos incombináveis. Afinal, como exposto em *Fedro* 229c-230a, na passagem que fala sobre o mito do rapto de Oritia por Bóreas, Sócrates desdenha da racionalização dos mitos elaborada por alguns sábios, considerando-a como algo de quem é muito hábil, *deinós*, preferindo confiar no que usualmente se acredita a respeito³⁹⁶, ou seja, evitando arrumar os mitos por estratégias e reconhecendo neles uma fonte de saber, mesmo que parcial e incompleta.

Em vários momentos dessa dissertação, já foi possível verificar que em torno dessa figura paradoxal existem elementos pouco racionais. Ou, ao menos, caso não compartilhe de minha interpretação, é necessário reconhecer que Sócrates não é apenas aquilo que deseja a sua caricatura racionalista, cristalizada a partir de séculos de exegese. Essa tradição dogmática e posterior pode até não ser uma calúnia tão grande como a dos antigos acusadores, os comediógrafos que gravaram em seus contemporâneos uma imagem distorcida dele, mas decididamente condena à morte essa parte da manifestação de sua personalidade, a qual é impossível de dissociar de sua própria filosofia. Se Sócrates (não se tratando apenas do relato de Platão) não tinha medo de expor seus sonhos premonitórios, nem as indicações de seu *daimōn* e tampouco se envergonhava de se manter fixo em transe reflexivo, por que em pleno

³⁹⁶ *Fedro* 230a: “sendo persuadido pelos mitos conforme os costumes [πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν]”, tradução minha. É interessante notar que o verbo *nomízein* é o mesmo da acusação em *Apo.* 23d, que imputa a pecha de ímpio a Sócrates por não reconhecer os deuses da cidade (“θεοὺς μὴ νομίζειν”).

século XXI, de discussão decolonial e ao menos com quase duzentos anos de uma reformulação de estudos antropológicos, nós teríamos que nos dobrar à tradição e não discutir a sério a influência do pensamento mágico na filosofia radicada em Sócrates? Confesso que não encontro os motivos para esse ‘esquecimento’.

Ainda mais que essas características socráticas, além de peculiares, podem ser consideradas próximas ao *xamanismo*, mas sem com isso tornar Sócrates um xamã³⁹⁷ de fato. Isso acontece porque o *locus* do xamã não existia no mundo helênico³⁹⁸. Por exemplo, desconheço uma palavra grega específica para isso, pois não é uma função social delimitada como a que encontramos em outras culturas. A comparação pode nos soar até forçosa, mas o fato é que no *Teeteto* 149a Sócrates se descreve como *atopótatos*, o superlativo de *átopos*, isto é, aquele que não tem lugar, que é estranho e daí o “mais esquisito dos homens”³⁹⁹. Há, portanto, algo expresso de maneira pouco clara e que se vincula ao misticismo, ao pensamento mágico, religioso ou mesmo irracional que circunda Sócrates e o deixa tão fora do lugar que até a tarefa de comentar o assunto é dificultada já de saída pela terminologia inconsistente.

A realidade é que uma sociedade com uma religião politeísta tão pouco dogmatizada e aberta a misticismos variados é capaz de apresentar elementos de um xamanismo difuso que ainda podem ser percebidos nos diálogos socráticos, pois “Platão efetivamente fecundou a tradição racionalista grega com ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte” (DODDS, 2002, p. 210). Essas culturas nortenhas são a Cítia e a Trácia, povos com tradição xamânica com os quais os gregos tinham entrado em contato (DODDS, 2002, p. 144) e que também povoam o imaginário com o qual o século V se debateu. Essa discussão sobre o xamanismo grego ainda é alvo de muita disputa na academia⁴⁰⁰, mas os filósofos mais reconhecidos por terem estes traços costumam ser

³⁹⁷ Como apontado por TULLY et al. (2015, p. 130), etimologicamente, a palavra ‘xamã’ é de origem siberiana e proveniente de línguas tungúsicas, denotando alguém entusiasmado, comovido e capaz de obter conhecimento de modo extático.

³⁹⁸ Apesar de assunto controverso, é possível verificar o xamanismo já nos minoicos, como defendido por MORRIS e PEATFIELD (2009). Neste estudo, através das imagens presentes em ‘*gold rings*’ e estatuetas encontradas em santuários, é apontado, como característico do xamanismo minoico, “o uso ativo do corpo para entrar em um estado alterado de consciência (EAC): isto é, um estado corporal não comum no qual sensações, percepções, cognição e emoções são modificadas” (Ibid., p. 39), indicando também a postura fixa como uma prática xamânica de indução de transe (Ibid., p. 51), algo que se assemelha ao descrito por Alcibiades. Uma posição mais cética com relação a esse tema, mas que não deixa de reconhecer elementos do xamanismo nos minoicos, encontra-se em TULLY et al. (2015), comentando também, especificamente, a questão da postura corporal em Ibid., p. 137-138.

³⁹⁹ Traduzido por Carlos Alberto Nunes em PLATÃO (2001).

⁴⁰⁰ BREMMER (2002) faz uma recapitulação sobre a teoria dos xamãs gregos, a partir dos autores pioneiros Meuli e Dodds. Sua conclusão é que, apesar de não haver dúvida da existência desses purificadores e videntes, os xamãs gregos seriam um grupo heterogêneo e fruto do erro de acadêmicos contemporâneos ao atribuir a eles os aspectos do xamanismo dos Citas (Ibid., p. 39), no entanto, trabalhos recentes ainda ressaltam essa característica, mesmo após as críticas iniciais (Ibid., p. 27). Outro autor com parecer negativo é HADOT (2004, p. 182-183), pois considera que o caso grego seja uma idealização do xamanismo, mas ele se apoia em HAMAYON (1988), uma antropóloga que trabalha em campo com mongóis e siberianos. Contudo, o que podemos verificar é que os autores críticos à ideia do xamanismo grego requerem dele uma caracterização

Empédocles e Pitágoras, como também o personagem da mitologia Orfeu, o que leva todo movimento dos pitagóricos e órficos a ecoarem certos comportamentos influenciados pelo xamanismo, principalmente a questão da purificação⁴⁰¹. Acredito que Sócrates se insere nesse meio, principalmente pela influência que recebe dos *palaioi lógoi*, os antigos discursos da tradição órfica⁴⁰².

Usualmente essa discussão acima costuma se identificar com o tema do ‘irracional’, por isso farei uma tentativa de explicar o que é o racional em grego. Os antigos se referiam a esse aspecto da razão com a palavra *lógos*, mas olhando no dicionário⁴⁰³, vemos que ela pode ser traduzida como ‘razão’, ‘juízo’, ‘cálculo’, ‘raciocínio’, ‘inteligência’ ou ‘lógica’. Porém, também significa ‘enunciado’, ‘palavra’, ‘expressão’, ‘discurso’ ou ‘definição’. Ou seja, um grego jamais pensaria como nós pensamos hoje. No português falamos ‘razão’ e falamos ‘discurso’ com palavras distintas. Essa diferenciação já está presente no latim, entre *ratio* e *verbum*, *vocabulum* ou *locutio*. Nas línguas contemporâneas mais próximas de nós o mesmo ocorre, podemos falar *lógos* como razão, *reason*, *raison*, *Vernunft*, mas também como discurso, *speech*, *parole*, *Sprache*. Há até tradutores que decidem não traduzir a palavra *lógos*, devido à imensa amplitude semântica desse termo.

Sendo assim, ao pensar o aspecto racional e comentar o *lógos* grego, temos que pensar que eles não o dividiam como razão e como discurso, ou seja, para um grego, falar ‘razão’ o sentido de ‘discurso’ sempre vinha junto. No *Teeteto* 202b, por exemplo, Sócrates afirma que a combinação dos nomes é a essência do *lógos*. Temos também que lembrar que um discurso, uma fala, requer uma série de palavras conhecidas entre os interlocutores, de nomeações amplamente aceitas e compreendidas por todos. Ou seja, o racional como *lógos*, trazendo sempre junto o sentido de fala, requer a linguagem pressuposta e essa capacidade humana de interação requer a possibilidade de uma convivência entre as pessoas falantes da mesma língua, capazes de interagirem pela fala racional dada a sua interação social e criação desse sistema linguístico que os permite conviver.

idêntica aos relatos antropológicos de outras sociedades e, principalmente, de uma outra temporalidade. É por isso que considero válida a posição de Henri Joly: “Que Sócrates foi o último xamã e o primeiro filósofo é agora, antropológicamente, uma verdade aceita” (JOLY, 1974 apud HADOT, 2004, p. 182), mas ressaltando que o locus do xamã grego não é encontrado, indicando a falta de reconhecimento de uma posição social, mas ainda assim sendo possível detectar os traços de sua influência na cultura e em determinados personagens como Sócrates.

⁴⁰¹ BREMMER (2002, p. 36-39).

⁴⁰² “Sócrates, ironicamente ou não, se vale de Orfeu, enquanto dotado de autoridade divina, como fiador de determinadas ideias, seja para as crenças escatológicas com partilhadas por certo setor dos cidadãos, na passagem da República, seja para um relato cosmogônico que será, grosso modo, aceito pelo próprio autor no *Timeu*” (BERNABÉ, 2011, p. 35).

⁴⁰³ Definições de MALHADAS (2010).

Julgo ser necessário ressaltar também alguns possíveis problemas dessa interpretação que exponho aqui, pois em grego há outras palavras⁴⁰⁴ que poderiam ser usadas para contrastar o *lógos* e ressaltar seu significado apenas como ‘razão’ ou como ‘discurso’, mas não conheço passagens importantes onde isso seja tema de discussão, o que me leva a ver essa simbiose entre a noção de ‘razão’ e a noção de ‘discurso’ presente numa só palavra grega, o *lógos*, como algo inseparável. Apesar disso ressalto que no *Crátilo* 422d Platão fala do surdo-mudo como alguém que *sēmaínei*, que assinala, indica, uma vez que não tem *phōnḗ*, voz. Sobre uma expressão sem *lógos*⁴⁰⁵, há também o fragmento 93 de Heráclito informando que Apolo no Oráculo de Delfos não diz (*légein*, de *lógos*), nem oculta, porém assinala (*sēmaínei*)⁴⁰⁶. É claro que Platão não chega a dizer que o surdo não tem *lógos*, mas sua linguagem não foi entendida como fala, apenas como *sēmaínei*, um assinalar, um apontar com as partes do corpo. Tampouco podemos dizer que um dos deuses que mais representa a razão, Apolo, não teria *lógos*, mas por meio de seu Oráculo, onde a Pítia entusiasmada expressa por palavras enigmáticas o que o deus deseja, essa fala, mesmo que verbalizada, é apenas *sēmaínei*, não propriamente um *lógos* discursivo claramente inteligível. Além disso, o *daimōn* socrático se expressa por *phōnḗ* (*Apo.* 31d), ou seja, por um som e não por um discurso racional elaborado. Essa forma de se expressar sem um discurso concatenado pelo *lógos* é um *sēmeíon* (substantivo neutro referente ao verbo *sēmaínei*) e há, portanto, uma ligação intrínseca entre o *daimōn* e o *sēmeíon*, significando que esse ‘sinal’ é muitas vezes usado como sinônimo do próprio *daimōn* (NAGY, 2013, p. 605). Dessa forma, existe a possibilidade de se exprimir e comunicar, mesmo por sons como uma voz, mas ainda assim não sendo a mesma coisa que um *lógos* no seu sentido discursivo, representado aqui pelos exemplos do *daimōn* socrático, do Oráculo de Delfos e do surdo-mudo.

Em suma, quero dizer que um grego antigo ao falar *lógos*, pensa a razão sempre com a fala, com o discurso, isso quer dizer que, para eles o racional é sempre falável, possível de ser tema de um discurso, e sendo assim, o irracional é o *álogos*, o que não pode ser dito, não pode ser enunciado, explicado e por isso não é razoável nem lógico. Porém, isso não exclui o âmbito de tudo aquilo que é possível de ser alcançado pela ação da *noēsis*, que é, de certa forma, uma intuição intelectual. Isso porque o domínio do *noús* é maior que o do *lógos*, pois

⁴⁰⁴ Como, por exemplo, *áphthenktos* (indizível), *phthóngos* (som claro), *adianóētos* (ininteligível), *rhētós* (falado, o racional na matemática) e *árrētos* (não falado, irracional).

⁴⁰⁵ Veja também a relação da voz com a *Apologia* de Xenofonte na seção “Sabedoria e Intuição”.

⁴⁰⁶ Gregory Nagy destaca a característica visual desse tipo de comunicação sem *lógos* pelo *sēmaínei*: “Quando o deus Apolo do Oráculo de Delfos se envolve no ato de *sēmaínein*, 'indicando', ele está conferindo uma visão interna ao *theōros*, que assim se torna digno do significado desta palavra como 'aquele que vê uma visão'; então tanto o codificador quanto o decodificador da mensagem oracular estão operando baseados na mesma visão interna” (NAGY, 2013, p. 625).

este requer a codificação para expressar linguagem, enquanto o primeiro permite captar o sentido, pela própria ação que configura o ato de ter conhecimento, *epistēmēn ékhein*.

Na contramão desta experiência, temos o que Dodds conceitua como ‘irracional’⁴⁰⁷ como o elemento misterioso do aspecto ilógico da experiência humana, tanto na relação com nós mesmos quanto da relação entre homem e mundo, lançando mão de um exame da experiência religiosa grega para interpretar isso. Sendo assim, as atitudes do comportamento humano que a consciência do próprio sujeito e das outras pessoas ao seu redor não são capazes de atribuir causas são encaradas como sobrenaturais (DODDS, 2002, p. 21), uma vez que esses impulsos não racionais e seus atos resultantes são excluídos do ‘eu’ e imputados a uma origem externa (DODDS, 2002, p. 25).

Um desses impulsos é o que se mostra quando vemos a religiosidade trabalhando o irracional na forma do *phthónos*, o ciúme ou inveja dos deuses, capazes de impor um perigo sobrenatural (DODDS, 2002, p. 37) a quem se excede por *hýbris* ou por atacar a honra dos deuses (a *timé*) ao falar deles levianamente ou negligenciar o seu culto (DODDS, 2002, p. 39). Esses fatos ainda influenciam Sócrates como, por exemplo, ao final do *Fedro* 279b, faz uma oração ao deus Pã antes de ir embora ou no mesmo livro, em 242e, quando resolve fazer um outro discurso sobre Eros para se purificar uma vez que seu *daímōn* o avisou (242c) que havia feito um ato mau e isso o encheu de medo da represália do deus do Amor. Neste mesmo trecho do *Fedro*, Sócrates ao descrever a ação de seu *daímōn*, fala que pareceu ouvir uma voz e ele mesmo se caracteriza como um *mántis*, um mago ou adivinho.

O *daímōn*, esse sinal divino que acompanha Sócrates e o avisa quando comete uma má ação ou o repreende quando está prestes a cometê-la⁴⁰⁸, é uma expressão do irracional. Não há razão lógica nem malabarismo anacrônico capazes de amortecerem essa estranheza irracional de Sócrates. O *daímōn* não é uma mera voz da consciência, nem um anjo da guarda ou qualquer outra definição que uma cultura tardia possa tentar adequar a seus referenciais. Ele é uma manifestação do irracional daquele tempo, da experiência sensitiva, do domínio místico da religiosidade de então. Dodds chega a dizer (1945, p. 17, n. 4) que o *daímōn* socrático o coloca bem distante de um racionalista desqualificado, pois sua atitude frente a esse seu sinal divino é uma prova suficiente de respeito àquela *sabedoria intuitiva* cujas fontes escapavam do exame da inteligência. Além disso, essa clarividência que o *daímōn* provê é uma função da alma irracional⁴⁰⁹ (DODDS, 1945, p. 22), que toma conhecimento dos fatos sem utilizar os

⁴⁰⁷ Conforme Dodds, 1945, p. 16 e Dodds, 2002, p. 9.

⁴⁰⁸ O *daímōn* socrático em Xenofonte tem valor positivo também.

⁴⁰⁹ Timeu 71d: “parte da alma que está estabelecida junto do fígado”

sentidos. Essas experiências místicas foram, segundo Dodds (2002, p. 121), bastante frequentes nessa época e Platão teria (Ibid., p. 49) transformado essa crença popular do *daímōn* em um guia que acompanharia a pessoa, seja no pós-morte (*Fédon* 107d), seja durante a vida (*Timeu* 90a), além de expor no final da *República*, no mito de Er (617e), que é a alma prestes a reencarnar quem escolhe o seu próprio *daímōn* como um guardião para sua futura vida (620e). O *daímōn* é, portanto, uma das características mais fortes e menos sutis do elemento irracional em Sócrates. Não há *lógos* ali, pois trata-se de um processo que parte do intuitivo e do não racional.

Um outro aspecto dessa religiosidade que existe em Sócrates está numa passagem muito conhecida do *Fedro* (244a) onde Sócrates faz um elogio à arte divinatória, *mantikḗ tékhnē*, aquela técnica de lidar com o irracional por onde os profetas e sacerdotes que estão em delírio e inspirados pelo divino trazem os maiores bens para nós. Esse delírio em grego é a *manía*, o transe inspirado, a loucura, o entusiasmo, o deus que incorpora no profeta e no sacerdote, não como uma possessão (*katokōkhḗ*), mas sim como um transe mediúnico. Afinal, como diz Dodds, (2002, p. 77) a Pítia tornava-se *éntheos*, ou seja, Apolo a atravessava e usava seus órgãos vocais como se fossem seus. Mas ainda nesse trecho que citei previamente, *Fedro* 244a, há uma ressalva: só vale a mania “quando concedida pelo divino”⁴¹⁰. Dodds (2002, p.71) especifica quatro grandes grupos de manias divinas: a loucura profética inspirada por Apolo, como a que a Pítia executa no Oráculo de Delfos, a loucura ritual onde Dionísio é o deus responsável e a tragédia *As Bacantes* de Eurípides o melhor exemplo, a loucura poética que é inspirada pelas Musas, as quais Hesíodo se refere bem no início dos seus poemas e a loucura erótica, inspirada por Afrodite e Eros, a única que nos restou para podermos experimentar.

Além disso, Sócrates no *Fedro* 265b divide dois níveis de loucura, essas manias geradas pelo divino que descrevi há pouco e um outro tipo que é gerado por doenças (*nósēma*) humanas, da qual a epilepsia é um exemplo peculiar, pois chegava a ser considerada pelos gregos como a doença sagrada por excelência, tendo os médicos hipocráticos trabalhado para desmitificar as causas sobrenaturais e mostrar que era uma doença corporal e humana. Também havia uma tendência, já percebida em Homero (DODDS, 2002, p. 74) de qualificar as doenças mentais como originadas pelo divino e esses doentes eram tidos como pessoas sujeitas à maldição divina (DODDS, 2002, p. 75), tanto por um ato cometido em vida, quanto por alguma culpa de seus antepassados. Portanto, apesar de haver o empirismo e uma certa

⁴¹⁰ Tradução de José Souza em PLATÃO (2016).

laicização presente em médicos como Hipócrates, os gregos ainda procuravam a cura de doenças não só nessa medicina, a da técnica racional, mas também em médicos que eram também magos. Esses sacerdotes curadores deixavam os médicos hipocráticos irritados, pois moviam-se além das causas empírico-rationais e ainda competiam com eles por clientes.

Essa ligação do irracional com a religião pela cura aparece em Platão, quando, por exemplo, ao final do diálogo *Fédon* (118a), já sob os efeitos da cicuta, Sócrates pede à Críton para pagar sua dívida com Asclépio, ofertando um galo a esse deus de cura que também era filho de Apolo. Além disso, logo no início da *República* (327a) Sócrates está voltando de uma festa religiosa, no Pireu, consagrada à deusa Bendis, uma deusa de origem trácia recém-incorporada à religião ateniense e que tinha como acompanhante um herói trácio chamado Deloptes que foi divinizado pelo seu papel de cura e ligado posteriormente à Asclépio. Cabe ressaltar que a inclusão de Bendis, uma deusa estrangeira, coincide com a época da peste que houve em Atenas, por volta de 430. Os problemas originados por doenças e os efeitos da guerra levaram ao que Dodds (2002, p. 194) chama de regressão, uma influência freudiana, pois ao mesmo tempo em que há de fato um certo iluminismo grego com o racionalismo sendo objetivado, como por exemplo, com as questões médicas hipocráticas, há ainda um movimento popular que demanda cada vez mais curas mágicas e que chegou a fazer com que Asclépio passasse de um herói menor a um deus maior, transformando seu templo em Epidauro em um famoso local de peregrinação.

Se hoje, por influência positivista, ainda temos a visão de um Sócrates como um pai da razão, precisamos repensar isso frente a essas características desse personagem que flerta com a cura por meios irracionais e religiosos. Afinal, Sócrates também é visto como um médico das almas, oferecendo uma cura através da palavra⁴¹¹, pois no *Cármides* 156a-157a ele relata que enquanto esteve na batalha de Potideia aprendeu com um médico trácio discípulo de Zalmoxis, uma espécie de médico mítico que curava a alma e o corpo, pois que “é da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo”⁴¹². Sendo assim é a alma que precisa ser tratada se quisermos que “a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado” e esse tratamento das almas é feito com “fórmulas de magia [*epōidē*], que são os belos argumentos [*lógos*]”. No *Fédon* 78a Sócrates é chamado até de *epōidós*, aquele que canta para curar, pois na prisão, prestes a tomar cicuta, Cebes pergunta a Sócrates “mas onde encontraremos, ó Sócrates, um

⁴¹¹ Cabe lembrar que Sócrates, em *Críton*, demonstra seu vínculo a Asclépio, filho de Apolo. Esse primeiro deus realizava curas “não apenas com bálsamos e medicamentos, mas [...] com ‘canções suaves’, ou seja, com sentenças curativas como receitas, que ele comunicava em forma de versos aos doentes” (GIEBEL, 2013, p. 27).

⁴¹² Tradução do *Cármides* sempre de Humberto Petrelli (2012).

bom mágico [*epōidós*] se tu nos abandonarás?”⁴¹³. Segundo GRIMALDI (2006, p.8 n. 6), Platão se refere a essa palavra curativa, a esse discurso terapêutico de Sócrates como *epōidē*, um canto mágico ou encantamento, ou seja, como “palavras mágicas que um feiticeiro usa como um elixir” (Ibid., loc. cit.). Portanto, como diz Grimaldi (2006, p. 30), essa “terapia socrática” é “a terapia dos mitos, dos elixires e do enfeitiçamento dialético”.

Também podemos ver como esse *lógos*, esse discurso, esse *épos* que enfeitiça, faz Sócrates ser capaz de encantar seus ouvintes e levá-los a um estado anímico diferente. Em *Ménon* 80a o efeito que Sócrates causa é definido como se ele o enfeitiçasse, *goēteuō*, e o drogasse, *pharmássō*, mantendo-o em aporia sob completo encanto, *katepáidō*. Com a indicação das passagens apontadas por Grimaldi, podemos verificar como Platão flerta com isso que Dodds (2002, p. 210) chama de “herança conglomerada”⁴¹⁴ e transpõe o vocabulário dos mágicos e da mística religiosa grega para a filosofia. Portanto, Sócrates, aquele que é tido por uns como o separador da razão e do mito, o pai fundador do racionalismo, é ele também impregnado de irracional, pois o suposto “inventor da dialética praticou a filosofia como uma feitiçaria” (GRIMALDI, 2006, p.6).

Com relação à figura do xamã, Grimaldi (2006, p. 9), por exemplo, se ancora no *Le chamanisme* de Mircea Eliade para definir os traços do xamã e vê quase todos eles presentes em Sócrates. A caracterização do xamã que Grimaldi expõe tem quatro traços: 1º) o xamã é um curandeiro e Sócrates cura pela palavra; 2º) o xamã restaura a identidade e Sócrates faz isso com *Teeteto* ao curá-lo de suas dores do parto de uma nova ideia; 3º) o xamã é habitado por espíritos e o *daímōn* socrático e seus sonhos mágicos exibem isso; 4º) o xamã é capaz de libertar-se da sua existência corporal e Sócrates exhibe comportamentos ascéticos para contemplar formas através da meditação filosófica. Ao final do livro, Grimaldi usa o texto *A eficácia simbólica* de Lévi-Strauss para destacar outras características do xamã, como aquele capaz de exercer a “cura xamanística” pelo discurso através de encantamentos e recorrendo a mitos, funcionando quase como uma psicanálise ameríndia; lembrando que muitos veem Sócrates como um *psychagōgós*, alguém capaz de persuadir os homens e dirigir suas almas.

⁴¹³ Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa PLATÃO (2000).

⁴¹⁴ Sobre essas estranhezas em um dado momento histórico que nos remete a uma forma de pensar mais arcaica, Dodds (2002, p. 181) se refere ao conceito de “herança conglomerada” de Gilbert Murray para através de uma metáfora geológica mostrar que o desenvolvimento da religião é um princípio de aglomeração e não de substituição. Afinal, em um dado tempo histórico há sempre sedimentos deixados por sucessivos movimentos religiosos. Esse conceito é muito parecido com o que aparece décadas depois em Deleuze e Guattari (2001), uma vez que o tempo para a filosofia deles não é o linear, mas sim o estratigráfico, pois este age como um corte transversal do solo que exhibe camadas geológicas de outras eras. Dessa forma, podemos ver que Platão está imerso em várias camadas de cultura mais arcaicas ainda presentes no seu tempo histórico. Se por um lado devemos reconhecer o esforço presente na filosofia platônica de racionalizar as crenças populares e se conectar com o ideário de seu tempo histórico, não podemos deixar de lado o aspecto irracional que é demarcado em Sócrates, tampouco devemos tentar amenizar essas características que soam extravagantes para caber em um modelo racional, exibindo assim ainda uma influência positivista.

Já para Dodds é Empédocles quem mais personifica a figura do xamã grego, ele não chega a fazer esse paralelo com Sócrates, mas podemos ver na descrição que ele faz do xamã várias das excentricidades socráticas. Apesar de usar os livros de Mircea Eliade também, Dodds cita outros antropólogos, principalmente os que trabalham com etnografias de populações indígenas próximas à Sibéria e também o trabalho de outros estudiosos sobre os citas⁴¹⁵, população que teve contato com os gregos antigos e que tinha tradição xamânica. Para ele, o traço característico do xamã (DODDS, 2002, p. 93 nota 43) não é a incorporação de um espírito, mas o contrário, a liberação do espírito do xamã, “que deixa seu corpo e parte para uma jornada xamânica ou ‘excursão psíquica’”. Em Dodds (2002, p. 144 et seq.) o xamã é uma pessoa que recebeu um chamado para vida religiosa e que acaba se submetendo a um treinamento rigoroso que envolve jejum e solidão. Com a conclusão desse aprendizado, o xamã ressurgue com a habilidade de se dissociar mentalmente de acordo com sua vontade, extraindo habilidades de adivinhação, poesia religiosa e medicina mágica – fatos esses que o tornam socialmente importante. Sobre essas características, podemos encontrar Sócrates recebendo o chamado religioso pelo Oráculo de Delfos, sendo caracterizado como alguém que exerce um bom autocontrole de si mesmo, tendo aprendido a medicina mágica com um discípulo de Zalmoxis, um herói divinizado, e ainda sendo capaz de adivinhar o dia de sua morte por meio de um sonho onde uma mulher anuncia o dia através de um verso de Homero⁴¹⁶, como relatado em *Críton* 44b ou no *Fédon* 60e, onde Sócrates relata ter escrito na prisão hinos religiosos dedicados a Apolo, para obedecer e testar o que certos sonhos diziam.

Para concluir, afirmo que apesar dessas características irracionais presentes em Sócrates, vemos que nada é aceito sem um posterior exame da razão, como por exemplo, quando em *Críton* 46b Sócrates diz que lhe parece ser sempre o melhor obedecer ao *lógos* (“*állōi peíthesthai è tōi lógōi*”) ou quando no *Íon*⁴¹⁷ 542a Sócrates renega que os poetas possam ter o conhecimento do que recitam, pois estes apenas falariam coisas profundas inspirados pelos deuses, mas sem terem delas conhecimento de fato, como também quando no *Fédon* 99e Sócrates diz que chegou a conclusão de que deveria buscar refúgio no *lógos* e examinar, *skopeîn*, nele a verdade das coisas existentes.

Sendo assim, Sócrates é como alguém que vive entre dois mundos, como um xamã que está aqui no mundo material e lá no mundo das formas, pois é descrito tendo experiências irracionais e as valorizando, mas só as toma como verdadeiras após o escrutínio da meditação

⁴¹⁵ Os citas ocupavam a região que hoje é conhecida como estepe pôntica (entre o Mar Negro e a Ucrânia).

⁴¹⁶ Há um chiste entre o nome do país no verso - φθη e φθινω verbo morrer (VICAIRE, 1970, p. 340).

⁴¹⁷ Na verdade, fala que Íon não é um técnico, que não tem conhecimento da arte do general de que canta.

filosófica, da razão, apresentada pelo método dialético com a qual a missão divina de Apolo lhe impôs. É por um exame contínuo da razão que Sócrates se diferencia, mas esta busca pelo conhecimento racional jamais se renega a experimentar e vivenciar o domínio do irracional. Portanto, é somente com o vestígio de um passado positivista que se renuncia o irracional em Sócrates, pois este está presente e transbordando nele, como se fosse um xamã grego ou feiticeiro em algum grau.

Dessa forma, presumo ter atestado que é possível verificar a influência de *práticas xamânicas* nesse período e contexto geográfico do que hoje chamamos de Grécia Clássica. Trata-se de uma prática porque exige o empenho do corpo (seja pelo movimento rítmico como um coro coribântico, seja pela inação como na incubação) para se atingir um nível de contato com o pensamento mágico oriundo do que pode ser considerado como manifestação religiosa ou espiritualidade. Xamanismo não existe como palavra grega, mas isso não nega que se possa reconhecer sua influência no que detectamos nos textos e nos vestígios da cultura material que nos alcançaram. Sócrates ou Empédocles não precisariam tomar ayahuasca como os indígenas ameríndios, nem bater em tambores de couro como populações siberianas para que ficasse aparente uma influência dessas práticas em seu meio. A própria interpretação derivada da racionalização da experiência proveniente de prática xamânica é moldada de acordo com os preceitos culturais com os quais aquele indivíduo está inserido (MORRIS, 2009, p. 45), não há, portanto, nem ritual nem interpretação que seja universal. Além disso, o xamanismo precisa ser compreendido como um conceito acadêmico ocidental⁴¹⁸ que engloba práticas diversas, isto é, um modo de atingir o estado de êxtase que permitiria contato com outra ordem do real, sem com isso ser um manual de instruções com práticas rituais idênticas, pois cada cultura e temporalidade tem seu modo próprio de se expressar e não necessariamente todos os pré-requisitos são totalmente preenchidos. Afinal, cada população interpreta a experiência xamânica de maneira própria.

⁴¹⁸ Conforme TULLY, et al., 2015, p. 130 e MORRIS et al., 2009, p. 39.

4. CONCLUSÃO

A definição corrente de Filosofia, presente em nossa época, é ainda muito influenciada pelo positivismo, pois praticamente ela se resume a um feudo acadêmico, com seus ritos de iniciação à pós-graduação, suas metas de produção, e a propensão a difundir uma versão simplificada para o Ensino Médio, visando fomentar a competência educacional de se questionar nossa sociedade, assim, despertando o espírito crítico das pessoas.

De certa forma, isso ainda repercute a ideia socrática de se perguntar pelo que as coisas são de fato e de tentar nos separar das opiniões falsas. Mas ao contrário dessa nossa prática atual, Sócrates usava sua filosofia como um ritual de purificação. Isso fica muito claro em *Fédon* 67c-e, onde se define a *kátharsis* como o processo pelo qual a alma se separa do corpo, se habituando a se recolher em si mesma, para viver nesta vida, e na outra, como se estivesse liberta e não mais acorrentada. Em conexão a essa passagem está o *Féd.* 80e-81a, onde encontramos uma das *máximas socráticas*: a filosofia é uma preparação para a morte, *melētē thanátou*. No entanto, isso não pode ser compreendido como um derrotismo, pois, na verdade, os filósofos precisam desenvolver, ainda em vida, suas virtudes (*Féd.* 69b-c)⁴¹⁹, além de não formar um individualismo, pois Sócrates precisava purificar seus concidadãos para realizar a tarefa que Apolo lhe deu, segundo sua própria interpretação do Oráculo de Delfos na *Apologia*. Sua noção de filosofia é, portanto, um misto entre razão e pensamento mágico, pois este lado místico é trabalhado pela racionalidade, e se, por um lado, não incorpora uma verdade revelada, por outro, também não se resume a um uso frio da razão.

É por isso que Sócrates pode usar mitos escatológicos para abordar um assunto que nenhum humano poderia ter certeza, sempre mantendo a dúvida sobre o que pensa acerca do pós-morte⁴²⁰, como em *Apologia* 42a e *Fédon* 114d. Mas, além disso, une a essa projeção de uma vida futura o seu ideal de filosofia como ação prática, pois, para ele, devemos nos esforçar nesta vida para fazer tudo com excelência e sensatez [*phronéseōs*] (*Féd.*, 114c). Do mesmo modo que, no final da *Apologia*, ele diz considerar a morte o maior bem (*Apo.* 40e), mas difundindo a necessidade de se fazer o exame da própria vida (*Apo.* 38a). Por tanto, essa prática filosófica visa um objetivo: nos livrar das opiniões falsas, para que nossas virtudes possam ser desenvolvidas tanto na alma de cada um, quanto na cidade como um todo. Em

⁴¹⁹ RUIZ, 1959, p. 35.

⁴²⁰ Tanto em *Apologia* 40c-41c quanto em *Fédon* 107c-115a, Sócrates descreve uma narrativa sobre como seria a vida no pós-morte, fazendo uso da mitologia, mas mostrando-se incerto sobre a verdade do que expõe.

vista disso, Sócrates pode contar que, no Hades, “aqueles que expiaram suas faltas pela filosofia [*hoi philosophiāi hikanōs kathēramenoi*] passam a viver sem seus corpos, durante o resto do tempo, e a residir em lugares mais belos que os demais”⁴²¹ (*Féd.*, 114c). Há, portanto, algo de inspirado nesse relato, mas a dúvida o firma ainda no domínio da razão.

Ou seja, praticar a filosofia, para Sócrates, é uma forma de purificação da alma ainda em vida, ligando-se a Apolo Peã e Kathársios, representando a aspiração catártica à cura de um mal. Porém, ele não tem a sabedoria divina desse deus que tudo sabe, agindo, então, com dúvida acerca dos mitos que narra sobre o pós-morte, mas considerando os como uma opinião “boa e digna de crédito” e dizendo ser preciso repetir essas coisas “como a uma fórmula de encantamento [*epáidein*]” (*Féd.*, 114d).

Outro ponto relacionado é o que é descrito em obras como o *Mênon*, com relação à *anamnésis*, pois admitir que houvesse um mundo além da vida e que nele existiriam almas, além de atestar que elas são imortais e que nosso aprender são reminiscências de aprendizados de outras vidas ou fruto da contemplação de formas com os olhos da alma desencarnada, é um modo de racionalizar algo que, ao menos em parte, se originaria no pensamento mágico, mas sempre sendo trabalhado pela racionalidade. Essa filosofia tenta atingir a verdade por meio da inspeção e da depuração operada por refutações, pois as hipóteses são lançadas e derrubadas quando errôneas; mas é inegável que, em muitas vezes, haveria uma origem mística e religiosa como pano de fundo dessas concepções iniciais. Tratar esses vestígios de pensamento mágico como mera ironia é unir-se à exegese de uma época tardia que tendeu a remover os aspectos que contemporizam a obra de Platão. Ignorar isso é perder uma boa porcentagem desse universo do século V narrado nos diálogos.

Suponho que tenha ficado claro com esse trabalho que palavras como *sophía*, *sophós*, *sophistés*, *philosophía*, *areté*, *tékhne* ou *epistémē*, etc., não possam ser tomadas como conceitos bem especificados. Seus sentidos variam em cada autor, em cada utilização. Isso é um sintoma do tempo em que essas palavras, hoje adocicadas, eram polêmicas e alvo de debate e disputa, como ‘fascismo’, ‘terrorismo’ e ‘doutrinação’ são palavras que esquentam qualquer debate público atualmente. Similarmente, no período discutido nessa dissertação, esse clima de disputa entre a *areté* do aristocrata, a *sophía* do poeta e de tantos outros, a técnica do *bánausos*, o *métron* político, a emergência do *philósophos* e a necessidade deste se diferenciar dos sofistas, eram os estopins para acalorados debates, algo que hoje não nos move mais, ao menos não com a mesma intensidade que os sensibilizava. Enquanto essa discussão

⁴²¹ Tradução do *Fédon* sempre de Jorge Paleikat e João Cruz Costa PLATÃO (2000).

era viva, ela mexia nas estruturas sociais e fazia a passagem entre a Grécia arcaica e clássica. Tanto é que Aristóteles, já quase em outra Atenas pelos seus escritos, sob a influência macedônica, mostra esses conceitos com roupas da nova moda, mais ajustados e bem definidos – sinal de um tempo onde já vinha se esfriando o potencial explosivo desses conceitos. Mas esse ainda não era o tempo de Platão e Sócrates. A vivacidade da segunda metade do V e da primeira do IV foi marcante, pois sofreu as consequências da Guerra do Peloponeso, a moral e a estrutura social foram completamente atacadas pela *stásis*, as viagens dos sábios trazendo novos conhecimentos proliferaram, o desespero frente às pragas e as mortes que levaram à descrença na religião antiga, à busca por outras expressões do divino e ao desenvolvimento da medicina mais racional, a hipocrática, enfim, toda essa problemática, quando viva, ecoava na indeterminação desses conceitos e no quanto seus usos se interseccionavam. O sentido do conceito era fugidio, pois, não só o filósofo, mas a sociedade estava conflituosamente disputando o valor de *sophía*.

Por isso, considero que esse trabalho tenha cumprido a função de ao menos exibir uma reflexão sobre uma discussão tão distante, feita em uma sociedade bem distinta culturalmente, mas que, se não formos cuidadosos, tomaremos partido desses conceitos enviesados por uma noção geral e enciclopédica, que perde a aderência ao tempo histórico e se dilui em meio ao universalismo inócuo de uma filosofia que foi removida de seu tempo. A taxidermia de conceitos deve ser evitada quando se tenta ter uma boa leitura, pois ler esses gregos requer contextualizá-los com sua época. Afinal, a História da Filosofia se torna dogmática quando se esquece do panorama maior com o qual os filósofos antigos se deparavam e da fluidez e indeterminação dos conceitos com que trabalhavam, palavras que poderiam ser proferidas por uma pessoa e compreendida de modo distinto por outra que tivesse uma bagagem educacional e perspectiva distinta. Portanto, para bem compreendê-los, só nos cabe desenvolver um olhar que adentre àquele mundo onde a discussão sobre a *sophía* era não só acalorada, mas entusiasmada por Apolo Musageta.

5. BIBLIOGRAFIA

ANGIONI, L. Platão. Hípias Maior. **Archai**, n. 26, 2019.

ARAÚJO, A. **Píndaro em fragmentos: estudo, tradução e comentários aos hiporquemas, prosódios e partênios**. Orientador: Christian Werner. 2013. 222f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

ARISTOFÂNES. **As Vespas**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2014a.

_____. **As Nuvens**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2014b.

_____. **Wasps**. Introdução e comentário de D. MacDowell. Oxford: Clarendon Press, 1971.

_____. **The Peace, The Birds, The Frogs**. London: William Heinemann, 1927. (LOEB 488).

ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses**. Tradução de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986.

BAILLY, A., et al. **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.

BAQUÍLIDES. **Odes e Fragmentos**. Tradução de Carlos Martins de Jesus. Coimbra: Annablume, 2014.

BELTRÃO, C; DAVIDSON, J. **História Antiga**. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2009. (v. 2).

BERNABÉ, A. **Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia**. São Paulo: Annablume, 2011.

BLEGEN, C.; RAWSON, M. **The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia**: the buildings and their contents. New Jersey: Princeton University Press, 1966.

BLOK, J., EIJNDE, F., STROOTMAN, R. **Feasting and Polis Institutions**. Leiden: Brill, 2018. (Mnemosyne Supplements, v. 414).

BLUMENTHAL, H. Meletus the accuser of Andocides and Meletus the accuser of Socrates: one man or two? **Philologus**, v. 117, n°1-2, 1973, p. 169-178.

BOEGEHOLD, A. **The Lawcourts at Athens**: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1995. (The Athenian Agora, v. 28).

BORGEAUD, P. Pan in Athens. In: BORGEAUD, P. **The cult of Pan in ancient Greece**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

BOWIE, A. M. Socrates goes. In: BOWIE, A. M. **Aristophanes**: Myth, Ritual and Comedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 112-124.

BRANCACCI, A. Il sapere di Socrate nell'Apologia. In: **Lezioni Socratiche**. Roma: 1997.

BREMMER, J. Atheism in Antiquity. In: MARTIN, M. (ed.). **The Cambridge companion to Atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. Travelling Souls? Greek shamanism reconsidered. In: BREMMER, J. **The Rise and Fall of the Afterlife**: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol. London: Routledge, 2002, p. 27-40.

BRICKHOUSE, T.; SMITH, D. **Plato's Socrates**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

_____. **Socrates on Trial**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. **Plato and the Trial of Socrates**. New York: Routledge, 2004.

BUCK, J. The overthrow of the Thirty and the restoration of democracy 403-396 b.c. In: BUCK, J. **Thrasybulus and the Athenian Democracy**: The Life of an Athenian Statesman. Stuttgart: Franz Steiner, 1998, p. 71-93.

BURKERT, W. Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo 'Filosofia'. **Kléos**, n. 18, p. 109-138, 2017. Tradução de Carolina Araújo.

BURNYEAT, M. The Impiety of Socrates. **Ancient Philosophy**, v. 17, p. 1-12, 1997.

CABRAL, L. **O Hino Homérico a Apolo**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

CAIRUS, H.; RIBEIRO, W. **Textos Hipocráticos**: o doente, o médico e a doença. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

CALHOUN, G. The Clubs in Litigation. In: CALHOUN, G. **Athenian clubs in politics and litigation**. Austin: The University of Texas, 1913.

CAMARA, B. **Menêxeno de Platão**: Tradução, Notas e Estudo Introdutório. Orientador: Daniel Rossi Nunes Lopes. 2014. 96 f. Tese (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

CANFORA, L. **Um ofício perigoso**: a vida cotidiana dos filósofos gregos. São Paulo, Perspectiva, 2000.

CARAWAN, E. The Athenian Amnesty and the 'Scrutiny of the Laws'. **Journal of Hellenic Studies**, v. 122, p. 1-23, 2002.

_____. **The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. The meaning of *mê mnêsikakei*. **Classical Quarterly**, v. 62, n. 2, p. 567-581, 2012.

CARVALHO, J. Socrates' Refutation of Apollo: A note on Apology 21b7-c2. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 8, n. 2, p. 40-56, 2014.

CAVALCANTE, G. Defesa de Palamedes. Górgias. **Archai**, n.º 17, mai- ago, p. 201-218, 2016.

CARTLEDGE, P. The trial of Socrates, 399 BCE. In: **Ancient Greek Political Thought in Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 76-90. (Key themes in Ancient History).

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**: Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999.

CHIESARA, M. **Aristocles of Messene - Testimonia and Fragments**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CHRISTIAN, L. The Figure of Socrates in Erasmus' Works. **The Sixteenth Century Journal**, v. 3, n. 2, p. 1-10, 1972.

CÍCERO. **Acadêmicas**. Trad. José Seabra. Belo Horizonte: Nova Acropóle: 2012.

COHEN, D. The prosecution of impiety in Athenian law. In: COHEN, D. **Law, Sexuality, and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 203-217.

COLAIACO, J. **Socrates against Athens - Philosophy on Trial**. New York: Routledge, 2001.

COLEN, J. Hípias menor ou do falso (tradução portuguesa). **Gaudium Sciendi**, n.4, p. 160-189, jul., 2013.

COLOMBANI, M. **Hesíodo: discurso y linaje**. Mar del Plata: EUDEM, 2016.

COOPER, J. The Unity of Virtue. **Social Philosophy and Policy**, v. 15, n. 1, p. 233-274, 1998.

CORNELLI, G.; LOPES, R. Platão. Cartas: Carta I. **Archai**, Brasília, n. 19, p. 265-271, 2017a.

_____. Platão. Cartas: Carta II. **Archai**, Brasília, n. 20, p. 319-332, 2017b.

_____. Platão. Cartas: Carta III. **Archai**, Brasília, n. 21, p. 283-294, 2017c.

_____. Platão. Cartas: Carta IV. **Archai**, Brasília, n. 22, p. 365-372, 2018a.

_____. Platão. Cartas: Carta V. **Archai**, Brasília, n. 23, p. 267-273, 2018b.

_____. Platão. Cartas: Carta VI. **Archai**, Brasília, n. 24, p. 299-305, 2018c.

CORNFORD, F. Antes e depois de Sócrates. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COSTA, A. Sócrates e a ironia segundo Vlastos. **Classica**: Revista Brasileira de Estudos Clássicos, [S.l.], v. 28, n. 2, p. 185-196, dez. 2015.

_____. Platão e o teatro das ideias. **O que nos faz pensar**, n. 34, mar., p. 125-146, 2014.

_____. Arte e Conhecimento: da Medicina à Retórica Platônica. **Kléos**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 177-194, 2015.

COTTONE, R. La citation des Nuées d'Aristophane et le récit sur la mission delphique de Socrate dans l'Apologie de Platon : une question herméneutique unique. In: JOUËT-DOYLE, J. Socrates and the Oracle. **Ancient Philosophy**, v. 24, n. 1, p.19-36, 2004.

CURD, P. **Anaxagoras of Clazomenae** - Fragments and Testimonia a text and translation with notes and essays by Patricia Curd. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

DARMON, J. Le programme idéologique du décor en mosaïque de la maison de la Télète dionysiaque, dite aussi de Poséidon, à Zeugma (Belkis, Turquie). **La mosaïque gréco-romaine**. v. IX, Actes du IXe Colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale, 2004.

DEFRADAS, J. **Les Thèmes de la Propagande Delphique**. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

DEMÓSTENES. **Private Orations II**. Cambridge: Harvard University Press, 1929. (Loeb v. 346).

DÉTIENNE, M.; VERNANT, J. **Métis**: as astúcias da inteligência. São Paulo: Odysseus, 2008.

DEZOTTI, M.; CARVALHO, S. Hermes, trickster e mensageiro dos deuses. In: RIBEIRO, W. (Ed.). **Hinos homéricos**: tradução, notas e estudo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 404-453.

DIAS, A. **Alcíbiades Primeiro de Platão**: estudo e tradução. Orientador: Daniel Rossi Nunes Lopes. 2015. 183 f. Tese (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

DICKEY, E. **An Introduction to the Composition and Analysis of Greek Prose**. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922. (v. 2).

_____. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912. (v. 1).

DIODORO DE SICÍLIA. **Biblioteca Histórica - Libros XIII-XIV**. Tradução de Juan José Torres Esbarranch. Madri: Editorial Gredos, 2008.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1987.

DODDS, E. Plato and the Irrational. In: **The Journal of Hellenic Studies**, v. 65, 1945.

_____. **Os Gregos e o Irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

DONNAY, G. Le parcours intellectuel de Socrate. **L'Antiquité Classique**, v. 78, p. 39-61, 2009.

DONNEGAN, J. **A New Greek and English Lexicon**. Boston: Hilliard, Gray & Co. 1832.

DORION, L. The Delphic Oracle on Socrates' Wisdom: a Myth? In: COLLOBERT, C. et al. **Plato and Myth**. Leiden: Brill, p. 419-434, 2012.

DORJAHN, A. On the Athenian Anakrisis. **Classical Philology**, v. 36, n. 2, p. 182-185, 1941.

DOVER, K. The Freedom of the Intellectual in Greek Society. **Talanta**. v. 7, 1975.

EISENMANN, F. **Über Begriff und Bedeutung der griechischen Sophia von den ältesten Zeiten an bis auf Sokrates**. Münch: Bavar, 1839.

EURÍPIDES. Andromache. In: WAY, A. Euripides. London: Heinemann, 1916. (v. 2).

_____. **Bacas**. São Paulo: Ed. Hucitec. 1995.

FEAVER, D.; HARE, J. The "Apology" as an inverted parody of rhetoric. **Arethusa**, vol. 14, n. 2, p. 205-216, 1981.

FERBER, R. What did Socrates know and how did he know it? In: BRISSON, L.; ERLER, M. **Gorgias, Menon**: selected papers from the Seventh Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 263-267, 2007a.

_____. Was und Wie hat Sokrates gewusst?. **Elenchos**, v. 28, n. 1, p. 5-39, 2007b.

FILONIK, J. Athenian Impiety Trials: a Reappraisal. **Dike**, v. 16, p. 11-96, 2013.

FINE, G. Does Socrates claim to know that he knows nothing? In: INWOOD, B (ED.) **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Clarendon: Oxford Press, 2008. v. 35.

FLOWER, M. **The Seer in Ancient Greece**. Los Angeles: University of California Press, 2008.

FORTENBAUGH, W.; SCHIITRUMPF, E. (Org.). **Demetrius Phalerum**: Text, Translation and Discussion. London: Routledge, 2000.

FRÄNKEL, H. A Thought Pattern in Heraclitus. **The American Journal of Philology**, v. 59, n. 3, p. 309-337, 1938.

FUTTER, D. Socrate's Human Wisdom. **Dialogue**. v. 52, 2013.

GAVRAY, M. Apologie et comédie chez Platon: essai de reconstitution croisée (Nuées, Apologie de Socrate et Théétète). **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, vol. 197, n. 2, p. 131-156, 2007.

GIEBEL, M. **O Oráculo de Delfos**. São Paulo: Odysseus, 2013.

GIGLIO, S. **Cavaleiros, de Aristófanis**: estudo de uma proposta de tradução. Orientador: Ricardo de Souza Nogueira. 2017. 170 f. Tese (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

GLOTZ, G. **The Greek City and its Institutions**. Londres: Kegan, Trench, Trubner & Co., 1929.

GOLIGHER, W. Athenian Clubs. **Hermathena**, v. 17, n. 39, p. 295-311, 1913.

GRAHAM, D.; BARNEY, J. On the Date of Chaerephon's Visit to Delphi, **Phoenix**, v. 70, n. 3/4, p. 274-289, 2016.

GRIBBLE, D. Alcibiades at the Olympics: performance, politics and civic ideology. **The Classical Quarterly**, v. 62, n. 1, p. 45-71, 2012.

GRIMALDI, N. **Sócrates, o Feiticeiro**. São Paulo: Loyola. 2006.

GUARINELLO, N. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

GULLEY, N. Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues. **The Classical Quarterly**, v. 1, n. 1/2, p. 74-82, 1952.

GUTHRIE, W. What is a sophist?. In: GUTHRIE, W. *The Sophists*. London: Cambridge University Press, 1977, p. 27-54.

HADDAD, A. *Sophrosýne em República IV*, 431b5-d2, **Dissertatio**, v. 32, p. 193-217, 2010.

_____. Experientes, mas vagabundos: Investigação em torno da dita errância dos sofistas. In: HADDAD, A.; COSTA, A.; AZEVEDO, C.; MORAES, F. **Poder, Persuasão e Produção de Verdade: a ação dos Sofistas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2018, p. 29-38.

HADOT, P. Spiritual Exercises. In: HADOT, P. **What is Ancient Philosophy?**. Cambridge: Belknap, 2004.

HAMAYON, R. 'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman. In: WAUTISCHER, H. (Ed.). **Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology**. Aldershot: Ashgate, 1998, p. 161-174.

HANSEN, M. Graphe or Dike Traumatous? **Greek, Roman and Byzantine Studies**, v. 24, n. 4, p. 307-320, 1983.

_____. Le Tribunal du Peuple. In: *La Démocratie athénienne: à l'époque de Démosthène*. Paris: Belles Lettres, 2009, p. 213-261.

HARVEY, F. Dona Ferentes: Some Aspects of Bribery in Greek Politic. **History of Political Thought**, v. 6, n. 1, p. 76-117, 1985.

HAVELOCK, E. Why was Socrates tried? In: WHITE, M. Studies in honour of Gilbert Norwood. Toronto: University of Toronto Press, 1952, p. 95-109.

HEINEMANN, G. Philosophy and Spectatorship. Competitive and Non-Competitive Virtues in Pre-Platonic Conceptions of *sophia* and *philosophia*. In: BOUDOURIS, K.; KALIMPISIS, K. **Philosophy, Competition, and the Good Life**. Athens: Ionia, 2005, v. 2, p. 131-141.

HERÁCLITO. **Fragmentos contextualizados**. Tradução de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

_____. **The Cosmic Fragments**. Tradução de G. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HEYDE, J. Das Bedeutungsverhältnis von ‘φιλοσοφία’ und ‘Philosophie’. **Philosophia Naturalis**, v. 7, n. 2, p. 144-155, 1962.

HOMERO. **Iliada**. Tradução de Frederico Lourenço. Londres: Penguin, 2011.

_____. The Margites. In: EVELYN-WHITE, H (Ed.). **Hesiod, the Homeric hymns, and Homeric**. London: W. Heinemann, 1920, p. 536-537.

HORKY, P. On the phylogenetics of wisdom: a response to Alexis Pinchard, Les langues de sagesse dans la grèce et l’inde anciennes. **Antiquorum Philosophia**, v. 5, p. 149-163, 2011.

HUMBERT, J. **Polycratès: l'accusation de Socrate et le Gorgias**. Paris: Klincksieck, 1930.

ISÓCRATES. **Isocrates with an English Translation in three volumes**. Traduzido por George Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

_____. **Isocrates in three volumes.** Tradução de Larue Van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1965. (The Loeb Classical Library, 373).

J.A.C.T. **Aprendendo Grego.** São Paulo: Odysseus, 2014.

JOYCE, C. The athenian amnesty and scrutiny of 403. **Classical Quarterly.** v. 58, n. 2, p. 507-518, 2008.

JOWETT, B. Introduction to Protagoras. In: DWIGHT, T. et al. **Dialoges of Plato:** The Apology of Socrates, Crito, Phaedo, and Protagoras. New York: The Colonial Press, 1899, p. 143-153.

KEANEY, J. Plato, Apology 32c8-d3. **The Classical Quarterly,** v. 30, n. 2, p. 296-298, 1980.

KERÉNYI, K. **APOLLO:** The Wind, the Spirit and the God. Dallas: Spring Publications, 1983.

KONSTAN, D. Socrates in Aristophanes' *Clouds*. In: MORRISON, D. **The Cambridge Companion to Socrates.** Cambridge: University Press, 2010, p. 75-90. (Cambridge Companions to Philosophy).

LAUTENSCHLAGER, R. **A Nona Olímpica de Píndaro:** tradução e notas. 2014. Monografia (Bacharel em Letras - Grego) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LEBEDEV, A. **Language and Style of Heraclitus.** Academia.edu, 2014. Disponível em: <https://www.academia.edu/38514456/Andrei_Lebedev_The_Language_and_Style_of_Heraclitus_The_Logos_o_Heraclitus_chapter_III_in_English_translaltion_>. Acesso em: 08/03/2019.

LÉVÊQUE, P., SÉCHAN, L. **Les Grandes Divinités de la Grèce.** Paris: Armand Colin, 1990.

LÍSIAS. Against Andocides: for impiety. In: WARMINGTON, E. (Org.) **Lysias**. Cambridge: Harvard Universty, 1967, p. 112-141.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LLOYD, G. Tradition and Innovation, Text and Contex. In: LLOYD, G. **The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science**. Berkeley: University of California Press, 1987, p. 50-108.

LONG, A. Wisdom in Heraclitus. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. v. 33, p.1-17, 2007.

LOURAUX, N. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, A. (org). **Tempo e História**. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 57-70.

MACDOWELL, D. **The Law in Classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1986.

_____. Athenian Laws about Bribery. **Revue Internationale des Droits de l'Antiquité**, v. 30, p. 57-78, 1983.

MALHADAS, D. et. al. (Org.), **Dicionário grego-português**. São Paulo: Ateliê, 2006-2010. 5 v. Disponível em: <http://perseidas.fclar.unesp.br/2x>

MALINGREY, A. **“PHILOSOPHIA” Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.C.** Paris: Klincksieck, 1961.

MANN, J. **On the Art of Medicine**. Leiden: Brill, 2012.

MARONNA, H. **Lísis, de Platão**: Tradução, Estudo Introdutório e Notas. Orientador: Daniel Rossi Nunes Lopes. 2014. 119 f. Tese (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MARSICO, C. **Testimonios y fragmentos II / Antístenes, Fedón, Esquines y Simón**. Buenos Aires: Losada, 2014.

MEYER, T. **Platons Apologie**. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH., 1962.

MILLER, P.; PLATTER, C. **Plato's Apology of Socrates: A Commentary**. Norman: University of Oklahoma Press, 2010.

MILLETT, P. The Trial of Socrates Revisited. **European Review of History: Revue européenne d'histoire**, v. 12, n. 1, 2005, p. 23-62.

MONTUORI, M. The Oracle Given to Chaerephron on the Wisdom of Socrates. An Invention by Plato, **Kernos**, n. 3, 1990, p. 251-259.

MORAES, F. Sócrates: a filosofia como memória do divino no homem. In: BOCAYUVA, I. **A memória na Atividade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

MORGAN, K. Philosophy at Delphi: Socrates, Sages, and the Circulation of Wisdom. In: ATHANASSAKI, L.; et al. **Apolline Politics and Poetics**. Athens, 2009, p. 549-568.

MORRIS, C.; PEATFIELD, A. Experiencing ritual: shamanic elements in Minoan religion. In: WEDDE, M. (Ed). **Celebrations: anthropological and archaeological approaches to ancient Greek ritual**. Bergen: Norwegian Institute in Athens, 2004, p. 35-59.

MURPHY, D. J. 'By the Goose, by the Ram' - Socrates' other unusual oaths. **Studi Classici e Orientali**, v. 62, p. 15-51, 2016.

_____. Socrates in Early Fourth-Century Rhetoric: Polycrates, Lysias, Isocrates, and Pseudo-Andocides. In: DEMETRIOU, K. (Ed.). **Brill's Companion to the Reception of Socrates**. Leiden: Brill, 2019, p. 75-97.

MURRAY, P. The Muses and their Arts. In: MURRAY, P.; WILSON, P. **Music and the Muses: The Culture of 'Mousikē' in the Classical Athenian City**. Oxford: University Press, 2004, p. 365-389.

MYARA, J. A Apologia de Palamedes à luz da Apologia de Sócrates – uma análise textual. **Análogos**, v. 1, 2019.

NAILS, D. A vida de Platão de Atenas. In: BENSON, H. (Org.). **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 17-27.

_____. **The People of Plato**: A prosopography of Plato and others Socratics. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

NAGY, G. **The Ancient Greek Hero in 24 Hours**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

PANTEL, P. Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches recentes. **Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité**, v. 97, n. 1, p. 135-158, 1985.

_____. **La Cité au Banquet** - Histoire des repas publics dans les cités grecques. Roma: École française de Rome, 1992.

PARKER, R. Greek States and Greek Oracles. **History of Political Thought**, v. 6, n. 1, p. 298-326, 1985.

PARRY, R. “Episteme and Techne”. In: ZALTA, E. (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford, 2014. Disponível em:
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-techne/>>. Acessado em 09/01/2019.

PASTRÉ, E.; COTTONE, R. (Dir.), **Usages philosophiques des poètes. Huit études sur les dialogues platoniciens**. Nancy: A.D.R.A./De Bocard, 2018.

PATZER, A. Sokrates als Soldat. In: HARMS, W., et al. **Antike und Abendland**: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens. Berlin: De Gruyter, 1999, p. 1-35.

PENNER, T. The Unity of Virtue. **The Philosophical Review**, v. 82, n. 1, p. 35-68, 1973.

PEREIRA, M. A prosa. A filosofia e a Ciência. A Historiografia. In: PEREIRA, M. **Estudos de história da cultura clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2002, p. 241-262. (vol. I).

PHILIPPAKI, B. ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΕΧΙΑΑΣΜΟΣ. In: BETTS, J. et al. (Ed.). **Studies in honour of T. B. L. Webster**. Bristol: Bristol Classical, 1988, p. 89-95.

PÍNDARO. **The Complete Odes**. Tradução de Anthony Verity. Oxford: University Press, 2007.

PLANEAUX, C. **The Thirty Tyrants**. Ancient History Encyclopedia, 2015. Disponível em: <https://www.ancient.eu/The_Thirty_Tyrants>. Acesso em: 12 de julho de 2019.

_____. The Date of Bendis' Entry into Attica. **The Classical Journal**. v. 96, n. 2, p. 165-192, 2001.

PLATÃO. **Apology of Socrates and Crito**. Tradução de Louis Dyer. Boston: Ginn & Company, 1888.

_____. **Apologia de Sócrates precedido de Sobre a Piedade (Êutifron) e seguido de Sobre o Dever (Críton)**. Tradução de André Malta. São Paulo: L&PM, 2008.

_____. **Platons Apologie des Sokrates**. Aparato crítico e comentários de Franz Josef Weber. Paderbor: Ferdinand Schöningh, 1971.

_____. **Apologie des Sokrates**. Tradução de Ernst Heitsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. (Werke Übersetzung und Kommentar, v. 12).

_____. **Apologie de Socrate, Criton**. Tradução de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1997.

_____. **Euthypro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus.** Tradução de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1966. (Plato in Twelve Volumes, v. 1, LOEB, v. 36).

_____. **Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito.** Edição de John Burnet. Oxford: University Press, 1979[1924].

_____. **Apologia de Sócrates.** Tradução de Maria Lacerda de Moura. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1965.

_____. **The Last Days of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo.** Tradução de Hugh Tredennick e Harold Tarrant. Londres: Penguin Books, 1993.

_____. **Platonis opera. Tetralogias I-II continens.** Edição de E. Duke et al. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995. (t. 1).

_____. Epinomis. In: AZCÁRATE, P. (Ed.). **Obras completas de Platón.** Tradução de P. Azcárate. Madrid: Medina y Navarro, 1872, t. 11, p. 137-167.

_____. **Diálogos:** Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Aberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980a.

_____. **Diálogos:** Sofista, Político, Apócrifos ou duvidosos. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980b.

_____. **Diálogos:** Teeteto, Crátilo. Tradução de Carlos Aberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Diálogos:** Laquete. Tradução de Carlos Aberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

_____. **Diálogos:** Protágoras. Tradução de Carlos Aberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. **Apologia de Sócrates**. Tradução e notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

_____. **A República** (ou Sobre a justiça, diálogo político). Tradução de Anna Lia Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Íon**. Tradução de Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988.

_____. **Fedro**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Complete Works**. Editado por John M. Cooper e D. S. Hutchinson. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. **Fédon**. Tradução de Carlos Aberto Nunes. Belém: EDUFPA, s/d.

_____. **Górgias**. Tradução de Manuel Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Cármides**. Tradução de Humberto Zanardo Petrelli. 2012. No prelo.

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

_____. **Filebo**. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

_____. **Eutidemo**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011a.

_____. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011b.

_____. **Gorgias**. Edição crítica de Gonzalez Lodge. Boston: Ginn & Company, 1896.

_____. **Carta VII**. Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008b.

_____. **Cartas**. Tradução de Juan Zaragoza e Pilar Cardó. Madrid: Gredos, 1992. (Biblioteca Clásica Gredos, 162).

_____. **Diálogos III**: Fédon, Banquete, Fedro. Tradução de C. Gual, M. Martínez e E. Iñigo. Madrid: Gredos, 1988. (Biblioteca Clásica Gredos, 93).

_____. **O Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **As Leis incluindo Epinomis**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. **Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis**. Tradução de W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1964. (The Loeb Classical Library, 201).

_____. **Diálogos**: Eutífron, Apologia, Críton, Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

_____; ARISTOFÁNES; XENOFONTE; REEVE, C. (Ed.). **The Trials of Socrates: Six Classic Texts**. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002. (Hackett Classics Series).

PLATTER, C. Greece: Plato as an aristocrat. In: MILLER, P.; PLATTER, C. (Ed.). **History in Dispute**. Detroit: James Press, 2005. v. 20, p. 155-163.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano**. Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

PRIOR, W. The Historicity of Plato's Apology. **Polis**, v. 18, n. 1-2, p. 41-57, 2001.

PUCCI, P. ΣΟΦΙΑ nell'Apologia platônica. **Maia Rivista di letterature classiche**, fasc. 4, ano 13, p. 317-329, 1961.

RAGON, E. **Gramática Grega**. São Paulo: Odysseus, 2011.

REVERDIN, R. **La Religion de la Cité Platonicienne**. Paris: Boccard, 1945.

RHODES, P. **A commentary on the Aristotelian Athenaion politeia**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

RUIZ, F. El Concepto de Filosofía en los Escritos de Platón – Filosofía y Sabiduría. **Miscelánea Comillas**: Revista de Ciencias Humanas y Sociales, vol. 17, n. 31, p. 5-151, 1959.

SÁNCHEZ, J. **Antifonte, Andócides**: Discursos y Fragmentos. Madrid: Gredos, 1991.

SANTORO, F. La citation des Nuées dans l'Apologie de Socrate de Platon. In: LAKS, A.; COTTONE, R. (Org.). **Comédie et Philosophie**: Socrate et les 'Présocratiques' dans les Nuées d'Aristophane. Paris: Éditions Rue d'Ulm, v. 21, p. 193-206, 2013.

_____. **Parmênides e Xenófanes, fragmentos**. Rio de Janeiro: Hexis, 2001 (Coleção Filósofos Épicos I).

_____. Risos no tribunal: as referências de Sócrates à comédia e a Aristófanes na *Apologia*. In: LESSA, F.; BUSTAMANTE, R. **Memória & Festa**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2005.

SENN, S. Ignorance or Irony in Plato's Socrates?: A look beyond avowals and disavowals of Knowledge. **Plato Journal**, Coimbra, v. 13, p. 77-108, 2018.

SMALL, A. Some greek inscriptions on native vases from south east Italy. In: LOMAS, K. (Ed.). **Greek Identity in the Western Mediterranean**: Papers In Honour Of Brian Shefton. Leiden: Brill, 2004.

SNELL, B. **Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der Vorplatonischen Philosophie**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1924.

SOUZA, L. **Crátilo**: Estudo e Tradução. Orientador: José Antônio Alves Torrano. 2010. 200 f. Tese (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

STONE, S. Aristophanes in the Apology of Socrates. **Dialogues d'histoire ancienne**, Besançon, v. 44, n° 2, 2018, p. 65-85.

STRAUSS, L. **Studies in Platonic Political Philosophy**. Chigaco: The University of Chigaco Press, 1983.

TAYLOR, A. The Protagoras. In: **Plato: The man and his works**. Londres, 1955, p. 235-262.

TAYLOR, C. Bribery in Athenian Politics Part I: Accusations, Allegations, and Slander. **Greece & Rome**, v. 48, n. 1, p. 53-66, 2001a.

_____. Bribery in Athenian Politics Part II: Ancient Reaction and Perceptions. **Greece & Rome**, v. 48, n. 2, p. 154-172, 2001b.

TELL, H. Sages at the Games: Intellectual Displays and Dissemination of Wisdom in Ancient Greece, **Classical Antiquity**, v. 26, n. 2, p. 249-275, 2007.

THEML, N. **Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.**: O Modelo Ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

THOMPSON, H. **The Agora of Athens**: the history, shape and uses of an ancient city center. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1972.

TODD, S. Lady Chatterley's Lover and the Attic Orators: The Social Composition of the Athenian Jury. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 110, p. 146-173, 1990.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987.

TULLY, C.; CROOKS, S. Dropping Ecstasy? Minoan Cult and the Tropes of Shamanism, Time and Mind. **The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture**, v. 8, n. 2, p. 129-158, 2015.

VANDERPOOL, E. The State Prison of Ancient Athens. In: DEVRIES, K. **From Athens to Gordion - The Papers of a Memorial Symposium for Rodney S. Young**. Philadelphia: The University Museum, 1980.

VÁRZEAS, M. Sophos, to sophon e sophia em As Bacantes de Eurípides. In: FERREIRA, J. (coord.). **A retórica grego-latina e a sua perenidade**. Lisboa: Fundação Eng. António de Almeida. 1997.

VICAIRE, P. Platon et la divination. **Revue des Études Grecques**, v. 83, n. 396-398, jul-dec, p. 333-350, 1970.

VLASTOS, G. **Socrates - Ironist and moral philosopher**. Cambridge: 1991.

_____. Socrate's Disavowal of knowledge. In: **The Philosophical Quarterly**. v. 35, n. 138, jan, 1985.

_____. Protagorean Subjectivism. In: Platão. **Protagoras**. Indianapolis: The Liberal Arts Press, 1956, p. xii-xvi.

WALLACE, R. Plato *logographos*: defense of Socrates. **Philosophia**, n. 43, p. 99-112, 2013.

WAERDT, P. Socratic Justice and Self-Sufficiency: The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's Apology of Socrates. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. v. 11, p.1-48, 1993.

WALSH, J. The Dramatic Dates of Plato's Protagoras and the Lesson of Arete, **The Classical Quarterly**, v. 34, n. 1, p. 101-106, 1984.

WEST, T. **Plato's Apology of Socrates: An Interpretation, with a New Translation**. New York: Cornell University Press, 1979.

WHITEHEAD, D. Athenian laws and lawsuits in the late fifth century B.C. **Museum Helveticum**, v. 59, n. 2, p. 71-96, 2002.

WOLFSDORF, D. Socrates' Avowals of Knowledge. **Phronesis**, v. 49, n. 2, p. 75-142, 2004.

_____. '*Sophia*' and '*Epistēmē*' in the Archaic and Classical Periods. In: SMITH, N. **Knowledge in Ancient Philosophy: The Philosophy of Knowledge: A History**. London: Bloomsbury Academic, v. 1, p. 11-30, 2019.

WOLPERT, A.; KAPPARIS, K. Introduction. In: WOLPERT, A.; KAPPARIS, K. **Legal Speeches of Democratic Athens: Sources for Athenian History**. Indianapolis: Hackett, 2011, p. ix- xxviii.

WRIGHT, J. (org.). **The Mycenaean Feast**. Princeton: American School of Classical Studies at Athens. 2004.

XENOFONTE. **Banquete, Apologia de Sócrates**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

_____. **Memoráveis**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

6. ÍNDICE DOS USOS DE *SOPHÍA* EM PLATÃO

<i>Alcebiades Primeiro</i>	<i>Carta VI</i>	❖ 976a4
❖ 123d4	❖ 322d5	❖ 976b5
❖ 133b10	❖ 322d6	❖ 976b6
	❖ 322e4	❖ 976c4
		❖ 976d1
		❖ 977d3
<i>Alcebiades Segundo</i>	<i>Carta VII</i>	❖ 979c8
❖ 147c4	❖ 332c3	❖ 979d2
		❖ 980a3
		❖ 981a4
		❖ 989a1
<i>Apologia</i>	<i>Carta X</i>	❖ 987c2
❖ 20d7 (2x)	❖ 358c5	❖ 992d8
❖ 20d8		
❖ 20e1	<i>Carta XIII</i>	<i>Eríxias</i>
❖ 20e7	❖ 360b2	❖ 394a5
❖ 22b9		❖ 394b3
❖ 22d8	<i>Crátilo</i>	❖ 394b6
❖ 22e3		❖ 394d1
❖ 23a7	❖ 396c6	❖ 394d2
❖ 23b4	❖ 396d8	❖ 394e1
❖ 29d8	❖ 401e6	❖ 398a2
❖ 35a2	❖ 404d3 (2x)	
	❖ 410e3	<i>Eutidemo</i>
	❖ 412b2	❖ 271c1
<i>Axioco</i>	❖ 412b8	❖ 271c5
❖ 364b4	❖ 428d2	❖ 272b9
		❖ 272d5
<i>Banquete</i>	<i>Definições</i>	❖ 274a8
❖ 175d4	❖ 414b5	❖ 274d3
❖ 175e1		❖ 275c7
❖ 175e2	<i>Do Justo</i>	❖ 276d2
❖ 175e9	❖ 375c5	❖ 278c6
❖ 184c5	❖ 375c7	❖ 278d3
❖ 184e2		❖ 278d7
❖ 196d5	<i>Da Virtude</i>	❖ 279c1
❖ 197a2	❖ 377c7	❖ 279d6
❖ 202a3		❖ 280a6
❖ 203e5	<i>Epínomis</i>	❖ 280a7
❖ 204b3		❖ 280a8
❖ 206b6	❖ 974b6	❖ 280b2
	❖ 974c3	❖ 281b6
<i>Cármides</i>	❖ 976a1	❖ 281d8
❖ 153d4		❖ 281e4
		❖ 282b3
		❖ 282c1
		❖ 282c8

❖ 283a4	<i>Hiparco</i>	❖ 679c5
❖ 288b6		❖ 689d7
❖ 294e3	❖ 228b7	❖ 691a7
❖ 296e2	❖ 228c6	❖ 701a6
❖ 297c2	❖ 228d1	❖ 732a6
❖ 299a4	❖ 228d4	❖ 747c3
❖ 300b7	❖ 228d6	❖ 863c5
❖ 300d9	❖ 228e6	
❖ 301b2		<i>Lísis</i>
❖ 301e2	<i>Hípias Maior</i>	
❖ 303c2		❖ 212d8
❖ 304c5	❖ 281c5	❖ 214a1
❖ 305d4	❖ 281d7	
❖ 305e2	❖ 282d1	<i>Menexeno</i>
	❖ 282d3	
<i>Eutífron</i>	❖ 283a1	
	❖ 283a8	❖ 247a1
❖ 3c9	❖ 283c3	
❖ 3d6	❖ 287c5	<i>Mênnon</i>
❖ 4b1	❖ 289b5	
❖ 9b3	❖ 291a7	❖ 70b1
❖ 11e1	❖ 296a5	❖ 70b4
❖ 12a5	❖ 296e3	❖ 70c4
❖ 14d4	❖ 300d1	❖ 71a1
		❖ 74a5
<i>Fédon</i>	<i>Hípias Menor</i>	❖ 81c2
		❖ 90a5
❖ 96a7	❖ 364a2	❖ 91a3
❖ 101e5	❖ 364b2	❖ 91d4
	❖ 368b4	❖ 93e7
<i>Fedro</i>	❖ 368c5	❖ 99b5
	❖ 368e5	
❖ 229e3	❖ 372b5	<i>Minos</i>
❖ 236b7	❖ 372b6	
❖ 258a8		❖ 314c6
❖ 274e6	<i>Íon</i>	❖ 320e8
❖ 275a6		
	❖ 542a1	<i>Protágoras</i>
<i>Filebo</i>		
	<i>Laques</i>	❖ 321d1
❖ 15e1		❖ 321d4
❖ 30b4	❖ 188c7	❖ 330a1
❖ 30c6	❖ 194d9	❖ 330a2
❖ 30c9	❖ 194d10	❖ 332a5
❖ 49a1	❖ 194e3	❖ 332e6
	❖ 195a4	❖ 333a3
<i>Górgias</i>	❖ 197d2	❖ 333b2
	❖ 200a2	❖ 333b5
❖ 487c2		❖ 337d6
❖ 487c5	<i>Leis</i>	❖ 341a1
❖ 487e4		❖ 342b3
❖ 467e4	❖ 644a4	❖ 342b6
	❖ 677c6	❖ 343a7
		❖ 343b1

- ❖ 343c1
- ❖ 349b1
- ❖ 350c4
- ❖ 350d5
- ❖ 350d6
- ❖ 350e6
- ❖ 352d1
- ❖ 358c3
- ❖ 360d2
- ❖ 360d4
- ❖ 361e5

República

- ❖ 338b1
- ❖ 348e2
- ❖ 349a2
- ❖ 350d5
- ❖ 351a3
- ❖ 351c2
- ❖ 354b6
- ❖ 365d4
- ❖ 398a1
- ❖ 406b8
- ❖ 428b1
- ❖ 429a2

- ❖ 431e10
- ❖ 433d8
- ❖ 443e6
- ❖ 457b2
- ❖ 475b8
- ❖ 485c10
- ❖ 493a9
- ❖ 493b6
- ❖ 493d2
- ❖ 504a6
- ❖ 516c5
- ❖ 600d3
- ❖ 602a11
- ❖ 605a3

Teages

- ❖ 123b2
- ❖ 123b5
- ❖ 123c1
- ❖ 123c3
- ❖ 123d2
- ❖ 123d3
- ❖ 123d6
- ❖ 123d11
- ❖ 123d15

- ❖ 124b8
- ❖ 125a4
- ❖ 125e5
- ❖ 126d6

Teeteto

- ❖ 145b2
- ❖ 145d11
- ❖ 145e3
- ❖ 145e6
- ❖ 150c4
- ❖ 161c8
- ❖ 161e3
- ❖ 162c4
- ❖ 162e3
- ❖ 165e2
- ❖ 166d5
- ❖ 170b6
- ❖ 170b8
- ❖ 172b7
- ❖ 176c4
- ❖ 176c6
- ❖ 180d5
- ❖ 201a7

7. ANEXO – A MUSA *SOPHÍA*



Figura 1 – *Sophía* como uma Musa retratada em uma pítide atribuída ao artesão Meidias e datada por volta de 430 antes da nossa era. Imagem comentada na seção “Sabedoria e Filosofia como Musas” dessa dissertação. Ordem dos personagens, da esquerda para direita: Apolo (muito no canto), Calíope, Polímnia, Urânia, Sofia, Tâmiris e Terpsícore. Essa pítide é descrita em PHILIPPAKI (1988), havendo sete imagens no artigo, tornando possível ver Museu e Apolo. Inscrição SEG 37:59⁴²², id. da foto: nº 19636. Crédito da foto: Museu Arqueológico Nacional de Atenas © Hellenic Ministry of Culture, Education and Religious Affairs /Archaeological Receipts Fund.

⁴²² Inscrição disponível online no *PHI Greek Inscription*: <https://inscriptions.packhum.org/text/294242>. Mais informações sobre a pítide no site *Classical Art Research Centre*: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/835196C9-0A6D-41DA-AE68-846B66BF7548>.