

**ALEXANDRE SANCHES CUNHA**

**SÓCRATES ENTRE A JUSTIÇA E A RETÓRICA**

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

**SÓCRATES ENTRE A JUSTIÇA E A RETÓRICA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, sob orientação do Prof. Dr. Alcides Héctor Rodríguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 03/03/2004.

**BANCA**

**Prof. Dr. Alcides Héctor Rodríguez Benoit** (orientador) -



**Prof. Dr. Francisco Benjamim de Souza Netto** (membro) -

**Prof(a). Dr(a). Maria Carolina Alves dos Santos** (membro/co-orientadora) -



março de 2004

**Campinas**

**2004**

**ALEXANDRE SANCHES CUNHA**

200407758

## **SÓCRATES ENTRE A JUSTIÇA E A RETÓRICA**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração de Filosofia Antiga, sob orientação do Prof. Dr. Alcides Héctor Rodríguez Benoit.

UNIDADE 38  
Nº CHAMADA TUNICAMP  
C914s  
V \_\_\_\_\_ EX \_\_\_\_\_  
TOMBO BCI 57964  
PROC 16-117-04  
C \_\_\_\_\_ D 2  
PREÇO 11,00  
DATA 26/05/04  
Nº CPD \_\_\_\_\_

CM00197679-4

BIB ID 316342

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

C 914 s      **Cunha, Alexandre Sanches**  
                 **Sócrates entre a justiça e a retórica / Alexandre Sanches**  
                 **Cunha. -- Campinas, SP : [s.n.], 2004.**

**Orientador: Alcides Héctor Rodriguez Benoit.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Sócrates. 2. Retórica. 3. Justiça (Filosofia). 4. Filosofia**  
**antiga. I. Benoit, Alcides Héctor Rodriguez, 1951-. II. Universidade**  
**Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**  
**III. Título.**

**“Ill deeds are doubled with an evil word”**

SHAKESPEARE, *The Comedy of Errors*, Act III, sc.2.

Aos meus pais, pelo exemplo de dedicação e carinho.  
Aos meus irmãos pelos conselhos e incentivos constantes.  
Aos amigos José Ricardo Haddad, Sérgio Carvalho de Aguiar Filho e  
Renato José de Moraes pela amizade e força nas horas de incerteza.  
Ao João Victor, a esperança de uma amizade eterna.  
Lu, *mea lux*.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
Capítulo 1. ATENAS ANTIGA – ESCORÇO HISTÓRICO.....	21
Capítulo 2. SÓCRATES - O RETRATO DE SEUS CONTEMPORÂNEOS (O PROBLEMA DE SÓCRATES).....	37
2.1. O Sócrates de Aristófanes.....	37
2.2. O Sócrates de Xenofonte.....	40
2.3. A <i>Apologia de Sócrates</i> de Xenofonte.....	43
2.4. O Sócrates de Platão.....	45
Capítulo 3. SÓCRATES E ATENAS.....	47
Capítulo 4. VIRTUDE, MORAL.....	55
Capítulo 5. OS SOFISTAS E GÓRGIAS.....	61
Capítulo 6. O DIÁLOGO <i>GÓRGIAS</i> .....	71
- Estrutura do Diálogo.....	76
Capítulo 7. A <i>APOLOGIA DE SÓCRATES</i> DE PLATÃO.....	95
7.1. Estrutura do Diálogo.....	97
7.2. Do Processo.....	102
7.3. Análise da Defesa de Sócrates.....	109
CONCLUSÃO.....	121
BIBLIOGRAFIA.....	128

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa analisar em primeiro plano a *Apologia de Sócrates* e o *Górgias*, de Platão, para estabelecermos uma reflexão sobre as diferenças e as visões opostas de Sócrates e Górgias no que concerne à “oratória” e à “justiça” nestes diálogos.

Passados quase dois mil e quinhentos anos, Sócrates continua hoje sendo um marco para a determinação da noção de “justiça”, uma vez que sua ética, o saber reflexivo do homem, “saber de si próprio”, desenvolvido, profundamente, pela experiência filosófica socrática, passou a ter um papel fundamental na vida cotidiana da cultura ocidental, sobretudo porque é nesse saber que se funda a figura do indivíduo e do direito individual. Ponto fundamental de seu pensamento é que o indivíduo deve, necessariamente, cuidar de sua própria moralidade, pois, segundo é ressaltado por Hegel,

...cuida da sua moralidade mediante a consciência e a reflexão a respeito de si próprio, ao procurar em sua própria consciência o espírito geral que não encontra na realidade; deste modo, ajuda também os outros a cuidar de sua própria moralidade, despertando neles esta mesma consciência: a de que é em seus próprios pensamentos onde procurarão o bom e o verdadeiro, isto é, o ser em si da conduta e do saber.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, 3v. México: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 62.

Destaca-se, entretanto, que seu julgamento entrou para a história como símbolo da intolerância e marco de injustiça, especialmente tendo-se em vista o “desenvolvimento” que os historiadores costumam atribuir à Atenas do século IV a.C. Oportuno dizer que a presente dissertação tem o intuito de apresentar aspectos processuais do malfadado julgamento. Tal fato ocorre porque: num primeiro aspecto, revela-se fundamental para compreendermos a Atenas do século IV, sua ambiência histórica e cultural; num segundo aspecto, porque a compreensão do ordenamento jurídico grego é crucial para o homem moderno – lembrando que seu legado adentrou o Direito Romano e chegou com força até os dias atuais, como veremos adiante – além do quê, a vida de Sócrates e seus ensinamentos estão intimamente ligados a esse julgamento.

Para tanto, serão adotados como “norte” primeiramente a *Apologia de Sócrates* e o *Górgias* e, num segundo plano, *Críton*, *Fedro*, *As Leis* e *Mênon* de Platão, bem como a *Apologia de Sócrates* de Xenofonte: reflexões sobre a retórica e a justiça apresentadas nos aludidos diálogos.

É notório como Sócrates em muitos diálogos combate os Sofistas e exige-lhes o saber de si próprios, ou seja: a reflexão profunda do indivíduo que não fala por falar. Tal fato está patente na leitura do *Górgias* de Platão e é posteriormente desenvolvido pelo filósofo em sua obra basilar: *A República*. Contudo, seria uma visão simplista acreditar-se, através da simples leitura das obras de Platão, que Sócrates combatera os Sofistas na *ágora*, tendo nutrido por estes exclusivamente um sentimento de repúdio, pois, a título de exemplo, Hegel destaca que Sócrates falava com certa admiração de Pródico – Sofista famoso por sua eloquência – em texto de Xenofonte.<sup>2</sup> Voltando os olhos para os diálogos de Platão, muitas vezes,

---

<sup>2</sup> Xenofonte. *Apologia de Sócrates (Memoráveis I Cap. 1)*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, §§ 21,23.

observa-se a Sócrates demonstrando algum respeito por determinados Sofistas (como Protágoras, por exemplo).

Surgem deste modo as seguintes indagações: Qual seria a relação de Sócrates com os Sofistas? Como se articula o saber individual de Sócrates – que funda a reflexão individual no que deve ser a própria reflexão do justo – com a oratória daqueles que falam sem o fundamento do voltar-se sobre si próprios? Como se articula o reflexivo *lógos* socrático com o discurso daqueles em quem as palavras “arrastam”, por assim dizer, o pensamento?

No diálogo *Górgias*, ficam patentes estes problemas, sobretudo, na medida em que ocorre a discussão a respeito da oratória (campo em que os Sofistas se destacavam). Recordemos, a título introdutório, algumas passagens desse diálogo.

*Górgias* é abordado na casa de Cálicles por Sócrates e Querofonte que desejavam ser informados sobre os dons da oratória. Polo, tendo visto que seu mestre, o Sofista *Górgias*, não resiste aos argumentos da dialética socrática, decide falar em seu lugar discorrendo sobre a beleza da oratória sem precisar efetivamente em que consiste. Convém salientar que Sócrates, neste diálogo, já não se revela tolerante com seus interlocutores e, de plano, já desqualifica Polo pelo fato de que este se estende demasiadamente no seu discurso. Sócrates passa a impor regras para o diálogo, ou seja: que este seja realizado em termos concisos, através de perguntas e respostas; portanto, aqui, no próprio método já aparece a flexibilidade socrática.

Chegam então à primeira definição do discurso sofisticado: “a oratória trata de palavras” (449-d). Posteriormente, com mais precisão, vão obter a definição de que “a oratória se aplica a assuntos humanos mais importantes e nobres” (451-d). *Górgias* vai destacar ainda que a oratória é instrumento que assegura a liberdade pessoal e o governo dos concidadãos pelo domínio dos tribunais e assembleias

(452-d). Sócrates vai definir a oratória, nesse momento, com um conceito que contenta Górgias: “a oratória é uma produtora de persuasão” (453-a).

O diálogo se desenvolve e questiona-se então o fato de que bastaria o conhecimento da justiça para alguém ser justo; ao que Górgias assevera que o orador, necessariamente justo, nunca irá delinquir (460-c). Nesse momento, portanto, começarão a transparecer os abismos que separam o caminho da “oratória” e o da “justiça”, que pretendemos desenvolver.

Diversas contradições serão então apontadas entre o caminho da oratória e aquele do discurso reflexivo do homem justo. Lembremos algumas passagens: Sócrates já previra o fato de que o orador pode usar a persuasão para o mal (461-b). Do diálogo pode ser observado também o fato de que, se a oratória tem por finalidade a expiação dos crimes, como afirmaram os Sofistas, não deveria, conseqüentemente, também servir para a obtenção da punição das faltas bem como para impedir a impunidade dos que execramos? Pois, para aquele que não quer cometer injustiça, segundo Sócrates, parece de pouca utilidade (481-b).

Neste passo, convém destacar que Sócrates, na *Apologia*, não utiliza a oratória e seus métodos de sensacionalismo ou de retórica persuasiva, que são comumente utilizados na retórica moderna, pois, segundo analisaremos adiante, estava convicto de que não cometera crime ou injustiça alguma. Temos aqui um primeiro exemplo de como a *Apologia* pode ser lida um pouco como a comprovação prática de tudo aquilo que no *Górgias* aparece apenas teoricamente.

Ainda em *Górgias*, a retórica é comparada à culinária, uma vez que visa à produção do agrado e do prazer. Assim, tanto a oratória como a culinária não são ciência (*epistême*) e tampouco uma arte (*tekhné*); ambas são traduções da adulação (*kolakeía*), atividade que Sócrates também se recusa a praticar na *Apologia* em

relação aos seus juízes. Mas, continuemos ressaltando algumas passagens do *Górgias*. Deste modo, as atividades vinculadas à adulação, segundo Sócrates, são cópias grosseiras ou simulacros das atividades verdadeiras. Em seguida, Sócrates constrói uma descrição esquemática do problema.

As atividades verdadeiras são:

- a) umas voltadas para o corpo (como a ginástica e a medicina);
- b) outras voltadas para a alma (a legislação das cidades e a justiça – *dikaiosyne*).

A oratória, então, sendo encarada deste modo (*kolakeia*), será a tradução de uma cópia grotesca das verdadeiras artes. Assim, do mesmo modo que, para substituir a medicina, a adulação inventou a culinária, para substituir a justiça (a ciência filosófica que conhece a própria idéia de “Bem”), a adulação criou a retórica.

Daí a retórica não possuir uma racionalidade (*lógos*), seus discursos são pois, irracionais, expressam uma “a-logia” (algo que não participa do *lógos*, da razão). Neste prisma, o que não é racional é aquilo que não possui o “saber de si” e, neste prisma, a retórica, por não ser submetida a este “saber de si”, deve ser negada. Agora, no que tange particularmente à *Apologia*, como acima observamos, parece-nos que este diálogo seria um claro exemplo da aplicação prática de tudo aquilo que se discutiu teoricamente no *Górgias*.

Aqui, Sócrates não discute com Sofistas por mero prazer de discutir, mas trata de defender-se – e com sua vida em risco – diante do tribunal da cidade. Retomemos um pouco este diálogo. Primeiramente destaca-se que a divergência entre Sócrates e seus contemporâneos de Atenas reside em duas questões basilares:

- a) na questão da virtude (*areté*);

b) na questão do conhecimento.

Convém lembrar, neste ponto, que os Sofistas pregavam precisamente ensinar a virtude e o conhecimento.

Provando-se verdadeiro o discurso de Sócrates, a conclusão que se impõe é que estes seriam “impostores”, falsos mestres, na medida em que alegavam ensinar aquilo que não se ensina.

A participação na *pólis* requeria, na época, grande habilidade, pois não existiam advogados; o cidadão, constantemente em debate, tinha que defender a si próprio, bem como às suas idéias apresentadas à apreciação de seus pares. Daí os Sofistas descobrirem esse “nicho” de mercado, característica bem determinada da democracia ateniense. Nesta ordem, Sócrates questionou o posicionamento dos Sofistas, o que acarretou, como consequência, o descrédito destes falsos mestres perante espíritos mais aguçados (como Platão, por exemplo, e Aristóteles, posteriormente) bem como uma possível queda em sua “prestação de serviços”, nomeadamente o preparo dos jovens para a vida política, ressaltando-se aqui a “arte de bem falar”.

No que se refere ao conhecimento, sabemos que, após as revelações délficas, Sócrates pregava com convicção o saber existente no nada saber. Aqui talvez o ponto que seus adversários mais ressentiam, pois o filósofo, através de sua dialética negativa, deixou patente justamente que estes nada sabiam. Tal fato perturbava a “ vaidade ” de seus adversários na medida em que estes chegavam à conclusão de que sabiam menos do que Sócrates, que, por seu turno, nada sabia... Contudo, convém deixar evidente que Sócrates não foi levado para um tribunal

apenas por “ridicularizar” seus conterrâneos retóricos. Havia uma certa liberdade de opinião neste sentido em Atenas.<sup>3</sup>

Há, contudo, outros pontos de divergência entre Sócrates e seus contemporâneos atenienses: a título de exemplo destaca-se o fato de que o filósofo defendia uma certa distância da vida ativa da *pólis* (sendo que os jovens atenienses, em princípio, eram conduzidos para esse fim...), recusando-se a participar ativamente de uma democracia que considerava como meramente demagógica, podendo, assim, conduzir a alma para aspectos que julgava mais relevantes. O filósofo também evitou dialogar e ensinar nas Assembléias, palco de ensinamento dos Sofistas. Na *Apologia*, justifica essa sua “ausência” por ser necessária ao aperfeiçoamento da alma. Contudo, cabe novamente sublinhar que os gregos prezavam essa participação.

Em seu julgamento, o filósofo procurou observar sua efetiva participação política na vida de Atenas (32-a, 32-b e 32-c). Assim como procurou mostrar como os seus acusadores representavam posições concretas de setores existentes na cidade. Sócrates, ao se defender, evidencia que Lícon o acusara em nome dos oradores, que Mêletos atuava em nome dos poetas e que Ânito representava os artesãos (23-e). As acusações que pairavam contra Sócrates eram:

- a) Sócrates corrompia a juventude ateniense;
- b) Sócrates não adorava os deuses da *pólis*;
- c) Acreditava em novos *daímones*.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Ainda que talvez venha a ser um exagero acompanhar I. F. Stone ao dizer que os poetas, naquela época, gozavam da mesma liberdade dos jornalistas da era moderna. *The trial of Sócrates*. Nova Iorque: Anchor Books, 1989, p. 86.

<sup>4</sup> A título de elucidação, destaca-se que C.D.C. Reeve, em sua obra *Sócrates in the Apology*, Hackett, p. 74, quando discorre sobre a acusação de Mêletos, prefere utilizar o termo “*daimonia kaina*”.

Cumpramos evidenciar que a defesa apresentada por Sócrates é fundamentalmente técnica, não segue o padrão que se acreditava existir na época, em que acusados se humilhavam perante seus julgadores. No caso de Sócrates, sua coragem é manifesta; não utilizando qualquer recurso retórico; esta posição é uníssona tanto na leitura de Platão como na de Xenofonte.

Sócrates, na *Apologia*, critica abertamente a oratória e, assim, a própria prática jurídica dos tribunais atenienses. Lembremos, por exemplo, quando procura distinguir seu discurso-defesa do raciocínio apresentado por seus acusadores na medida em que era “...uma oração arrebicada como a deles, com palavras e torneios elegantes...” (17-c). Aliás, sua defesa, segundo a aversão que tinha pela oratória “vazia”, seria em períodos simples, de modo natural e sincero.

A respeito, Brickhouse salienta:

*...he realizes that the truths he must tell will require him to undertake a very unusual style of defense, for, as we have noted, he must defend not just himself but the philosophic practices that led to his being charged with impiety. But he does not want his jurors to view his departures from the standard rhetorical embellishments as a sign of disrespect for them or for the law... So he warns them that he cannot deliver the kind of speech they expect to hear...<sup>5</sup>*

Abonado este raciocínio, em que Sócrates prefere utilizar-se da verdade ao invés de um discurso belo e vazio, atente-se para a passagem 29-d, onde o filósofo realça o seu compromisso em obedecer a Apolo em detrimento de seus compatriotas.

---

<sup>5</sup> Thomas C. Brickhouse e Nicholas D. Smith. *Socrates on Trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 57 (grifo nosso).

Neste ponto, alguns estudiosos procuram evidenciar uma possível arrogância ou mesmo ironia de Sócrates perante aqueles que decidiram sobre sua vida. Acreditamos, contudo, que este discurso coaduna-se com o restante de sua defesa, assim como, particularmente, com os seus desenvolvimentos teóricos em outros diálogos (particularmente, no *Górgias*) quanto à questão que encarava as diferenças entre a “oratória” e a “justiça”. No caso do seu próprio julgamento, Sócrates, mesmo prevendo a decisão do jurados – que acabaria sendo-lhe desfavorável –, manteve-se fiel ao seu pensamento teórico, procurando ser o mais coerente possível, realizando uma unidade indissolúvel entre a sua razão teórica e a sua razão prática. Evitando, assim, “adular” o conselho de sentença, não demonstrou, de modo algum, “arrogância” ou ironia, mas sim extrema coerência com seus ensinamentos (embora, ressalte-se, talvez houvesse a possível intenção de deixar consolidada a sua posição para que, posteriormente, Atenas fosse “cunhada” com vergonha do resultado deste julgamento injusto...).

Aliás, a conclusão de sua defesa consiste numa típica peroração. No discurso forense, a peroração é utilizada quando o orador elabora aos jurados algumas assertivas que não estão ligadas necessariamente com o processo. Evidencia-se então, mais uma vez, que havia uma efetiva distância entre as concepções de Sócrates e aquelas dos jurados e da cidade.

Confirma o raciocínio acima a seguinte passagem da *Apologia*:

...É possível que se indignem alguns de vós. Ao lembrar-se do que passou em processo de menores [...] conseqüências, quando se diria, súplice, aos juízes, banhando em lágrimas, e levava consigo os filhos pequenos, a fim de comover a todos eles, além de grande número de amigos e familiares, enquanto eu não faço nada disso, apesar de encontrar-me, como tudo leva a crer, no máximo perigo...<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Platão. *Apologia de Sócrates*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 34-c (grifo nosso).

Nesta passagem da *Apologia*, cabe outra observação no que tange à retórica tradicional criticada por Sócrates: apelar para o sentimentalismo dos jurados para processos de sedução sensível seria, para Sócrates, rebaixar a sua concepção teórica de justiça à forma do seu simulacro, ou seja, à adulação retórica. Neste caso, Sócrates prefere a morte a contradizer e travestir o discurso verdadeiro sobre a justiça. Por outro lado, sobre esta capacidade de persuadir através da sedução, do improvisado, do combate, própria do discurso sustentado pelos Sofistas, Wardy ressalta que: “[...] *An ability to improvise fluently gives the skilled speaker an obvious advantage; but need a sophist/rhetor really claim omniscience about the themes on which he can readily extemporise?*”<sup>7</sup>

Xenofonte atesta – sublinhando o mesmo retrato que fora evidenciado por Platão – que Sócrates não se igualou aos outros que foram julgados por aquele tribunal, que costumavam apelar para a “adulação” para com seus julgadores. Aliás, esta postura ele conservou até o fim: “...Após assim falar, retirou-se sem que nada lhe desmentisse a linguagem: olhos, atitude, andar conservavam a mesma serenidade...”<sup>8</sup>

Brickhouse aborda a questão no seguinte teor:

*...Finally, although many jurors would have considered it disgraceful for Socrates to bring a weeping wife and infant children before them, they also know that such appeals have often proved effective in helping to gain a litigant a favorable verdict. By choosing to explain why he cannot act as the jury expects, therefore, Socrates forces the [...] point that he will not accept acquittal at the cost of violating the dictates of his principles. But by doing he also underscores what is perhaps the central feature of his defense of the philosophical life: regardless of the dangers he faced, he has always acted from an unflinching commitment to what is right ...*<sup>9</sup>

<sup>7</sup> R. Wardy, *the birth of rhetoric*, Routledge, p. 7.

<sup>8</sup> Xenofonte. *Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p., 109, passagem 27. “Ayant ainsi parlé Socrate se retire, et la sérénité de son regard, de son attitude et de sa démarche était en parfait accord avec les propôs qu’il avait tenus”.

<sup>9</sup> Thomas C. Brickhouse e Nicholas D. Smith, *Socrates on trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 208 (grifo nosso).

Portanto, constata-se que Sócrates preferiu morrer fiel ao *lógos* da justiça, do que ficar vivo por recorrer à adulação ou ao simulacro do *lógos*, o *a-lógos* da retórica. Parece-nos que esta atitude socrática levanta uma série de questionamentos a respeito da prática jurídica contemporânea: até que ponto um jurado, um advogado ou um juiz podem embasar os seus discursos ou *lógoi* numa justiça cada vez mais formal, abstrata e vinculada a poderes formais. Neste ponto cabe destacar Colaiaco, quando enumera o que Aristóteles pensou sobre o discurso forense:

*[...] the criteria of the three models of persuasion later articulated by Aristotle. He maintains that a speech can persuade an audience by three means: use of argument or reason (logos), appeal to the audience's emotion (pathos), and evincing a favorable character or personality (éthos). [...] Effective use of the modes of éthos and pathos requires that the speaker also be cognizant of the character of his audience. [...] To be persuasive, a speaker had to know what the audience honored, what they valued, what they condemned, and what they feared.<sup>10</sup>*

Será necessário também, ao analisar a Atenas dos séculos V e IV a.C., avaliar o papel importante que desempenhou a retórica. Para tanto, é fundamental enfocar, ainda que brevemente, a estrutura política que trouxe à tona esta nova disciplina. Convém demonstrar onde e como efetivamente foi usada e de que modo contribuiu para o declínio da *pólis* e da estrutura político-cultural de Atenas. Cabe ainda rever a contenda antiga entre as três disciplinas – a retórica, a dialética e a filosofia – tendo como defensores Górgias, Sócrates e Platão, respectivamente. É por meio da análise histórica que poderemos delimitar a origem dos debates e a crítica e solução apresentadas por Platão em seu diálogo *Górgias*.

---

<sup>10</sup> Colaiaco, *Socrates against Athens*, Routledge, p. 36

Como veremos ao longo deste trabalho, a leitura destes Diálogos, mais de dois mil anos após a sua ocorrência, pode parecer-nos estranha uma vez que, de maneira ilusória, venhamos a acreditar que a retórica não faz parte de nosso cotidiano. Precisamente da leitura de Platão podemos constatar essa assertiva como incorreta pois, o filósofo retrata Sócrates descrevendo a retórica como mecanismo de “adulação” e, neste sentido, não há como olvidar que, hodiernamente, somos efetivamente “bombardeados” com esse “processo adulatorio”, seja em debates políticos, na mídia ou em outras esferas de nossa convivência social. Neste prisma, observa-se que a oratória sempre fora utilizada de modo quase que exclusivo para “encantar a platéia”, divorciando-se, inúmeras vezes do reto caminho da justiça. O tema revela-se na beleza e no vigor com que se manifesta; aponta criticamente para a prática constante utilizada por nossos jornalistas, críticos, deputados, advogados, ministros etc. Razão também para, em capítulo oportuno distinguir o conceito de “demonstração” e “argumentação”. A demonstração se reporta a algo que é, a todo o tempo, a deliberação daquilo que não é mais e nem nunca será; ao passo que a argumentação traz as proposições enunciadas e não revela o procedimento utilizado na demonstração. Observa-se que Sócrates opta sempre (até pelo seu método, como veremos em capítulo próprio) pela demonstração enquanto que os Sofistas pela argumentação (a título de exemplo observe-se Górgias no *Elogio de Helena*: “O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível, leva a cabo acções divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão”).<sup>11</sup>

O que podemos constatar do legado da filosofia de Platão, das fontes históricas de Atenas, é que, ao longo dos séculos, os sistemas políticos eventualmente podem ter mudado (pois novos sistemas foram criados, outros

---

<sup>11</sup> Górgias, *Testemunhos e Fragmentos*, tradução de Manuel Barbosa, Edições Colibri, p. 42.

superados), porém, a natureza humana<sup>12</sup> permanece a mesma (e o homem continua distante de certos preceitos éticos defendido por Sócrates, e talvez nosso discurso político ainda tenha muito de Górgias, como analisaremos adiante...). Ou seja, ainda podemos conhecer profundamente determinado tema ou não; podemos ainda ser “persuadidos” por pessoas que sabem pouco sobre determinado assunto simplesmente porque utilizam de modo hábil a “ferramenta política” da retórica. Já Sócrates, tanto na *Apologia* como no *Górgias*, revela a relação contraditória existente entre uma e outra prática, ou seja, entre a da oratória e a da justiça. Convém sublinhar novamente que dois diálogos de Platão revelam-se pilares do estudo aqui apresentado: o *Apologia de Sócrates* e o

*Górgias*. Faremos a leitura cuidadosa destes textos, cotejando diversas traduções e o texto original grego. Além disso, faremos a análise de fontes onde aparece a figura de Sócrates. Particularmente: os *Diálogos*, de Platão;<sup>13</sup> a *Apologia*, de Xenofonte; *As Nuvens*, de Aristófanes. Percorreremos também textos de filósofos e comentadores que discorreram a respeito de Sócrates, bem como livros pertinentes sobre a Grécia Antiga, que terão como finalidade descrever Sócrates e as práticas jurídicas dentro de seu contexto na história.

Alguém será fatalmente persuadido sobre algo quando não possuir conhecimento sólido sobre determinada matéria. Quando nos deparamos com um experto, por outro lado, este saberá reconhecer o caminho certo a ser trilhado, ainda que venha a ser cortejado a tomar caminho diverso, através de discurso proferido por pessoas que não detêm conhecimento seguro sobre o tema... Um governante

---

<sup>12</sup> No que tange a este conceito, Marx ou Rousseau não caminham neste direção;

poderá até fazer o mal para a comunidade que governa, contudo tal ação só ocorre porque ele não possui o conhecimento do bem. Aqui se observa um ponto determinante do Diálogo de Platão: a obra *Górgias*, não pretende ser um tratado sobre a retórica, mas sim uma “investigação” que nos evidencia a natureza humana. É nosso propósito revelar como se dá esta investigação sobre a nossa vida interior e sobre nossa vida exterior, social e política.

O trabalho a que nos propomos por vezes requer um esforço no sentido de compilar comentários de estudiosos, por tratar-se de fonte primordial para elucidar de maneira segura determinados pontos.

Por derradeiro, esta dissertação visa demonstrar, igualmente, que Sócrates foi vítima de um processo aparentemente justo, sendo-lhe inclusive resguardados direitos hodiernamente consagrados pelo Direito. Contudo este processo, “travestido” de legalidade, ocultava em seus bastidores um Conselho de Sentença com “espírito armado”, pré-julgando aquele que foi fiel às suas idéias...

---

<sup>13</sup> Mencionados na oportunidade de sua relevância.

## 1. ATENAS ANTIGA – ESCORÇO HISTÓRICO

Atenas representa um papel central no Mundo Ocidental, haja vista que a arte, a cultura, a política e as filosofia gregas são influências marcantes nos dias de hoje (embora, ainda existam controvérsias sobre o pensamento político – a título de exemplo: “*Unlike modern democracy, in which tyranny can be checked by the separation of powers, in ancient Athens, the legislative, judicial, and, in part, executive powers were united in the multitude of citizens*”).<sup>14</sup> Assim, o presente trabalho não se justifica sem uma prévia análise histórica de Atenas;<sup>15</sup> uma análise de sua estrutura política, social e cultural, para uma melhor compreensão do modo como seriam encaradas tanto a retórica como a justiça na Atenas de Sócrates e seus contemporâneos.

Convém, antes de entrarmos na Atenas de Sócrates, elucidar brevemente certos costumes e estruturas que se desenvolveram desde o início desta cidade, para uma melhor visão da ambiência histórico-cultural e econômica que culminou na Atenas que condenou o filósofo.

Nos séculos V e IV a.C., fruto do desenvolvimento econômico e sociocultural iniciado nas colônias gregas, as cidades gregas prosperaram e acumularam riquezas graças ao domínio das rotas comerciais do Mediterrâneo. O intercâmbio de mercadorias e culturas facilitou em grande parte o desenvolvimento do pensamento grego. Igualmente importante foi o deslocamento da filosofia das colônias gregas da Ásia menor e da Magna Grécia para a Grécia continental. Dos meados do século V a.C. até os fins do século IV a.C., Atenas consolida-se como a

---

<sup>14</sup> James A. Colaiaco, *Sócrates against Athens*, Routledge, p. 101

mais notável cidade-Estado na região.<sup>16</sup> A vitória obtida contra os Persas inaugura o período de ouro ateniense. Assim, é neste panorama que a cidade-Estado Atenas vai hegemonizar este período, a tal ponto que chega a ser titulada de “Hélade da Hélade”, pois se transforma numa cidade mercantil com grande florescimento cultural e a sua moeda impõe-se às outras cidades. Os seus cidadãos prosperam e estabelecem um sistema diferente de participação: a democracia.

O que se constata aqui é que tanto a *pólis* como o homem tornam-se os novos objetos da filosofia. Assim, nas cidades gregas de colonização começou a germinar uma reflexão racional cristalizada e solidificada pelo envolvimento do problema cosmológico, e isso devido aos seguintes fatores:

Em primeiro lugar, à assimilação de conhecimentos científicos (astrológicos e matemáticos, sobretudo) provenientes das civilizações orientais como a Mesopotâmia, o Egito e a Babilônia – onde podemos constatar facilmente o domínio de uma casta sacerdotal.

Num segundo plano, nota-se o aumento do interesse pela observação da natureza como consequência do progresso da navegação e da colonização, da agricultura e do aprimoramento das técnicas aplicadas nesses setores.

Destaca-se ainda a orientação do “pensamento” para uma visão do mundo exterior mais acurada, com a finalidade de apreender uma regularidade e uma constância na sucessão dos fenômenos. Observamos, então, a reflexão tomando o lugar da “inocência mítica”, uma vez que o espírito naturalmente inquisidor do homem começa a não se contentar com a evidência que lhe apresentava o mundo a

---

<sup>15</sup> A título de exemplo destaca-se o pensamento de Edith Hamilton: “A liberdade foi uma descoberta grega”, in: *O Eco Grego*. São Paulo: Landy Editora, 2001, p. 23.

<sup>16</sup> Na visão de Mondolfo, existe um fator a que o autor atribui suma importância: “Os atenienses foram os principais artífices da grande vitória sobre os persas, alcançada pelos gregos, em 478 a.C. Esse acontecimento inspirou-lhes grande confiança em si mesmos e em seu regime democrático, dando causa a uma intensificação do processo ascensional de florescimento e poderio das cidades.”, *Sócrates*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972, p. 7 (grifo nosso).

seu redor. O homem, então, passa a ser orientado e ancorado pela verdade, seu pensamento racional faz-se mais abstrato e mais elaborado segundo princípios gerais e universais, ou seja, observa-se uma ruptura entre natureza e cultura.

Assim, com o desenvolvimento econômico e social da Grécia antiga aumenta ainda mais o distanciamento entre o real e o imaginário, o subjetivo e o objetivo, o sagrado e o profano. Neste ponto, convém adiantar o seguinte tópico: há um deslocamento intelectual nesse período iniciado por Sócrates e pelos Sofistas, em que o centro da reflexão filosófica deixa de ser a natureza e a cosmologia, passando o eixo do pensamento para o Estado, o cidadão, a política, a virtude e a ética.

Desde seus primórdios, podemos constatar, no bojo político de Atenas, conselhos, cargos públicos com funções e prerrogativas determinadas, bem como responsabilidades correspondentes. Já na época de sua colonização, os aludidos cargos tinham até previsão de uma certa rotatividade,<sup>17</sup> o que, sem dúvida, consistia num avanço.

Um grande sentido de “comunidade” caracterizou a cidade-Estado desde sua origem: a cidade se organizou em pequenas vilas, uma vez que o centro da *pólis* era formado por clãs (geralmente nômades, denominados *génos*), que adoravam os mesmos deuses. No fundo, *génos* tinha um sentido que nos dias de hoje é de compreensão difícil; de sentido mais amplo do que a família, consistia na unidade da família com a casa – *oïko*, pelo parentesco de sangue – *ankhisteía*, e também pela irmandade religiosa – *phrátria*. As guerras, abundantes nesse período<sup>18</sup> fortaleceram a concepção de *pólis*.

---

<sup>17</sup> Este avanço, no entanto, é bem relativo já que este poder era apenas distribuído para a aristocracia.

O que se nota nesta fase é o espírito do grupo como ser soberano, que não conhecia ou não se submetia a lei alguma que não fosse oriunda de um deus comum. Tudo o que faziam partia, necessariamente, do grupo; as pessoas, os animais, as coisas eram partes integrantes do grupo, que os ligava através de um laço forte,<sup>19</sup> que já traduzia um espírito jurídico muito mais acentuado do que o da amizade. Os homens livres viviam e trabalhavam juntos e, nesse ambiente, eram capazes de produzir e se desenvolver.

Atenas conseguiu então, a seu modo, atingir o equilíbrio entre a liberdade e a união, distinguir o conceito de “indivíduo” e de “comunidade”. Note-se entretanto que na sociedade ateniense o conceito de “indivíduo” estava forçosamente subordinado ao bem-estar comum. As liberdades individuais se subjugavam ao coletivo.<sup>20</sup> O conceito de liberdade individual foi ganhando terreno aos poucos, e leis que protegiam o indivíduo contra o Estado começam a ser aprovadas. Colaiaco adverte, no que tange à liberdade individual reconhecida na *pólis*, que “*Nevertheless, such freedom does not diminish the deep respect Athenians have for the rule of law, obeying those persons whom they have elevated to positions of authority*”.<sup>21</sup> As comunidades se apresentavam em número pequeno e independente (a não ser quando conquistadas, pois aí estariam sujeitas a outra através da força).

Como a maioria das sociedades que se desenvolveram no Mediterrâneo, Atenas possuía um centro urbano onde as pessoas se agregavam, ou seja: um espaço aberto, ao redor do qual havia certa limitação para construções (por vezes era flanqueada por edificações públicas ou religiosas). Os gregos preocupavam-se com

<sup>18</sup> Colaiaco, p. 97: “Athens was at war, or Athenians were on campaign...virtually every year”, *Socrates against Athens*, Routledge.

<sup>19</sup> “...c'est ce qu'on appelle philotès, mot qu'il faut bien traduire, faute d'un équivalent, par 'amitié', mais qui désigne un rapport plus juridique que sentimental...”. Gustave Glotz, *La Cité Grecque*, Paris: Albin Michel, 1988, p. 15.

<sup>20</sup> Edith Hamilton, sobre este aspecto ressalta que: “Se as colheitas tivessem sido más, os campos podiam ser regados com sangue humano. Qualquer um podia ser executado em favor de qualquer propósito que beneficiasse a tribo. Mas aos poucos a importância de cada indivíduo humano aumentou”. *O Eco Grego*. São Paulo: Landy Editora, 2001, p. 24.

<sup>21</sup> James A. Colaiaco, *Socrates against Athens*, Routledge, p. 79.

o acesso fácil a esse recinto, onde ocorriam as assembléias, quando necessárias: assim temos a *ágora*. Finley alerta para o fato de que, por vezes, este termo é erroneamente traduzido pois: “...*That was the agora in its original sense, a ‘gathering-place’, long before shops and stalls began to encroach, so that the common ‘market-place’, translation of the word agora is rarely quite right and sometimes just wrong*”.<sup>22</sup>

As condições favoráveis do terreno de Atenas propiciaram também o surgimento da Acrópole, um ponto alto (como o próprio nome indica) que servia como reforço estratégico para a defesa da *pólis*.<sup>23</sup> Retomando este sentido de “comunidade” que persistia no espírito dos gregos: um grego antigo poderia perfeitamente expressar a idéia de Atenas como “comunidade” ou como uma “unidade política” referindo-se aos “atenienses”.<sup>24</sup> Deste modo, a palavra “Atenas” era raramente usada com qualquer outra conotação ou sentido; assim, ao se declarar guerra, não se declarava contra Atenas, mas sim contra “os atenienses”; tal fato comprova que o ponto referencial para os gregos antigos existia em virtude da “comunidade” e não do ponto geográfico. Ao comparar Atenas com Esparta, Colaiaco, citando Péricles, salienta que: “*While Athens is a city ‘open to the world’ Sparta, with her preoccupation with military security, is a closed city. Here Pericles is adverting to the fact that unlike Sparta, Athens attracted people from throughout the Hellenic and non-Hellenic world: merchants, skilled craftsmen, and intellectuals*”.<sup>25</sup>

Obviamente, existia um elemento natural para a agregação em sociedade, ou seja, uma convicção plena por parte de seus habitantes de que a *pólis* era a única

<sup>22</sup> M. I. Finley, *Early Greece – The Bronze and Archaic Ages*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1981, p. 88.

<sup>23</sup> Idem, ibidem, p. 89: “*Much of the terrain in Greece proper is a chequer-board of mountains and small plains or valleys, tending to isolate each pocket of habitation from the other.*”

<sup>24</sup> Como salienta Colaiaco: “*In Athens, each individual is concerned not only with his own affairs but also with the affairs of the city*”, *Socrates against Athens*, Routledge, p. 80.

solução para uma vida civilizada, convicção aliás corroborada por Aristóteles ao definir o homem como um *zoon politikon*<sup>26/27</sup>. A comunicação por terra era extremamente árdua e, desse modo, o mar (mesmo para distâncias pequenas) era mais utilizado,<sup>28</sup> o que veio facilitar o intercâmbio com as demais culturas que estavam na rota de comércio.

Indiscutível é que não haveria uma tranquilidade na estrutura político-econômica por muito tempo. Há ainda muita especulação sobre até que ponto os trabalhadores do campo ou os pastores, dentro do espectro societário, teriam ou não as mesmas prerrogativas dos aristocratas. O que observamos contudo, com ampla certeza, é a existência *ab initio* de escravos e mulheres capturados.

Observa-se que havia uma classe média que crescia e com relativa prosperidade, que se traduzia nos fazendeiros, mercadores, donos de embarcações e artesãos.<sup>29</sup> O que se constata é que todas as classes sociais se encontravam em conflito (variando conforme os interesses e ocasionais alianças entre alguns segmentos). Assim, a aristocracia lutava para manter seu *status* (honras e poder) e prerrogativas. Dentre os “excluídos” havia os mais ricos, que lutavam pela partilha

---

<sup>25</sup> *Socrates against Athens*, Routledge, pp. 79-80;

<sup>26</sup> Glotz comenta esta agregação definida por Aristóteles do seguinte modo: “Il y a pour lui deux sortes d’êtres humains: ceux qui crouissent dans des peuplades amorphes et sauvages ou forment d’immenses troupeaux dans des monarchies aux proportions monstrueuses, et ceux qui sont harmonieusement associés en cités; les uns sont nés pour l’esclavage, afin de permettre aux autres de se donner une organisation supérieure”. *La Cité Grecque*. Paris: Albin Michel, 1988, p. 9.

<sup>27</sup> O mesmo autor ressalta que as teorias para o surgimento de Atenas antiga não são uníssonas, contendo assim diferentes versões para o fato. Conferir o capítulo: “La formation de la cité”, do livro supramencionado, pp. 9-41.

<sup>28</sup> Aliás, o fato de que havia esta facilidade geográfica, com a variedade de influências culturais e comerciais, proporcionou aos gregos uma alavanca para o pensamento filosófico.

<sup>29</sup> “*Their origin and history may be obscure, but they make their appearance in the fragments of lyric poetry that begin about 650 B.C. and they were the major factor in the most important military innovation in all Greek history, at about the same time. Once the panoply had been sufficiently refined, it was only a matter of decades before some commander – possibly the half legendary Pheidon of Argos – saw the possibility of organizing heavily infantrymen, called hoplites, into a close formation in close ranks. Its advantages over the much looser organization of the aristocratic warriors were so great that by the end of the seventh century, the phalanx had become the normal formation in the Greek world.*” (Finley, *Early Greece*. Nova Iorque: W. W. Norton & Co., 1981, p. 98.

destas prerrogativas – principalmente depois que passaram a representar peso significativo dentro do campo bélico.<sup>30</sup>

Finalmente, havia os pobres,<sup>31</sup> representados basicamente pelos trabalhadores da terra. Salienta-se entretanto que, devido ao grau populacional, restava pouco solo para exploração. Irrefutável, contudo, é que efetivamente Atenas nasce com esta disputa de classes que evidencia exigências para maior redistribuição da terra, cancelamento de dívidas e redução do monopólio da aristocracia no que tange à administração da justiça bem como das funções religiosas.

A construção da estrutura política de Atenas, com magistrados, conselheiros e assembléias populares, surge de modo inovador. E, aqui, convém demonstrar sua estrutura que, em certa medida, permanece intacta até os dias de hoje. Aliás, graças a esta estrutura política é que a retórica começou a ganhar terreno no discurso político e espaço no campo da Filosofia. A retórica na sociedade ateniense reflete a essência da vida civil, da comunidade politicamente organizada.

No que tange aos aplicadores da lei deste período, dois pontos se destacam: primeiramente, acreditavam que a justiça era proveniente dos deuses, porém estes aplicadores raramente reivindicavam para si a missão ou guiamento divino. Apelos ao Oráculo de Delfos talvez tenham sacramentado esta espécie de “missão sagrada”.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Dover destaca, quanto às diferentes classes neste campo: “*For purposes of war service the citizen population of Athens was divided into three classes: cavalry (the highest and smallest class), hoplites (the heavy-armed infantry who provided their own arms and armour), and thetes (who could enlist as rowers in warships or, when required, as light-armed troops.*” *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994, p. 37.

<sup>31</sup> Sobre os pobres Colaiaco destaca: “No citizen is excluded from Office because of poverty” (*Socrates against Athens*, Routledge, p. 79).

<sup>32</sup> O sistema era praticamente o seguinte: primeiro as medidas eram tomadas pelos magistrados e posteriormente o Oráculo era consultado: “*This ambivalence remained characteristic of the Greek community for centuries. Religious activity was frequent and ubiquitous; later ages even invented Delphic oracles to make up for the many failures in the past to bother to consult Apollo; divine authority over, and interference in, the lives of men and communities were accepted as a part of the nature of things.*” Finley. *Early Greece*. Nova Iorque: W.W. Norton & Co., 1981, p. 101.

Em segundo lugar, temos o fato de como os aplicadores da lei encaravam a igualdade humana, pois a justiça ateniense em seus primórdios não era dotada de equidade, não era igualitária ou democrática.<sup>33</sup> Um lado positivo deste quadro é que, mesmo assim, o espírito democrático ateniense que começava a brotar promove a participação popular no progresso cultural. Ademais, a proteção concedida a artistas como Fídias e a pensadores como Anaxágoras, somando-se a este espírito de liberdade reinante na *pólis*, conduzem Atenas à condição de capital cultural do mundo grego.<sup>34</sup>

A democracia ateniense tem sua idealização tradicionalmente atribuída a Clístenes, porém não é o que podemos constatar (até porque o nome “democracia” foi inventado tempos depois da implementação do regime),<sup>35</sup> . Assim, na cidade grega o governo do povo para o povo era exercido diretamente pelos cidadãos, o que a tornava uma democracia direta.

A palavra *démokratía* etimologicamente significa: *krátos*, donde se depreende o “poder soberano”, e *demos*, que tinha sentidos diversos: ou poderia significar “o povo como um todo” (este, o sentido moderno adotado pela civilização ocidental) ou “o conjunto integral dos adultos do sexo masculino” ou “pessoas comuns”.<sup>36</sup> O que se depreende da democracia ateniense, sublinhe-se novamente, é que não possuía o cunho representativo que modernamente adotamos,

<sup>33</sup> “Solon wrote: ‘I gave the common people such privilege as is sufficient’. As to those in power, he continued: ‘I saw to it that they should suffer no injustice. I stood covering both parties with a strong shield permitting neither to triumph unjustly’ (quoted by Aristotle, *Constitution of Athens* XII L). It is anachronistic to see even in Solon a democratic personality. The common people, the *demos* as a genuine political force may have lain just beneath the surface by the beginning of the sixth century: popular sovereignty was not yet an issue.” Idem, *ibidem*, pp. 101-102 (grifo nosso).

<sup>34</sup> Este “progresso” traz um grande aspecto negativo, como o declínio e a corrupção, que serão vistos mais adiante quando observarmos as críticas de Platão.

<sup>35</sup> Peter Jones. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 202: “...Clístenes, em outras palavras, não poderia ter chamado a si mesmo de democrata, nem que o quisesse.”

<sup>36</sup> Jones, *op. cit.* p. 202, destaca sobre o sentido da palavra *demos*: “...Assim, um partidário do sistema clistênico afirmaria naturalmente que *démokratía* significava o governo do povo como um todo. Já um opositor do sistema, um membro conservador das classes superiores, por exemplo, poderia muito bem vê-la como o governo sectário das pessoas comuns sobre os melhores, a ditadura do proletariado.”

mas sim era efetivamente exercida diretamente pelos cidadãos na *eklésia*, ou seja, na Assembléia.<sup>37/38</sup>

Assim, nesse ambiente histórico, começa a nascer a problemática deste trabalho (passamos a enfocar a retórica e a justiça). Continha a Atenas antiga duas instituições de suma importância para a *pólis*: a *boulé* ou o Conselho dos 500, com uma divisão interna de *prutanéis* (50 membros presidentes que, preliminarmente, resolviam qualquer problema de Estado), e a Assembléia que seria uma espécie de segunda instância para assuntos não resolvidos pela *boulé*. As reuniões da Assembléia ocorriam na *Pnix*, situada a sudoeste da *ágora*; aí, eram elaboradas as leis, traçados os rumos políticos. Ora, é patente mais uma vez que a oratória se revelou como arma fundamental para a sobrevivência no campo político, pois, aumentando o número de cidadãos a debaterem determinada questão, surge igualmente a necessidade da persuasão, do convencimento. Procedimento comum na Assembléia era que, após a leitura da pauta a ser discutida pelo arauto, qualquer um podia dirigir-se à *eklésia*; os atenienses que usavam a palavra para manifestar sua opinião eram chamados de *rhétores*, ou oradores, daí a retórica revelar-se importante “arma” para o exercício da democracia.<sup>39</sup>

A própria natureza do modelo democrático apresentado por Atenas favoreceu o uso deste “timão”, pois constituía um modelo participativo direto,

<sup>37</sup> Convém destacar, neste ponto o que Edith HAMILTON ressalta sobre o serviço público em Atenas pois “...diante de si, ocorria uma mudança. Não podiam detê-la ou sequer reprimi-la. Era algo fundamental e de suma importância, uma transformação espiritual que penetrou todo o Estado e solapou as antigas fundações. A primeira manifestação política dela foi uma exigência de pagamento aos atenienses pela prestação de serviços públicos. Embora isto fosse surpreendentemente novo, parecia apenas acertado e razoável. Péricles pagava aos jurados, os quais no sistema ateniense significavam praticamente todos os homens, e o pagamento pelo comparecimento à Assembléia se seguiu logo após o fim da guerra”. *O Eco Grego*. São Paulo: Landy Editora, 2001, p. 38.

<sup>38</sup> Marilena Chauí, a respeito da democracia ateniense, destaca: “A democracia ateniense possui algumas características que a tornam diferente das democracias modernas, ainda que estas se inspirem nela para se constituírem. Em primeiro lugar, nem todos são cidadãos. Mulheres, crianças, estrangeiros e escravos estão excluídos da cidadania, que existe apenas para homens livres adultos naturais de Atenas. Em segundo, é uma democracia direta ou participativa e não uma democracia representativa.” *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 133-134.

<sup>39</sup> “E a retórica é, exatamente, a arte que sabe explorar até o fundo este aspecto da palavra, e, portanto, pode ser chamada de *a arte da persuasão*.” Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga*, vol. I. São Paulo: Editora Loyola, 1999, p. 217.

querendo com isso dizer que seus cidadãos participavam de modo real e incisivo nas discussões e na tomada de rumo através do voto. Aqui, dois fatores deixam claro o cunho da democracia ateniense: em primeiro lugar, a igualdade entre os cidadãos plenos: a *isonomia*; e, em segundo lugar, a igualdade dos cidadãos em face da lei (hoje em nosso ordenamento constitucional democrático consagrado como o princípio da igualdade): a *isegoría*.

Já o instituto da *boulé* tinha como característica própria o recrutamento de seus membros, para que não se vinculassem ao poder – ou até para evitar que formassem um poder autônomo –, que eram agregados amadores. Esses “conselheiros”, ou *bouleutai*, eram atenienses acima de trinta anos de idade que serviam durante um ano, sendo vedada a recondução. Deste modo, os 500 eram compostos necessariamente por 50 membros de cada uma das dez *phulái* ou tribos, visando à igualdade na representatividade. No que tange à condução dos julgamentos<sup>40</sup> e dos tribunais não havia a separação entre o legislativo e o judiciário, pois o povo era o senhor de ambos.

Quanto aos seus componentes, destacam-se os jurados, que poderiam variar de 201 a 2.501, segundo a importância do caso a ser analisado, e recebiam por cada dia de sessão.<sup>41</sup> Ainda, no julgamento pelo júri (*agón*), não havia a figura do advogado, embora houvesse a possibilidade de grandes mestres escreverem discursos, mediante remuneração.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> É oportuno lembrar esta passagem de Cornford, ao comentar *O Sofista*: “La discusión de la oratória forense, llevada a cabo em ‘largos discursos públicos acerca de lo correcto y lo erróneo’ se separa de la discusión privada ‘em el pequeño intercambio de preguntas y respuestas’. Finalmente, están también las discusiones ‘causales y ocasionales’ de la vida ordinária; pero si la discusión se lleva a cabo según ciertas reglas, la llamamos de erística”, lembrando que Platão também demonstra a retórica e a oratória forense, a erística em *Fedro*, por exemplo – 261c (*La teoría platónica del concimiento*, p. 164).

<sup>41</sup> Ver nota anterior.

<sup>42</sup> No próprio julgamento de Sócrates, como veremos mais adiante, foi-lhe oferecido um discurso escrito, que o filósofo recusou por considerar demasiadamente jurídico.

Jones<sup>43</sup> assevera ainda que não havia regra formal para a apresentação de provas, e também nenhum juiz poderia forçar sua efetiva aplicação. Contudo, como será evidenciado em hora oportuna, depreende-se da leitura da *Apologia* de Platão que tal fato não é de todo verdadeiro. Observa-se que Sócrates, mesmo contra a vontade de seus acusadores, conseguiu contradizê-los e que estes foram forçados a responder-lhe, pois Platão e Xenofonte evidenciam claramente em seus diálogos que os acusadores respondiam a contragosto.

O que fica patente deste contexto histórico é a importância social que a retórica desempenhou na época tanto nos tribunais como nas assembléias e sua estreita ligação com a política, tornando-se, como salientou W. Jaeger, um verdadeiro timão nas mãos daquele que pretendia conduzir a coisa pública.<sup>44</sup> Assim, com esta nova cultura prosperando, surgem mestres que, ao contrário dos filósofos anteriores,<sup>45</sup> oferecem o ensino que este novo mercado proporciona, e são pagos para isso. E assim, Atenas abre espaço para a vinda de Protágoras, Pródico, Hípias e Górgias de Leontini, na Sicília.

É nesse contexto histórico, político e cultural que a observamos o início da contenda fundamental: Górgias a favor da retórica, Sócrates a favor da dialética e Platão a favor da filosofia.<sup>46</sup> O que se observa é que os anos de 427 a 387 a.C. foram decisivos para a discussão e apresentação dessas disciplinas, sendo que atualmente, com raras exceções, ainda vigora o que foi dito então. Foi nesse período que nasceu Platão, no mesmo ano da chegada de Górgias a Atenas, quando

<sup>43</sup> Peter V. Jones, *O mundo de Atenas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 225.

<sup>44</sup> Vale destacar que Aristóteles também demonstrou a importância da retórica escrevendo e debatendo sobre o tema;

<sup>45</sup> Os naturalistas que resumiam sua atuação à suas escolas e discípulos.

<sup>46</sup> Armando Plebe e Emanuele Pietro afirmam: “Não é fácil, à primeira vista, fixar linhas claras de demarcação entre retórica, dialética e filosofia, mesmo porque, mal as três disciplinas fizeram seu aparecimento explícito no pensamento ocidental – precisamente entre 427 e 387 a.C. –, logo se preocuparam mais em combater uma à outra do que definir sua identidade.” *Manual de Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 11.

o orador contava com cinqüenta anos de idade. Foi nesse período que Górgias<sup>47</sup> demonstra pela primeira vez seu modelo de oratória ateniense e Platão, mais moço, se opõe violentamente à retórica, demonstrando sua oposição em seu diálogo *Górgias*.<sup>48</sup> Contudo, fica claro e evidente que, apesar desta contenda, as três disciplinas têm um objetivo em comum: propor temas de caráter geral, sustentá-los através de uma tese e, por fim, discutir para demonstrar a sua validade.<sup>49</sup>

No diálogo *Fedro*, Sócrates nos dá em 265c um esboço da *téchne rhetorike*: “ [...] existem duas maneiras de proceder, ambas muito interessantes, desde que possamos compreender a técnica da passagem da condenação ao elogio. [...] a primeira consiste em abarcar de uma só vez, graças à visão de conjunto, as idéias disseminadas, a fim de que, pela definição de cada uma dessas idéias, as possamos resumir em uma só idéia geral do assunto que se tem em vista tratar; [...]” a segunda, “[...] Consiste em proceder na inversa, isto é, em dividir novamente a idéia geral nas idéias particulares suas constituintes, observando-as nas suas articulações naturais, evitando todavia, mutilar essas partes constituintes, tal como um mau cortador”.<sup>5051</sup>

Neste mesmo diálogo, em 267a, temos:

[...] Ele mesmo (Sócrates) disse que uma acusação, ou uma defesa, exige uma refutação. Também o magnífico Eveno de Paros inventou a ‘alusão’ e o ‘elogio indirecto’ e há quem diga que também se refere à ‘censura indirecta’, utilizando versos mnemotéticos! Que homem admirável, com efeito! E Tísias, e Górgias? Podemos olvidá-los, a eles que demonstraram que o provável deve ser mais respeitado do que o verdadeiro e que, por

<sup>47</sup> “[...] Foi ele o primeiro a dar ao aspecto retórico da cultura força e razão persuasivas, mediante a utilização de tropos, metáforas, alegorias, hipálages, catacreses, hipérbatos, anadiploses, apanalepses, apóstrofes e párisos. Por cada aluno cobrava cem minas [...]”, Górgias, *Testemunhos e Fragmentos*, tradução de Manuel Barbosa, p. 14.

<sup>48</sup> Convém lembrar que Nietzsche sustentou que este repúdio à retórica apresentada por Platão contra Górgias teve como força motriz a inveja.

<sup>49</sup> “Também é fácil constatar que, em dado momento daquele quarentênio, dialética e filosofia aliaram-se contra a retórica, considerada inimigo comum, ainda que esta aliança agressiva estivesse destinada a não durar muito, ou, pelo menos, a entrar em crise com a chegada de Aristóteles.” Plebe e Pietro, op. cit., p. 11.

<sup>50</sup> Platão, *Fedro*, Guimarães Editores.

<sup>51</sup> Trecho aliás, que traduz a própria dialética;

magia da palavra, as coisas aparentemente pequenas se tornam grandes e as grandes pequenas? Que fundem o arcaico no que é novidade e a novidade no arcaico? Que, para discorrer sobre um tema, inventaram o método do discurso conciso e do discurso infinitamente longo?[...] <sup>52/53</sup>

A polêmica levantada por Platão contra Górgias consolidou a convicção de que a essência da retórica é ser entendida como uma arte onde predomina a intenção de ter sucesso a qualquer preço, mesmo que através do imbróglio. Somando-se o fato de que a retórica teria um objetivo mais nobre: o de conseguir escolher, antes de tudo, os melhores temas para a discussão. Tal fato é corroborado por Górgias quando, respondendo a Sócrates.<sup>54</sup>

SÓC.: – Pois bem, Górgias, é tua vez. A oratória vem a ser uma das artes que tudo efetuam e operam por meio da palavra. Não é?

GÓR.: – Assim é.

SÓC.: – Dize: de que tratam estas? De qual dos seres existentes tratam as palavras empregadas pela oratória?

GÓR.: – Dos assuntos humanos mais importantes e nobres, Sócrates.”

Observamos aqui a primeira vez na história em que se descreve a tarefa da retórica: especificar temas conceituais de que valha a pena se ocupar o espírito – temos aqui a *heurística*, isto é, a arte de descobrir temas e conceitos.

Contudo, no *Górgias* de Platão a retórica é encarada como *stochastiké* – “que visa ao resultado”<sup>55</sup> e, sendo assim, não seria considerada uma *techné*. É neste prisma que Platão inicia esta contenda histórica: a retórica visa essencialmente ao resultado enquanto que a filosofia visa ao verdadeiro. O que Platão deixa para a

<sup>52</sup> Platão, *Fedro*, Guimarães Editores, 267a (grifo nosso).

<sup>53</sup> Para Coulter, essa passagem do *Fedro* “should probably be viewed either as a distortion or as the expression of a misunderstanding natural enough in view of the antagonism which Plato felt for this kind of rhetoric”, *The Apology of Socrates and Gorgia's Palamedes*, p. 285.

<sup>54</sup> Platão. *Górgias*, 451d, tradução de Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 57.

<sup>55</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 463a.

história é a premissa de que um pensamento pode efetivamente ser verdadeiro ainda que não possa ser manifestado de um modo eficaz. É quando observamos o filósofo divorciar a filosofia e a retórica, mais precisamente em seu diálogo *Górgias*, e essa visão platônica sobreviveu através da história, principalmente na história ocidental

E assim, cabe diferenciar a “demonstração” da “argumentação”. Como já foi ressaltado anteriormente, os Sofistas revelam uma tendência para a segunda enquanto Sócrates faz uma opção para a primeira.<sup>56</sup> A estrutura formal da demonstração é o silogismo (e de fato existe abrigo para esse tipo de raciocínio dentro do método dialético socrático); já a argumentação traduz a prova, o indício, o motivo que é capaz de captar a anuência do interlocutor através da persuasão.

Atenas então se apresenta neste ambiente de liberdade.

O próprio Sócrates ressalta no diálogo *Górgias*: “Atenas, lugar da Grécia onde se desfruta a maior liberdade de palavra [...]”;<sup>57</sup> também na *Apologia* de Platão: “...na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria...”<sup>58</sup> Aliada à retórica que, como foi dito, disseminava-se na praça pública, um outro lado desta moeda de liberdade também nos é apresentado por Platão. Os atenienses eram cidadãos orgulhosos em se doar à sua cidade, a tal ponto que havia a convicção de que seriam os próprios atenienses a personificação do Estado. Contudo, com a mudança cultural e econômica (tal como receber pelos serviços prestados ao estado por exemplo), houve uma mudança nesta relação

---

<sup>56</sup> embora este termo tenha surgido pela primeira vez na lógica aristotélica.

<sup>57</sup> Platão, *Górgias*, 461e, tradução de Jaime Bruna.

<sup>58</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 29d, tradução de Carlos A. Nunes.

indivíduo-Estado. Agora, ao invés dos indivíduos se doarem ao Estado, passou-se a exigir a doação inversa por parte de Atenas.<sup>59</sup>

Para satisfazer os anseios monetários de seus cidadãos, Atenas aumenta impostos, que passam a favorecer a minoria abastada; a política então passa a ter um cunho que até então era inédito: sua íntima ligação com o dinheiro. Daí, observamos a desilusão de Platão com essa nova forma do Estado<sup>60/61</sup>. Afirma

Colaiaco: *“Using Athens in the time of Sócrates as an example, Plato and Aristotle warned that democracy, whenever it degenerates into mere license, becomes destructive of freedom”*.<sup>62</sup>

Sócrates, então, é levado a julgamento numa Atenas em que o conceito de “liberdade” encontrava-se obscurecido e não voltaria a clarear jamais. Esta Atenas que julgou Sócrates tinha uma estrutura político e cultural com avanços extremos que perduram até hoje em nossa civilização ocidental. Contudo Platão nos deixa críticas que valem a pena ser estudadas: a questão da retórica opondo-se à verdade, visando o sucesso a qualquer preço; a cobiça dos homens públicos que começou a deteriorar o conceito puro que se fazia do Estado.

<sup>59</sup> Edith Hamilton, neste ponto, ressalta: “O que as pessoas queriam era um governo que lhes concedesse uma vida confortável e, embalados por isto como objetivo maior, idéias de liberdade, autoconfiança e serviço à comunidade foram obscurecidas a ponto de desaparecerem.” *O Eco Grego*. São Paulo: Landy Editora, 2001, p. 40.

<sup>60</sup> Edith Hamilton: “Platão desistiu de Atenas. ‘Uma alma elevada e nascida numa cidade vil’, ele escreveu, ciente de que ‘nenhum político é honesto, nem, tampouco, há qualquer paladino da justiça ao lado do qual se possa lutar’, e que não podia ser útil ao Estado, ‘retém sua paz e trilha seu caminho, satisfeita se puder manter-se não contaminada pelo mal e partir em paz, com radiantes esperanças’. Age acertadamente, diz Platão, ainda que seu bem seja inferior.” *O Eco Grego*. São Paulo: Landy Editora, 2001, pp. 40-41.

<sup>61</sup> Também pode ser constatada, pela boca de Sócrates, a crítica a Péricles, em *Górgias*, 516-d.

<sup>62</sup> *Socrates against Athens*, Routledge, p. 101.

Este breve quadro histórico, que apresenta um misto de apogeu e declínio desta cidade-Estado, pode ser resumido nas palavras de Mondolfo: “A parábola de ascensão e queda da grandeza imperial de Atenas, que criara corpo durante o século V, resulta assim, no começo do século IV (399), no processo e condenação de Sócrates”.<sup>63</sup> Assim, não há como dissociar o malfadado julgamento da sua ambiência histórica e cultural.

---

<sup>63</sup> Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972, p. 9.

## 2. SÓCRATES – O RETRATO DE SEUS CONTEMPORÂNEOS (O PROBLEMA DE SÓCRATES)

Sócrates não deixou nada escrito, tudo o que temos a seu respeito nos chegou através das fontes citadas a seguir. O filósofo foi levado a um tribunal e condenado por suas idéias deixando um legado filosófico que é seguido até os dias de hoje.<sup>64</sup> A imagem do filósofo que nos chega tem aspectos diferenciados. Assim, alguns tentam mostrá-lo como um herói, outros como um sábio e até como um excêntrico. O “problema de Sócrates” é fundamental e deve ser visto antes de estudarmos os diálogos. Deste modo, convém esclarecer que, até a Idade Média, o único Sócrates merecedor de considerações acadêmicas era o de Platão; fontes subsidiárias como Xenofonte e Aristófanes não eram lidas com a devida importância.

### 2.1. O Sócrates de Aristófanes

Aristófanes é a fonte mais antiga<sup>65/66</sup> sobre Sócrates com sua comédia *As Nuvens*, obra que não só satiriza o filósofo, como veremos adiante, como também ridiculariza seu ensinamento e a pretensa corrupção da juventude que exercia.

---

<sup>64</sup> Daí a razão de muitos autores compararem-no com Jesus devido à semelhança existente na vida e na morte de ambos.

<sup>65</sup> Kofman, sobre o papel de Aristófanes como fonte fidedigna atenta que: “[...] Aristophanes’ text is far from being a negligible source. For one thing, in relation to the other two sources, each of which is deficient in its own way, it offers a helpful contrast. It brings in a third viewpoint, an additional nuance that cannot fail to be enriching, given the absence of direct evidence. Because the nuances in *The Clouds* are primarily comic, moreover, the portrait of Socrates that has been characterized up to now by Xenophon’s prosaic quality and Plato’s tragic ideality stands to benefit.” *Socrates: Fictions of a Philosopher*, The Athlone Press, p. 186.

Platão introduz Aristófanes no *Banquete* como um representante da comédia. A comédia, que não tinha outra finalidade a não ser provocar o riso de seus espectadores, gozava de grande prestígio entre os gregos e, após receber apoio do Estado,<sup>67</sup> passou a competir com a tragédia. Aristófanes<sup>68</sup> tinha plena convicção de ser um lídimo representante dessa nova arte e não poupava suas sátiras e críticas.

No início de suas obras, Aristófanes direcionou suas críticas à política, com tal liberdade que beirava a insolência,<sup>69</sup> mais tarde dirigiu sua sátira a pessoas fora do círculo político. Possivelmente seus ataques mais belicosos foram direcionados a figuras da cultura. Em sua obra *As Nuvens* dirige sua crítica a uma figura contemporânea do mundo cultural de Atenas: Sócrates, o filósofo.<sup>70</sup> Nessa obra, Aristófanes demonstra seu descontentamento com a nova orientação do espírito reinante em Atenas. Desse modo, passa a descarregar no personagem Sócrates toda a aversão que nutria contra essa classe.<sup>71</sup> Nietzsche ressalta que “[...] Sócrates apareça em Aristófanes como o primeiro e o supremo *sofista*, como o espelho e o resumo de todas as aspirações sofisticas[...]” razão pela qual Aristófanes foi “[...] colocado como um devasso e mentiroso [...]”.<sup>72</sup> Contrária é a visão de Kerferd:

The very idea of including Socrates as a part of the sophistic movement is at best a paradox and to many absurd. Plato seeks to present Socrates as the arch-enemy of the sophists and all that they stood for. Down the

<sup>66</sup> Também vale ressaltar a discussão que existiu sobre a veracidade do Sócrates retratado nas *Nuvens*, nomeadamente entre Hegel e Kierkegaard. Esta discussão também é abordada por Kofman, *Sócrates: Fictions of a Philosopher*, The Athlone Press, p. 187.

<sup>67</sup> Nesse sentido: “A comédia só adquiriu real importância a partir do momento em que fez carreira política e o Estado considerou como dever de honra dos cidadãos ricos a manutenção das suas representações corais.” Werner Jaeger, *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 418.

<sup>68</sup> Aristófanes, 450-385 a.C.

<sup>69</sup> Stone ressalta que os artistas da *pólis* ateniense gozavam da mesma liberdade de que atualmente usufruem os jornalistas da era moderna. *The trial of Socrates*. Nova Iorque: Anchor Books, 1989, p. 86.

<sup>70</sup> “He was well known for his strikingly ugly face and for his eccentric austerity in dress habit; that was part of the reason why the comic dramatist Aristophanes (?c450-c385) found him useful as a typical sophist to be caricatured in *The Clouds* (produced in 423).” Terence Irwing, *A History of Western Philosophy Classical Thought*. London: Oxford University Press, 1989, p. 68.

<sup>71</sup> Sobre os poetas cômicos afirma Dover: “The comic poet and his choruses pose, like the orators, as true champions of the Athenian people against false champions, as honest patriots against self-seeking politicians.” *Popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994, p. 28.

<sup>72</sup> *O nascimento da tragédia*, Companhia das letras, p. 84.

centuries the gulf between Socrates and the sophists, it would seem, has become even wider and more unbridgeable, as Socrates has become a symbol and a rallying-cry. He has often been regarded as exceed in moral grandeur only by the founder of Christianity, and as embodying in his own life and personality whatever is highest and most valuable in the intellectual traditions of western civilization.<sup>73</sup>

Assim, como demonstra Jaeger: “Aristófanes amontoou sobre a ‘vítima’ todas as características da classe a que evidentemente pertencia: Sofistas, retóricos e filósofos da natureza...”<sup>74</sup>

Curioso o fato de que Jaeger<sup>75</sup> salienta o termo “vítima”; neste ponto, a palavra teria dois significados: num primeiro plano Sócrates teria sido “vítima” da sátira e da crítica de Aristófanes assim como tantos outros; num segundo aspecto o filósofo foi “vítima” num âmbito mais profundo pois, efetivamente, Sócrates, ao se defender em seu julgamento, procura refutar a idéia sobre si que imperava em Atenas. Deste modo, estas “primeiras acusações” das quais se defende, no fundo já estariam nutrindo o espírito de seus julgadores por ter sido satirizado anteriormente na peça de Aristófanes.<sup>76</sup>

Sócrates, em *As Nuvens*, é mostrado como um falso sábio e um corruptor da juventude. O enredo gira ao redor de um velho de nome Estrepsíades. Afundado em dívidas devido aos filhos que eram viciados em jogo, desesperado em manter a sua fortuna, matricula-se junto ao filósofo Sócrates com a finalidade precípua de que,

<sup>73</sup> Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, p. 55.

<sup>74</sup> Werner Jaeger, *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 428 (grifo nosso).

<sup>75</sup> Por sua vez, Guthrie, no que tange à reação de Sócrates, na *Apologia*, sobre a influência da peça de Aristófanes no espírito dos atenienses ressaltava: “...The *Clouds* is certainly not introduced in the *Apology* as an originating cause of the slander. Socrates says that he has been falsely accused by many people over many years, and that his hearers, the jury, have had it dinned into them since they were children or adolescents. He does not even know the name of the slanderers ‘unless one of them happens to be a poet.’” W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997, p. 55.

<sup>76</sup> O mesmo autor destaca: “Like all other sources of information on Socrates, it has aroused the most diverse opinions. In the eyes of some exhibits a ‘passionate hatred’ (Ritter); Aristophanes has heaped on Socrates’ head ‘everything he knew about the Sophists that was hateful and unreasonable (Zeller).” op. cit., p. 41.

aprendendo a utilizar a lógica, pudesse envolver seus credores. O que o velho descobre no primeiro dia de aula é Sócrates suspenso em uma cesta contemplando o Sol (preocupado com os fenômenos naturais) e, em seu discurso, alegando a divindade das nuvens. Ainda mais confuso, o velho envia seu filho Fidípedes para aprender junto ao “mestre”. O jovem, por sua vez, já responde afirmativamente aos ensinamentos de Sócrates e, de fato, vem a prová-lo batendo em seu pai e demonstrando através da lógica a razão de fazê-lo.

Indaga-se sobre até onde reside a veracidade na peça de Aristófanes. No que tange à figura de Sócrates, Aristófanes não explora com detalhes seu aspecto físico, que chegou até nós pela tradição, mas o deixa mais ou menos implícito quando retrata Sócrates derivando pelas ruas, com olhos que vão de um lado a outro e descalço. Tal descrição é corroborada por Platão e Xenofonte, que evidenciam sua pobreza espartana.<sup>77</sup> Aristófanes, no entanto, demonstra mais aspectos que, ligados a outras fontes, brilham como verdadeiros, tais como: Sócrates é apresentado utilizando seu método de perguntas e respostas e não por meio de longos discursos, conquistando a seu modo a atenção dos jovens.

## 2.2. O Sócrates de Xenofonte

Xenofonte revela-se a terceira fonte mais antiga de Sócrates. Ele teria nascido nos primeiros anos da Guerra do Peloponeso, dentro de uma família razoavelmente abastada para lhe proporcionar uma educação com os Sofistas;<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 23b.

<sup>78</sup> Curiosa, mas elucidativa é a comparação que Guthrie nos apresenta da classe social a que pertencia o discípulo: “Xenophon might be described as a gentleman in the old-fashioned sense of the term, implying as well as a certain not ignoble type of character a high level education and general culture. It is a plant that thrives best in an environment of wealth, especially inherited wealth, and there is a certain resemblance between Xenophon and the best among the aristocracy which occupied the great country houses of England in the eighteenth and nineteenth centuries – men whose hearts were not only in the management of their estates and the service of their country but also in the great libraries which some of them amassed with considerable discrimination and also used. He was soldier, sportsman, and lover of country life, methodical in his work, temperate in his habits, and religious with the religion of the plain and honest man.” *Socrates*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997, p. 14.

morreu em 354 a.C. Teria sido contemporâneo de Platão. Finley<sup>79</sup> salienta que, durante a sua juventude, três foram os interesses que lhe ocuparam o espírito, ocupações que o influenciaram ora como homem, ora como escritor: primeiramente seu amor por cavalos e assuntos militares; num segundo plano o seu interesse pela filosofia e, por fim, seu amor por Esparta.<sup>80</sup>

Seu legado dentro do campo filosófico revela-se num plano mais biográfico e menos especulativo. Quatro dos trabalhos apresentados por Xenofonte traduzem conversas de Sócrates, que ele conheceu enquanto jovem. Em sua obra *Anabasis*, Xenofonte nos fala da propriedade de Cilunte e de quando vai consultá-lo a respeito de sua decisão de se juntar a Ciro.<sup>81</sup> Sócrates o aconselhou a se consultar com o Oráculo de Delfos, o que, para ele, tornava-se delicado uma vez que Ciro era amigo dos Lacedemônios e, assim, inimigo de Atenas.

Xenofonte foi até o oráculo e, uma vez lá, não perguntou se deveria entrar na empreitada: talvez já tivesse seu espírito definido quanto ao caminho a ser trilhado. Indagou apenas a qual deus deveria realizar seu sacrifício para que obtivesse sucesso. Tal atitude não agradou a Sócrates, que discordava do modo como seu discípulo foi consultar o oráculo, mas, como obtivera uma resposta, Sócrates concordou com sua partida.

Xenofonte deixa o legado de que o mestre o censurara pela partida e sua obra deixa marcas desta discussão; aliás, caso houvesse mais discussão, ou as críticas de Sócrates viessem mais amargas, destaca-se da leitura de Xenofonte que

<sup>79</sup> M. I. Finley, *The Portable Greek Historians*. The Viking Portable Library, p. 381.

<sup>80</sup> Jaeger destaca que: “O gosto pelas variadas atividades de agricultor, juntamente com a recordação de Sócrates e a inclinação para tudo quanto fosse histórico e militar, é uma das principais características da personalidade de Xenofonte e também uma das facetas mais importantes da sua obra de escritor.” *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 1.216.

<sup>81</sup> “...in spite of a warning from Sócrates (*Anab.* 3.1.5), he joined the ill-fated expedition of Cyrus in Asia...”. W. K. C. Guthrie, *Sócrates*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997, p. 13.

este não hesitaria em torná-las públicas, uma vez que não deixa quaisquer sinais de vaidade em sua obra.

Nessa fase, encontramos um Xenofonte com menos de trinta anos. Sócrates morre antes de sua volta da Ásia. Alguns dos diálogos de Sócrates propagados por Xenofonte tratam de temas pelos quais o próprio discípulo revelou profundo interesse e a visão que tem deles é exatamente aquela que põe em evidência através das palavras de Ciro na *Ciropedia* (Xenofonte escreve tanto para caracterizar seu herói como também para caracterizar a si mesmo).

Contudo, desde o séc. XVIII d.C., tem sido costumeiro fazer-se uma exceção no que diz respeito à sua obra *Memorabilia*, composta por um Xenofonte no exílio procurando veementemente retratar um Sócrates que não era ímpio e que, longe de corromper a juventude, a guiou em boa fé através de suas conversas. Talvez o século XVIII tenha efetivamente preferido o Sócrates apresentado na *Memorabilia* ao Sócrates de Platão, uma vez que apresenta o ideal daquilo que o filósofo deve ser. Assim, não resta dúvida de que o Sócrates apresentado por Xenofonte se revela mais romantizado.<sup>82</sup>

Torna-se então difícil entender em que Xenofonte pode efetivamente contribuir para a formação de um conceito da figura de Sócrates. Sabe-se que seu efetivo convívio com o filósofo não foi corriqueiro.<sup>83</sup> Difícil é acreditar em sua capacidade de historiador, e sua obra *Ciropedia* demonstra uma forte tendência para o romance filosófico.

---

<sup>82</sup> Magalhães-Vilhena escreve: “ou Xenofonte dispunha de menos elementos de informação sobre Sócrates (o que é reconhecido por Robin, Taylor e Bumet) ou (o que pensamos poder afirmar com muito mais confiança ainda) Xenofonte não nos dá um retrato pormenorizado de Sócrates, pelo menos não tão pormenorizado como o fornecido por Platão (como conclui Robin numa hipótese mais justa) porque Xenofonte não possuía um verdadeiro temperamento de historiador.” *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 227.

<sup>83</sup> “Que as suas relações com o filósofo não foram das mais íntimas, parece que podemos deduzi-lo das suas palavras e do número, na verdade, tão reduzido de informações que obteve.” Idem, *ibidem*, p. 226.

Na *Apologia* de Xenofonte observa-se que o filósofo é descrito como o que comparecia aos templos, sacrificava aos deuses e ensinava aos jovens o respeito às leis de Atenas. Até certo ponto cai por terra a versão de que Sócrates foi acusado de impiedade, de introduzir novas divindades e corromper a juventude.<sup>84</sup> É de Xenofonte que temos o retrato de Sócrates discutindo na *ágora*. Aliás, tal fato é abonado por Magalhães-Vilhena quando destaca que Robin assevera ser o próprio Xenofonte mais sóbrio em pormenores da vida de Sócrates do que seu mais notório discípulo: Platão.

Ocorre que dificilmente encontraremos em Xenofonte a evidência de um Sócrates histórico. Contudo, embora de uma maneira mais simples, os escritos de Xenofonte retratam um Sócrates bastante semelhante ao Sócrates retratado por outros autores. Ao fazê-lo, elogia o filósofo no que tange ao constante aperfeiçoamento das virtudes humanas.

### 2.3. A *Apologia de Sócrates de Xenofonte*

Xenofonte começa sua obra por louvar a determinação de Sócrates, quando submetido a julgamento, focalizando a sua apologia e sua morte.

Sócrates repele a idéia (o que também é referido por Platão em sua *Apologia*) de fazer uma apologia sentimentalista, absolutamente diversa do que preconizaria Górgias, em seu conceito de discurso. Sócrates julga que a dedicação de sua vida, sua missão, seu projeto, são, por si, a melhor defesa – “...vivendo sem cometer a menor injustiça”.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Temos neste ponto uma grande dissintonia da *Apologia* de Platão.

<sup>85</sup> “Parce que de toute ma vie je n’ai commis aucun acte injuste [...]”. Xenofonte. *Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 102.

Realça que não teme a morte, porque a encara como o encerramento de uma vida exemplar e a velhice seria um transtorno para si. Pois a defesa apresentada perante a Assembléia foi efetivamente a melhor escolha para explicar sua vida e seu procedimento ético perante seus concidadãos.

Refuta a acusação elaborada por Mêletos, de quem não reconhecia as divindades, pois era comum ver Sócrates freqüentar festas solenes bem como altares públicos. Relata igualmente, como o fez Platão, o início de sua “missão”,<sup>86</sup> revelada no oráculo de Delfos.

Xenofonte não tem por finalidade examinar o contexto processual, mas deixa evidente que houve testemunhas de defesa bem como de acusação. Deixa igualmente claro o discurso dirigido aos seus acusadores bem como à defesa, e que Sócrates, mesmo após ter sido condenado permaneceu sereno, confortando mesmo aqueles que se desfaziam em lágrimas para acalentar o ânimo de seus julgadores.

Tanto o Sócrates de Platão como o Sócrates retratado por Xenofonte não diferem entre si de modo gritante, pois os dois autores o conheceram pessoalmente. Ocorre entretanto uma diferença de abordagem: Platão retratava Sócrates de um modo mais apaixonado, o que não descarta também a admiração explícita de Xenofonte: “...Após falar, retirou-se sem que nada lhe desmentisse a linguagem: olhos, atitude, andar conservavam a mesma serenidade”.<sup>87</sup>

Assim, ambos abordam pontos absolutamente importantes no mesmo teor, o que leva à certeza da fidelidade do retrato dos acontecimentos:

- a) A determinação de Sócrates, submetido a julgamento, nos pontos de sua defesa e na maneira como encara a morte;

---

<sup>86</sup> Cf. Platão, *Apologia*, 20-c.

<sup>87</sup> “Ayant ainsi parlé Socrate se retire, et la sérénité de son regard, de son attitude et de sa démarche était em parfait accord avec les propôs qu’il avait tenus”. Xenofonte. *Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 109.

- b) as acusações feitas contra Sócrates;
- c) sua defesa, sua recusa em defender-se de modo vulgar, acreditando na sua conduta de vida.

## 2.4. O Sócrates de Platão

Platão revela-se a segunda fonte mais antiga de Sócrates<sup>88</sup> e é também quem oferece o seu mais fiel retrato. Platão<sup>89</sup> teria, segundo reza a tradição, conhecido seu mestre em 408 a.C., quando contava com vinte anos e Sócrates sessenta. Platão foi testemunha de diversos episódios protagonizados pelo mestre (entre os quais seu julgamento), pois conviveram durante uma década. É sem dúvida o Sócrates platônico que nos remete com maior fidelidade ao Sócrates verdadeiro,<sup>90</sup> levando-se em conta a multiplicidade de imagens atribuídas ao filósofo: sábio, charlatão, moralista, corruptor de jovens ou introdutor de novas divindades.

É interessante notar que o Sócrates platônico sofre uma transformação, há um círculo de identidade no interior da obra platônica, cujos diálogos mais antigos seriam fontes mais seguras para compreender o Sócrates histórico, e nos últimos há maior presença do pensamento do pupilo. Quanto a este eventual “círculo de identidade”, Gasparotti observa: “*De modo que ‘Sócrates’ no es,*

---

<sup>88</sup> Magalhães-Vilhena atenta que “...salvo, talvez, na *Apologia* e nalguns outros passos (o mais significativo dos quais é, sem dúvida, o discurso de Alcebiades), Platão nunca pretendeu passar aos olhos dos que o liam, por historiador de Sócrates. É pois evidente que não se pode tomar a liberdade de invocar qualquer dos seus textos como permitimo-nos considerar como fidedigno tudo o que ele faz dizer a Sócrates. Os méritos de Platão reduzir-se-iam a muito pouco se ele tivesse limitado a dar das doutrinas de Sócrates uma narração simplesmente correta e hábil. O leitor avisado compreende sem dificuldade que Platão quer nitidamente fazer aceitar a filosofia das suas obras como sua, e não como a de Sócrates; e também não se pode ter qualquer dúvida de que só um pensamento original podia ser expresso com um colorido tão belo e com tal vigor. Se este pensamento não tivesse sido propriamente o de Platão, mas sim o de Sócrates, os Diálogos, reduzidos ao nível de uma simples narração, teriam forçosamente um interesse muito menor, e, como as Conversações memoráveis, seriam menos ricos e mais insípidos.” *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 157.

<sup>89</sup> Platão, 428-347 a.C.

<sup>90</sup> Cabe destacar que dos vinte e nove diálogos de Platão considerados autênticos, Sócrates aparece em vinte e sete, e quase sempre é o protagonista principal.

*irremediavelmente, sino Platón. Sin embargo, al mismo tiempo, Sócrates es el Otro de 'Platón' o, si queremos, Sócrates es Platón en cuanto Distinto de si mismo, pero no en el sentido de que esté situado fuera o más allá de Platón, sino por ser precisamente el ser otro de Platón.*»<sup>91</sup>

O que se depreende da leitura da *Apologia* de Xenofonte bem como da *Apologia* de Platão é que ambos retratam Sócrates de modo fiel ao que eles viram, entretanto a visão de ambos é bastante divergente. Assim, para distinguir as duas visões de Sócrates e talvez o resquício de ficção que tenha permanecido, recorre-se a princípios gerais que as fontes atestam de maneira uníssona. Procuram os helenistas, como salienta Magalhães-Vilhena, traços comuns ressaltados por Aristóteles. Só mediante um exame minucioso do testemunho de Aristóteles poderia ser diferenciado o Sócrates histórico do verdadeiro.<sup>92</sup>

Cabe salientar então que Aristóteles se revela na quarta fonte de Sócrates. Contudo, o filósofo fala de Sócrates apenas ocasionalmente até porque não foi seu contemporâneo, faltando-lhe algo que é fundamental: o contato direto com o filósofo. Helenistas asseveram que Aristóteles, ao se referir a Sócrates, valeu-se de testemunhos indiretos,<sup>93</sup> interpretando Sócrates à luz de sua própria filosofia e, sendo um crítico de Platão, cria um Sócrates antiplatônico.

<sup>91</sup> Romano Gasparotti, *Sócrates y Platón*. Madri: Akal Ediciones, 1996, p. 16.

<sup>92</sup> Magalhães-Vilhena: "Das investigações de Jöel e de Gomperz resultaram duas conclusões que foram da maior importância para o conhecimento do Sócrates histórico: o testemunho de Aristóteles tem um valor independente, e até um valor privilegiado. Assim sendo, o meio de distinguir a 'ficção' de Xenofonte da 'ficção' platônica, parecia muito naturalmente indicado: o testemunho aristotélico, eis o que nos permite discernir o que é histórico em Xenofonte e em Platão, qual foi a contribuição particular de Xenofonte ou de Platão no Sócrates, ou nos Sócrates que chegaram até nós. Assim pois, teremos o verdadeiro Sócrates, o Sócrates histórico, onde Aristóteles confirmará quer Platão e Xenofonte, quer Platão ou Xenofonte. As duas conclusões anteriores de Joel e de Gomperz uma vez aceites, isto decorreria daí facilmente. Seria ainda preciso saber se o testemunho de Aristóteles tem, no fim de contas, um valor independente e se se pode, na verdade, reconhecer-lhe um valor privilegiado." *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 257-258.

<sup>93</sup> Xenofonte, como foi visto anteriormente, também se valeu de testemunhos indiretos.

Assim, como Sócrates nada escreveu, para conhecer seu pensamento o testemunho de seus contemporâneos (revelados nas três fontes anteriores) é de suma importância.<sup>94</sup>

### Capítulo 3. SÓCRATES E ATENAS

Sócrates nasceu em Atenas no ano de 470 a.C. num distrito denominado Alopécia. Era filho de Sofronisco, trabalhador de pedras e de Fainarete, parteira. Nasceu pobre e assim permaneceu o resto de sua vida, mas desde muito jovem teve a oportunidade de se relacionar com as mais notáveis inteligências de sua época como pintores, músicos e pensadores.<sup>95</sup> Foi casado com Xantipa<sup>96</sup> e teve três filhos: Lamprocles, Menexeno e Sofronisco. Foi ativo como soldado nas três campanhas da Guerra do Peloponeso.<sup>97</sup> Neste passo, vale ressaltar que, à época, fora aprovada em Atenas a poligamia em virtude da diminuição demográfica e, com a finalidade de reequilibrar o decréscimo populacional, Sócrates, aderindo ao decreto, casa-se também com Mirto.

Sócrates demonstra-se mais uma vez ativo na vida da *pólis* em 406 a.C., quando, sorteado, presidiu a Assembléia no julgamento de seis generais, a respeito de seus atos na batalha de Arginos, e também em 404 a.C., quando foi convocado pelo Governo dos Trinta Tiranos para julgar um proscrito que se achava em Salamina.

<sup>94</sup> Mesmo quando radicalmente opostos, como Aristófanes e Xenofonte, existem pontos de convergência: o método socrático, por exemplo.

<sup>95</sup> Guthrie escreve: "...he came from a humble background, as the son of a skilled artisan, and in his younger days was characterized by a rugged honesty, an acceptance of poverty, and a close connection with the democratic movement, coupled with a devotion to natural science and a materialistic and skeptical outlook." *Sócrates*. Cambridge University Press, p. 94.

<sup>96</sup> "Xantipa" traz o significado de "égua amarela".

Contudo, fato marcante na vida de Sócrates é que este não perseguiu a vida pública, as glórias da praça pública como Péricles ou até mesmo Alcebiades. Ao contrário: dedicou-se apenas à filosofia, negando-se a ocupar o lugar de um Sofista. Da leitura de Platão e de Xenofonte<sup>98</sup> sobressai um cidadão exemplar, exercendo com plena idoneidade seus deveres políticos, embora, sublinhe-se, se opondo às leis que regiam a cidade.

As diferenças entre o pensamento e conduta de Sócrates diante dos demais cidadãos atenienses assenta-se fundamentalmente em três pontos basilares:

O primeiro deve-se a uma das participações do filósofo na esfera política de Atenas. Sócrates recusou-se a cumprir ordens; no caso em questão, eram julgados os seis generais, a lei exigia que estes fossem julgados e condenados individualmente, contudo os cidadãos queriam que o julgamento fosse coletivo. Sócrates, com base na lei, votou contra e, posteriormente à condenação dos generais, foi acusado de traição e absolvido, reconhecendo-se que a Assembléia errara e não ele.

O segundo deve-se necessariamente ao fato de que Sócrates questionava a *pólis*, seus conceitos fundamentais, sua estrutura e suas leis. Viveu quase toda a sua vida durante o século IV a.C., no apogeu de Atenas, o “Século de Ouro” no dizer dos historiadores.

---

<sup>97</sup> Fato marcante, pois foram as únicas vezes em que teria deixado Atenas.

<sup>98</sup> Vale destacar que as demais fontes ora o criticam, como é o caso de Aristófanes, n' *As Nuvens*, ora nada concluem a respeito, tal como pode ser observado em Aristóteles.

...A democracia ateniense estava, dessa maneira, no centro de todas as grandes realizações do período. O poder era exercido por conselhos e magistrados eleitos diretamente ou através de sorteio. O poder mais alto sempre permanecia sendo a assembléia popular reunida em praça pública, o poder direto que surgia das votações realizadas com o erguer das mãos. Talvez, realmente, jamais tenha havido outra forma estatal em que o poder esteve mais diretamente encarnado pelos próprios cidadãos e, não por acaso, através de toda a história ocidental, a democracia ateniense continuou sendo, nas diversas correntes contraditórias da reflexão política, um sonho que sempre retorna, ora como ideal, ora como um pesadelo ou fantasma...<sup>99</sup>

Atenas não deixaria de ser contraditória, prova disso é que esta sociedade deu impulso ao aproveitamento da mão-de-obra dos escravos. Entre os próprios cidadãos havia diferenças sociais, tanto no âmbito econômico, em que trabalhadores tinham que se sacrificar para garantir sua subsistência, como no campo social, em que as mulheres eram oprimidas.

Justifica-se então o descontentamento de Sócrates com a sociedade ateniense:

...Neste sentido, Sócrates, como seus discípulos, observando essas contradições da democracia ateniense, sempre foram os seus críticos. Sempre combateram os manipuladores da democracia, sempre denunciaram a retórica enquanto uma pseudociência e aos sofistas como falsos mestres. Sempre criticaram os projetos imperialistas do Estado ateniense. Jamais aceitariam a ideologia dominante que pensava os não-gregos como 'bárbaros' e assim, como 'escravos por natureza'. Observando quão ilusória e formal era a liberdade ateniense, Sócrates e seus discípulos jamais idealizaram esta democracia, jamais a ergueram como a melhor forma de todos os governos e, através de sua negatividade, projetaram a teoria de uma nova *polis*, uma cidade com outra estrutura de propriedade, de família e produção. Provavelmente essa teoria foi a verdadeira razão da condenação de Sócrates. Após a sua morte, a maioria de seus seguidores emigrou para Mégara e inclusive Platão permaneceu cerca de doze anos afastado de Atenas...<sup>100</sup>

<sup>99</sup> BENOIT, Hector. *Sócrates, o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Editora Moderna, pp. 19-20.

<sup>100</sup> Cf. Benoit, op. cit., p. 22.

A terceira divergência entre o filósofo e seus contemporâneos, subdivide-se em duas questões: a primeira é a questão da virtude (*aretê*); e a segunda, a do conhecimento. Convém lembrar que os Sofistas pregavam precisamente ensinar a virtude e o conhecimento. Provando-se verdadeira a objeção de Sócrates, a conclusão que se impõe forçosamente é que aqueles seriam “impostores”, falsos mestres, na medida em que propagavam ensinar precisamente aquilo que não se ensina.

Como já visto, a participação ativa na vida da *pólis* requeria, na época, grande habilidade, pois não existiam advogados; o cidadão, constantemente em debate, tinha de defender a si próprio, bem como inculcar as suas idéias uma vez apresentadas à apreciação de seus pares. Daí, os Sofistas descobrirem este “nicho” mercadológico...

Nesta ordem, Sócrates questionava o posicionamento dos Sofistas, o que acarretava, de certo modo, o descrédito destes falsos mestres bem como uma possível queda em suas respectivas “prestações de serviços”, nomeadamente o preparo dos jovens para a vida política. O Sofista era um professor que alegava ensinar política, sabedoria e virtude; seria alguém com extrema capacidade de transmitir conhecimentos. Alguém que questionava a verdade pois, para ele, a verdade não existia. Sócrates, por seu turno, não se apresentou na *ágora* como professor; ao contrário dos Sofistas, que se estendiam em grandes monólogos, não discursava, apenas perguntava; indagava e não respondia. Exigia de si mesmo o conhecimento de si, exigia também dos outros que efetivamente conhecessem a si mesmos (esta é a razão por que a primeira tarefa do discurso socrático é fazer com que cada um descubra sozinho que aquilo que julgava saber seriam apenas conceitos rudimentares sobre algo). À filosofia Sócrates oferece o método.

Assim, o método socrático é composto de duas partes:

Na primeira, denominada de *protréptico* (ou exortação), observa-se que Sócrates convida seu interlocutor a filosofar, a encontrar a verdade; num segundo momento, denominado de *élenkhos* (ou indagação), o filósofo, através de perguntas e respostas juntamente com seu interlocutor, busca a definição do assunto que se propuseram a discutir (cabe evidenciar que o *élenkhos* é subdividido em duas partes: na primeira Sócrates, uma vez feita a pergunta, comenta e refuta as várias respostas que a ela são dadas – chama-se *eiróneia* –; então, Sócrates, ainda mediante perguntas, sugere caminhos a seu interlocutor até que se chegue à definição procurada – chama-se *maiêutica* – ou a arte de realizar um parto). Do método socrático resulta a *epistéme* (ou a ciência).

Ainda, no que tange ao conhecimento, sabemos que, após as revelações délficas, Sócrates pregava nada saber. Lembramos que tal episódio deve-se ao fato de que Querofonte, amigo de Sócrates, tendo ido ao oráculo de Delfos, ousou perguntar ao deus se havia efetivamente alguém mais sábio do que Sócrates. Apolo, através da sacerdotisa, responde que Sócrates seria o mais sábio entre os homens. Assim, espantado, Sócrates procura os homens que julgava sábios para constatar o fato, daí sua “sabatina” que se operou perante poetas, políticos, oradores para constatar o que efetivamente constituía o saber. Sócrates então descobre que estes nada sabiam...

Verdade é que Xenofonte e Platão não são uníssonos na versão dos fatos, embora ambos estejam convencidos de que Sócrates efetivamente era o mais sábio entre os homens. Aqui, talvez, o ponto em que os seus adversários mais se ressentiam: pois o filósofo deixava patente que estes nada sabiam, lembrando sempre que ele nada sabia... Tal atitude perturbaria a “ vaidade ” de seus opositores na medida em que estes chegavam à conclusão inevitável – após serem sabatinados por Sócrates – de que sabiam ainda menos do que este que, por seu turno, nada

sabia... Tal como destaca Chauí: “Compreende, então, o que o *daímon* lhe diz: ‘Agora já sabes por que és o mais sábio de todos os homens’.”<sup>101</sup>

Convém deixar claro que Sócrates não foi levado para o Tribunal apenas por “ridicularizar” seus conterrâneos, uma vez que este tipo de atitude era freqüente na democracia ateniense,<sup>102</sup> e o próprio filósofo fora vítima deste tipo de atitude.<sup>103</sup>

O terceiro ponto de divergência existente entre Sócrates e seus conterrâneos, já mencionado, é demonstrado pelo fato de que Sócrates pregava uma certa distância da vida política da *pólis*. Na *Apologia* de Platão vemos a justificativa dessa ausência por ser, segundo o filósofo, necessária ao aperfeiçoamento da alma. Contudo, como vimos anteriormente, a participação ativa nas decisões da *pólis* era de suma importância para seus conterrâneos e este “afastamento” nunca foi encarado com bons olhos.

Tal fato torna-se irrefutável uma vez que observamos Sócrates, em sua defesa, procurando com veemência demonstrar aos jurados sua efetiva participação política em dois momentos: uma pondo sua vida em risco defendendo os comandantes que ordenaram o recuo de tropas sem o enterro dos mortos na batalha de Arginos,<sup>104</sup> como já foi abordado anteriormente, e outra, contra a ditadura dos “Trinta Tiranos”.<sup>105</sup>

Ora, aqui, além de demonstrar a importância de suas intervenções na vida de Atenas para se defender, ainda utiliza um outro recurso: admoesta seus jurados dizendo que nem sempre a razão coletiva traduz a verdade. Por vezes, a razão

<sup>101</sup> Marilena Chauí, *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 187.

<sup>102</sup> I. F. Stone, *The Trial of Socrates*. Nova Iorque: Anchor Books, 1989, p. 86, observa que os poetas da *pólis* ateniense gozavam da mesma liberdade dos jornalistas da era moderna, o que revela que o filósofo teria uma “margem” ampla para ridicularizar, através de seus debates, seus oponentes.

<sup>103</sup> Aristófanes. *As Nuvens*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

<sup>104</sup> Destaca-se que esta era uma infração grave para os atenienses, com fundamentos religiosos marcantes para a época, pois acreditavam que, sem o efetivo enterro, a “alma” do morto ficaria vagando pelo mundo sem cruzar o rio Hades.

<sup>105</sup> Platão. *Apologia de Sócrates*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, (32a, 32b e 32c).

particular pode entrar em conflito com este sentimento coletivo, e aquela pode ser, como efetivamente foi no caso de Sócrates, rechaçada e sobreposta pela maioria.

Aliás, Kofman pondera: “[...] *His destiny is tragic in that it represents and enacts the tragedy of Athens, the tragedy of Greece. Socrates’ life, his death and his philosophy embody two principles that surpass him; their conflict and collision determine not only his personal destiny but also that of Greece, and of Mind.*”<sup>106</sup>

Este argumento é abonado por Brickhouse, que destaca:

*...The two cases he offers as proofs serve well in showing that an uncompromising commitment to the good can be terribly dangerous when it is pursued in opposition to political authority. But his two ‘great proofs’ also demonstrate a point to which political partisans are too often blind: where two bitterly opposed factions exist, it does not follow that the critic of one is the friend of the other. Socrates makes no secret on holding a number of views opposed to democratic ideology; but he also reminds his jurors, by recalling his actions at the trial of the Arginousai generals, that the majority is not always right, and that in retrospect even the majority can regret decisions they make in the heat of emotion.*<sup>107</sup>

Ao considerarmos mesmo que brevemente a quantidade de males que uma pessoa pode sofrer, podemos observar que alguém pode efetivamente ser torturado, privado de sua liberdade ou até de seus bens de modo injusto. O que Sócrates e seu julgamento nos deixam como legado é que aquele que causa a injustiça traz maior peso sobre si mesmo, mais ainda do que àqueles que a injustiça atingiu.

<sup>106</sup> *Sócrates: Fictions of a Philosopher*, The Athlone Press, p. 57.

<sup>107</sup> Thomas Brickhouse e Nicholas, D. Smith, *Socrates on Trial*, New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 193 (grifo nosso).

## Capítulo 4. VIRTUDE E MORAL

O conceito de *areté*, desde seu início, esteve ligado à educação e principalmente à educação aristocrática (dos *áristoi*, os melhores). A educação aristocrática tinha a finalidade de formar o guerreiro, o *kálos kagathós*, o belo e o bom. Aquele que poderia alcançar êxitos ou a boa morte no campo de batalha. A educação consistia em ginásios para aprimorar o corpo. Entretanto observa-se Atenas rumando para outro destino. Parry salienta a maneira que Platão aborda a questão da virtude nos primeiros diálogos do seguinte modo: “*One of the most intriguing themes in the early dialogues is that of craft (téchne). Plato easily uses craft as a way of explicating several kinds of endeavor, especially virtue*”.<sup>108</sup>

Na medida em que os valores de Atenas começam a se transformar, juntamente com o ideal político, a questão central passa a ser como alcançar a virtude. Comum é a idéia de que os Sofistas aclamaram ensinar a virtude, a *areté* (501c).<sup>109</sup> Esta palavra consistia no ponto central da doutrina moral grega e tem sido comumente traduzida por “virtude” ou “bondade”. Na sua essência, a palavra tinha o sentido da “propriedade em ser masculino”, tal como a palavra *virtus* do Latim. Deste modo, está relacionada ao comportamento exterior e especialmente relacionada às conquistas do indivíduo dentro do campo de batalha ou na praça pública. O que se observa, contudo, é que os Sofistas não conseguiram alcançar o objetivo a que se propuseram, pois as técnicas de educação que puseram em prática e deixaram como legado a seus discípulos, rapidamente degeneraram.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> R. Parry, *Plato's Craft of Justice*, p. 11 (grifo nosso).

<sup>109</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

<sup>110</sup> Segundo Reale, tal fato ocorreu porque os sofistas não conseguiram determinar a verdadeira natureza do homem. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999, vol. 1, p. 266.

Várias são as passagens do *Górgias* onde depreendemos que a virtude revela-se num comportamento.<sup>111</sup> Sócrates, por seu turno, nos deixa a lição de que a virtude é o bem mais precioso na vida: sempre que escolhemos entre alternativas exclusivas ou exaustivas, estamos escolhendo entre a virtude e o vício, o justo e o injusto. Sua concepção de virtude se distingue em absoluto daquela evidenciada por Protágoras, retratada em outro diálogo de Platão.

A questão da virtude então é focalizada neste diálogo, em que Górgias planta uma semente que é cultivada pelos interlocutores seguintes, até que Sócrates demonstra o vazio que é inerente à retórica e como a virtude se relaciona com a questão da *areté*. A retórica cultivada, no fundo, traduz o cultivo da dominação do homem pelo mais hábil, que o faz sucumbir à sua vontade, e tal valoração é considerada distorcida aos olhos de Sócrates. Vlastos salienta que “*In the Gorgias, no less than in dialogues which precede it, Socrates propounds with great assurance radically new moral doctrine, yet professes not to know if that doctrine is true [...] Socrates in Crito: in his root-and-branch rejection of the lex talionis Socrates moves there against traditional morality as defiantly as in anything he says in the Gorgias*”.<sup>112</sup>

Sócrates, diferentemente dos Sofistas, preocupa-se com a ética. Ensinou seus discípulos a pensar por si próprios, o que num certo ponto implica, como efetivamente aconteceu com o próprio Sócrates, se distanciarem do consenso geral. Somente assim poderemos agir genuinamente dentro do campo da moral e, naturalmente, ajudar os demais a convergir na mesma direção.

<sup>111</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, pp. 503c-d; 507b-c; 513e; 515c-e; 517b-c.

<sup>112</sup> G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, p. 33.

Então, a virtude para Sócrates seria o componente básico da felicidade. Acima de tudo, é ser correto e comportar-se corretamente.<sup>113</sup> Este “comportar-se corretamente” observamos claramente em *Críton*. Nesse diálogo Sócrates abarca muito mais a ação, a *práxis*, do que a filosofia.<sup>114</sup>

As passagens deixam patente o fato de que Sócrates, ao se referir a “ações virtuosas”, quer com isso dizer das ações que são sancionadas pela tradição moral e pelas leis vigentes dentro da comunidade.<sup>115</sup> Cultivar a virtude, a *areté*, implica melhorar a alma, alcançar o fim próprio do homem interior. Para Sócrates, a virtude revela-se na ciência ou no conhecimento, e o vício, por seu turno, reside na privação do conhecimento.<sup>116</sup>

Deste modo, Sócrates vem revolucionar a tábua de valores que até então também havia sido mexida pelos Sofistas. A alma passa a um primeiro plano desta nova tábua, em relação ao corpo ou a valores físicos exteriores, deslocando a primazia dos valores para a ciência e valores interiores. O valor máximo a ser almejado pelo homem é o conhecimento, pois é este que faz a alma ser do modo como efetivamente deve ser e, deste modo, realiza o homem, cuja essência reside na alma. Então, para Sócrates, o estado psicológico de moralidade, a vontade interior de praticar o bem é um pré-requisito para o ato genuinamente moral. Podemos observar no *Górgias* de Platão que tal vontade interior tem pouco valor se não for traduzido para a ação, para a *práxis*.<sup>117</sup>

<sup>113</sup> Réplica a Pólo. Cf. Platão, op. cit., 470e.

<sup>114</sup> Platão, *Críton*, 46a, Les Belles Lettres;

<sup>115</sup> No diálogo *Górgias*, Sócrates deixa claro que as idéias de Cálicles e Górgias sobre o tema são deterioradas.

<sup>116</sup> Reale salienta que “...se o homem distingue-se pela sua alma, e se a alma é o seu consciente e inteligente, então a *areté*, ou seja, aquilo que atualiza plenamente essa consciência e inteligência, não pode ser senão a ciência e o conhecimento.” Op. cit., p. 267.

<sup>117</sup> Esta interpretação pode ser constatada em Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 512a-b.

Assim, comportar-se de maneira virtuosa implica agir virtuosamente com o próximo; no *Górgias* fica claro que o conceito do comportamento virtuoso encontra-se ligado a ser bom para o próximo.<sup>118</sup>

Como podemos observar, até mesmo dentro de seu julgamento, este tema foi debatido: “SÓC: Estimo-vos, Atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual...”<sup>119</sup>

Sócrates ainda destaca que a moral interior e o comportamento moral são inseparáveis, pois uma pessoa virtuosa será reta com seus semelhantes.<sup>120</sup> Neste sentido, vale analisar a passagem da *Apologia* de Platão em que o filósofo deixa claro que não poderia fazer mal a seus concidadãos, pois isso implicaria ter que conviver com pessoas piores que, conseqüentemente, acabariam por lhe fazer mal.<sup>121</sup>

Então, como vimos, a virtude para Sócrates seria o componente básico da felicidade. Fundamental em seu pensamento é ser correto e comportar-se corretamente.<sup>122</sup> Este “comportar-se corretamente” é demonstrado exaustivamente

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*, 503d-e, 515c-e, 517b-c.

<sup>119</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 29d, tradução de Carlos Alberto Nunes (grifonosso).

<sup>120</sup> Idem, *ibidem*, 516c.

<sup>121</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 25c.

<sup>122</sup> Réplica a Pólo. Cf. Platão, *op. cit.*, 470e.

no diálogo *Críton*. Ponto principal neste diálogo é que observamos Sócrates enfatizando muito mais a ação, a *práxis*, do que a filosofia<sup>123</sup>

Diante do exposto, dois princípios socráticos surgem para revolucionar o mundo grego: o primeiro é que a virtude revela-se numa ciência; o segundo reside no fato de que ninguém peca voluntariamente. O trecho que segue é de Reale, ao discorrer sobre essas premissas, citando Taylor:

A ‘fraqueza moral’, o fato de os homens fazerem o que eles mesmos confessam ser mal, e de o fazerem sem a tanto ser constrangidos, é uma das experiências mais comuns, e não devemos crer que Sócrates pretenda negá-la. [...] O homem, muito amiúde, faz o mal *malgrado* o fato de ser mal; ninguém jamais faz o mal *porque* vê que é mal, da mesma maneira em que se pode fazer o bem simplesmente porque se vê que é bem. Um homem deve induzir-se, por um momentâneo sofisma, a considerar o mal como bem antes de decidir a fazê-lo. Como está escrito no *Górgias*, há um desejo fundamental que não se deixa desenraizar em todos nós: o desejo do *bem* e da *felicidade*. É possível, para todos os outros objetos, preferir a aparência à realidade, a semelhança externa, por exemplo, do poder ou da riqueza, à própria coisa, mas ninguém pode desejar a aparência do bem ou da felicidade mais que a sua realidade; este é o único caso em que a sombra não pode ser mais estimada que a substância. Dizer que o vício é involuntário significa que ele não traz nunca, a quem é mau, o objeto ao qual seu coração, saiba ele ou não, como o coração de qualquer outra pessoa, realmente aspira [...]. Portanto, se o homem conhecesse realmente como verdade líquida e certa, da qual não possa duvidar, assim como não pode duvidar da própria existência, que os assim chamados ‘bens’ do corpo e as ‘posses’ nada são em comparação com os bens da alma, e se soubesse o que é o bem da alma, nada jamais o tentaria a fazer o mal. Fazer o mal repousa sempre sobre uma falsa avaliação do que são os bens. O homem faz o mal porque espera, erroneamente, tirar dele o bem, obter a riqueza, o poder, o gozo, e não leva em conta o fato de que a culpa contraída pela alma supera incomparavelmente essas pretensas aquisições.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Platão, *Críton*, 46a, *Les Belles Lettres*;

<sup>124</sup> G. Reale, *História da filosofia antiga*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999, vol. 1, p. 273.

## Capítulo 5. OS SOFISTAS E GÓRGIAS

Como já referido, durante o século V a.C. em Atenas as condições política, cultural, econômica e filosófica favoreceram o crescimento de um grupo de professores profissionais<sup>125</sup> que a história retrata como Sofistas. Antes dos Sofistas, os educadores da Grécia eram os poetas. Vale lembrar que os Sofistas não se constituíram num movimento unificado e organizado de professores de democracia e de retórica.<sup>126</sup> O próprio nome “sofista” designa sábio e, com forte influência da tradição, esse nome tomou um sentido negativo, como sinônimo de possuidor de um falso saber, daquele que seduz, engana, utilizando para tanto o paralogismo. No século V a.C., Platão demonstra que havia um grande preconceito em relação à designação “sofista”.<sup>127/128</sup>

Sobre o tema também salientou Romeyer-Dherbey que “*Comme il y a des poètes maudits, il y eût de penseurs maudits, et ce furent les Sophistes*”<sup>129</sup>. Já na época de Aristóteles este conceito se solidifica na medida em que eram já considerados como aqueles que argumentam falsamente simplesmente para se

<sup>125</sup> Assim como os sofistas mais antigos, também viajavam de cidade em cidade e eram sempre recompensados com aplausos e ovações, inclusive de personalidades de Estado. Imperadores romanos, Herodes, Atíquo e Aristides, por exemplo, pertenceram a esta nova gama de sofistas que floresceu e perdurou durante o século II a.C.

<sup>126</sup> Romeyer-Dherbey define estes professores: “[...] les Sophistes furent des professionnels du savoir; les premiers ils firent de la science et de son enseignement leur métier et leur moyen de subsistance; em ce sens, ils inaugurèrent le statut social de l’intellectuel moderne. Ils semblent s’être intéressés à toutes les branches du savoir, de la grammaire aux mathématiques, mais ces ‘philomathes’ ne cherchaient pas la transmission d’un savoir théorique: ils visaient la formation politique de citoyens choisis”, *Les Sophistes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, p. 5.

<sup>127</sup> Romeyer-Dherbey, quanto ao termo e sua influência, talvez preconceituosa pela tradição herdada de Platão destaca que: “Não só o próprio nome ‘sofista’ foi desacreditado, mas ainda demasiadas vezes se expuseram teses mestras dos Sofistas apenas de acordo com a refutação operada pelo platonismo; deste modo, a imagem da sofística apareceu-nos através de uma distorção, em que os Sofistas figuram como os eternos vencidos de antemão, que, se existem, é por terem errado.” Gilben Romeyer-Dherbey. *Os Sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 9.

<sup>128</sup> Guthrie atenta para o fato de que existem “defensores modernos” que ressaltam a injustiça histórica com que foram tratados os sofistas. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, pp. 11-13.

<sup>129</sup> *Les Sophistes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, p. 3.

saírem vitoriosos<sup>130</sup> ou se define o Sofista – como o fez seu mestre Platão – como aquele que apanha as aparências e não a realidade.

Com a eloquência grega novamente viva no século II a.C., a designação de “sofista” leva um novo significado. Na época, o nome era dado a oradores que se apresentavam publicamente com grande pompa, declamando orações previamente preparadas ou improvisadas no ato.<sup>131</sup>

Contudo, voltando ao começo deste movimento, a demanda por uma nova educação em Atenas revelava-se numa busca por um saber até certo modo enciclopédico e até genuíno, mas com a finalidade precípua de se obter êxito na *ágora*, o êxito político. Assim, convém destacar mais uma vez que a carreira mais cobiçada e promissora em Atenas antiga era a carreira pública, daí a demanda para que os Sofistas ensinassem a retórica. A finalidade do ensinamento que proporcionavam aos jovens era a persuasão das multidões, para que estas fossem conduzidas, que sucumbissem à vontade do orador. A busca pela verdade não era a prioridade. Os Sofistas dispunham de uma quantidade de argumentos para poderem conduzir qualquer debate a seu favor. Aliás, gabavam-se de possuir tal habilidade, com a qual podiam fazer que o pior virasse o melhor ou até que o mal virasse o bem.

Esses professores viajavam por toda a Grécia, onde havia esta demanda, fazendo palestras, seduzindo alunos novos e confrontando-se em debates públicos. Para eles eram pagas enormes quantias em dinheiro, sendo que foram os primeiros a receber por este tipo de serviço. Até então, embora não se revelasse um ato de

<sup>130</sup> Guthrie destaca que: “Aristotle describes a Sophist as one who makes money out of an apparent but unreal wisdom, and, setting aside the jibe, this and other passages are evidence that paid Sophists still existed in his time”, *The Sophists*, Cambridge University Press, p. 37.

<sup>131</sup> “1a. Filóstrato, *Vida dos Sofistas* I, 1, Górgias de Leontinos foi, na Tessália, o fundador da antiga [sofística]... Górgias [parece] ter sido o primeiro a falar de improviso. Na verdade, tendo-se apresentado no teatro de Atenas, atreveu-se a dizer ‘proponde-me assunto’...” Górgias, *Testemunhos e Fragmentos*, tradução de Manuel Barbosa p. 13.

imoralidade, nenhum homem sábio da Grécia havia recebido por ensinar. Depreende-se então que alguns desses pensadores, como já foi destacado, eram de fato de primeira linha enquanto outros pertenciam ao outro lado da moeda...

Os Sofistas não eram propriamente filósofos, mas sim, como já foi mencionado, professores de qualquer tema, desde que houvesse uma demanda para tanto. As disciplinas ou tópicos ministrados variavam desde a gramática, a retórica, a política, até a história, a física e a matemática. Posteriormente, foram encarados como professores da virtude e de como conduzir e preparar homens públicos virtuosos. Protágoras de Abdera, por volta de 492 a.C. é, reconhecidamente, o primeiro Sofista. Outros depois dele se tornaram famosos, como Pródico de Céos,<sup>132</sup> Hípias de Elis e Górgias de Leontini. Onde apareciam, especialmente em solo ateniense, esses professores eram recebidos com forte entusiasmo e muitos se agregavam para ouvi-los, até mesmo pessoas como Péricles, Eurípides e até Sócrates buscava sua companhia.<sup>133</sup>

Assim, seria uma visão simplista acreditar-se, através da leitura das obras de Platão, que Sócrates combatera os Sofistas na *ágora*, apenas pelo fato de nutrir por estes filósofos um sentimento de repúdio. Muito pelo contrário, pois, a título de elucidação, Hegel destaca que Sócrates fala com admiração de Pródico, Sofista famoso por sua eloquência.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> É digno de nota que o discípulo de Sócrates, Xenofonte, foi também discípulo de Pródico.

<sup>133</sup> Sócrates os procurava com uma finalidade distinta, como foi visto na questão da “virtude” e como será desenvolvido no capítulo referente ao diálogo *Górgias*.

<sup>134</sup> Cabe lembrar novamente que Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, salienta que em Aristófanes, Sócrates seria “o primeiro e o supremo sofista” (Companhia das Letras, p. 84); Contudo não podemos deixar de mencionar a posição contrária defendida por Kerferd: “The very idea of including Socrates as a part of the sophistic movement is at best a paradox and to many absurd. Plato seeks to present Socrates as the arch-enemy of the sophists and all that they stood for. Down the centuries the gulf between Socrates and the sophists, it would seem, has become even wider and more unbridgeable, as Socrates has become a symbol and a rallying-cry. He has often been regarded as exceed in moral grandeur only by the founder of Christianity, and as embodying in his own life and personality whatever is highest and most valuable in the intellectual traditions of western civilization”. *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, p. 55

Outras obras de Platão abordam o tema dos Sofistas. Convém destacar que o filósofo procura definir o Sofista (pois também admite que esta definição é difícil) através de um paradigma em seu Diálogo *Sofista*. Neste Diálogo Sócrates ouve o Estrangeiro de Eléia e se propõem a discutir: definir o Sofista, o político e o filósofo, diferenciando-os entre si.<sup>135</sup> Assim, em 218e escolhe para esta definição o *pescador com linha*.<sup>136</sup> Ao aplicar esse paradigma ao Sofista, o Estrangeiro faz uma divisão sistemática do gênero que a inclui (a própria definição de Sofista); surgem então, as seguintes definições:

- a. a primeira definição é demonstrada em 222a-223b: aqui tanto o Sofista como o pescador de linha trilham a mesma estrada – a arte aquisitiva. O primeiro se restringe ao mar, aos rios e lagos enquanto o outro procura “correntes” de outra sorte: jovens;<sup>137</sup>
- b. a segunda definição se encontra em 223c-224d: a sofística é uma parte da aquisição, da troca, do comércio, do tráfico, do negócio de mercadorias da alma **relativo aos discursos**, aos conhecimentos e à virtude política;
- c. a terceira definição encontra-se na passagem 224d: a de quem se estabelece na cidade com a finalidade de viver da venda desses conhecimentos;
- d. a quarta definição está em 224e: o mercador que vende aquilo que ele mesmo fabricou, na venda de seus próprios produtos;<sup>138</sup>

<sup>135</sup> “The Stranger comes to this problem because he wishes to define the sophist. He plans to do so by using the sophist’s trait of making false assertions as a trap within which to capture the ‘elusive sophist’ himself. His discussions reveal at least six different kinds of sophist, from the lowly ‘hunter’ of the ‘wealthy and prominent’ to the ironic ‘purger of souls’, practioner of ‘sophistics noble and grand descent’.” R. Marback, *Plato’s dream of sophistry*, University of South Carolina, p. 52.

<sup>136</sup> A tradução francesa traz: “Le pêcheur à la ligne par exemple, n’est-ce pas là un sujet notoire et qui n’a point une trop grande attention?”, Platon, *Le Sophiste*, Les Belles Lettres, Paris, 1994.

<sup>137</sup> Destacamos da tradução francesa: “chasseur intéressé de jeunes gens riches”, 231d-232a, *Le Sophiste*, Les Belles Lettres.

<sup>138</sup> Destacamos ainda da edição francesa: “Ainsi acquisition par échange, par échange commercial, que ce soit vente de seconde main ou vente par le fabricant, il n’importe, pourvu que ce commerce porte les enseignements que nous avons dits, ce sera toujours là pour toi, apparemment, la sophistique”. Platão, *Le Sophiste*, Les Belles Lettres.

- e. a quinta definição encontra-se em 224e-226a: o Sofista pertence ao gênero lucrativo, da arte erística,<sup>139</sup> da arte das disputas, das controvérsias, da arte do combate, da arte da luta e do ganho;<sup>140</sup>
- f. a sexta definição está na passagem 226a-231c: traduz uma união entre a quinta e a sétima definição. O Sofista é um animal de múltiplas facetas,<sup>141</sup> o refutador através de perguntas e respostas.
- g. Por fim, a sétima definição que se encontra em 232b-236c: aquele que se assemelha ao artista. A arte que pratica produz simulacros ou ilusões<sup>142</sup>.

Eram professores que não discutiam seus ensinamentos com seus discípulos na *ágora*, como Sócrates. Eram mais fechados, seus ensinamentos basicamente ficavam restritos aos alunos que os acompanhavam, e o método utilizado por estes professores constituía-se em grandes monólogos sobre variados temas para os quais não era admitido existir uma verdade absoluta. Encontraram seu nicho mercadológico em jovens ricos com futuro político promissor dentro da *pólis*, da democracia ateniense.

Uma vez que efetivamente ensinavam os jovens a sobreviver de uma maneira ou de outra dentro do sistema democrático, não tinham uma visão clara e formal de *areté* – pelo menos do que consistia *areté* para Sócrates. Aliás, é precisamente neste contexto que os interlocutores de Sócrates se enquadrarão no

<sup>139</sup> “La division siguiente, em la que se define la erística, deriva, como las anteriores, de la clase del arte adquisitivo (opuesto al productivo); pero sigue una rama diferente. El carácter fundamental de este tipo no es la ‘caza’ o la ‘compra’, sino la ‘disputa’. La aceptación de un estipendio aparece sólo al final, para individualizar em la erística a quienes son sofistas profesionales y a quienes no lo son. [...] se distingue entre la lucha y la competencia amistosa; luego, entre la lucha em su forma de disputa verbal y la violencia del combate físico.” F. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Ediciones Paidós, p. 164.

<sup>140</sup> Passagem semelhante no diálogo *Górgias*, de Platão – 456d.

<sup>141</sup> Da versão francesa: “L’ÉTRANGER: Vois-tu comme on a raison de dire que cet animal est ondoyant et divers et qu’il justifie le proverbe: ‘d’une main point ne le prendras’?”, 226a, *Les Belles Lettres*.

<sup>142</sup> Convém lembrar que esta discussão é demonstrada por Heidegger quando comenta o *Sofista* de Platão; *Plato’s Sophist*, Indiana University Press, p. 200-79;

diálogo *Górgias*, como veremos posteriormente. Górgias, o Sofista, encontrava-se, na época do diálogo, ensinando retórica para os ambiciosos jovens de Atenas. Assim, ao analisarmos o diálogo, veremos Cálicles divorciando-se da preocupação ética defendida por Sócrates e já aderindo ao método de Górgias no que tange à retórica (484c-486d). Neste sentido, Romeyer-Dherbey aborda o assunto dizendo que:

os Sofistas foram *profissionais do saber*; os primeiros que fizeram da ciência e do ensino seu ofício e meio de subsistência; neste sentido, inauguraram o estatuto social do intelectual moderno. Parece terem-se interessado por todos os ramos do saber, da gramática às matemáticas, mas estes ‘filómatos’ não procuravam a transmissão de um saber teórico: visavam a formação política de cidadãos escolhidos.<sup>143</sup>

Górgias<sup>144</sup> nasceu em Leontini, na Magna Grécia, em 484-483 a.C.<sup>145</sup> Foi professor na Sicília antes de ir para Atenas como embaixador de Leontini, com a finalidade de solicitar aos atenienses ajuda contra o tirano de Siracusa. Foi discípulo de Empédocles, teve contato com os pitagóricos e acabou tornando-se cético no que tange à filosofia. Quanto à retórica, Górgias<sup>146</sup> deixa claro em seus argumentos que a linguagem não pode comunicar o ser, a linguagem não pode traduzir a realidade.

Assim, estando impossibilitada de atingir a racionalidade, a retórica terá um campo residual – o da emoção, da paixão – procurando sempre seduzir o ouvinte. Górgias acreditava que a retórica não poderia ser um instrumento de muitos, mas sim uma técnica de poucos, e que seus detentores teriam êxito na *ágora*, perante seus pares. O que se observa em Górgias é uma convicção da impossibilidade da

<sup>143</sup> Gilben Romeyer-Dherbey, *Os Sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 10 (grifo nosso).

<sup>144</sup> Sobre este sofista ressalta Wardy: “Who was Gorgias? Philostratus, a second – (or third) rate writer of later antiquity reports that Gorgias is the man ‘to whom we believe the craft of the sophists is to be traced back as it were to its father’. Philostratus’ mediocrity is precisely what renders his opinion valuable: it reveals how Gorgias eventually appeared to the ancient world”. *The birth of rhetoric*, Routledge, p. 6.

<sup>145</sup> Morreu na Tessália em 375 a.C., com 109 anos.

<sup>146</sup> “Ele liderou o movimento dos sofistas pela sua maneira assombrosa de falar, pela sua inspiração e pela interpretação grandiosa de grandiosos assuntos, pelas suas interrupções bruscas e pelas ausências de transição que tornam o discurso mais agradável e mais incisivo, e ornamentou-o, além disso, com nomes poéticos, para lhe conferir beleza e gravidade”. Górgias, *Testemunhos e fragmentos*, p. 12.

verdade;<sup>147</sup> e que Górgias substituíra a verdade pela crença, que era obtida pela adesão emocional ao discurso que adulava, seduzia.

Sofistas como Górgias acreditavam não ser necessário saber sobre determinado assunto para entregar respostas satisfatórias sobre o tema. A título de elucidação, Wardy<sup>148</sup> apresenta três fatos que demonstram uma caricatura do Sofista do seguinte modo:

*Of the three most striking claims preserved in the largely anecdotal biographical reports, one is that he pioneered improvisation, so that 'on entering the Athenian theatre, he cried out "Give me a theme!"... in order to demonstrate that he knew everything' (test. 1a; again, this comes from Philostratus; but the claim is already to be found in Plato, Meno 70B, test. 19); the second, that his fancied pupil Isocrates declares in apparently neutral tone that Gorgias accumulated relatively great wealth by traveling about unwed and childless, thus avoiding the civic and educational expenses of paternal citizen (Antidosis 15.156, test. 18); the third, that 'among the Thessalians "to orate" acquired the name "to gorgiasise"' (test. 35). (grifo nosso)*

Deste modo, Górgias, munido de seu repertório de respostas e argumentos, encontrava-se pronto para opinar sobre qualquer assunto de modo rápido sem qualquer consideração. Para alcançar esta “proeza”, eram utilizados artifícios de retórica que se traduziam em técnicas de como prender seus adversários dentro da discussão, de confundir, de entregar conceitos vagos. Os Sofistas preferiam discursar bonito, entregando um discurso repleto de metáforas, figuras de linguagem e emoções do que efetivamente falar aquilo que seria o verdadeiro. Para eles, seria melhor parecerem inteligentes a parecerem sinceros. Para Sócrates entretanto, a retórica teria outro sentido. Até mesmo em sua defesa observamos sua crítica: “Não, Atenienses, por Zeus, uma oração arrebicada como a deles, com

<sup>147</sup> Guthrie destaca em sua obra que “He set out to prove three things: (a) that nothing exists, (b) that even if it does, it is incomprehensible to man, (c) that even if it is comprehensible to anyone, it is not communicable to anyone else.” *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 193.

<sup>148</sup> Wardy, R. *The birth of rhetoric*. London: Routledge, 1996, pp. 6-7.

palavras e torneios elegantes, porém de períodos simples e com as expressões que naturalmente me ocorrerem”.<sup>149</sup>

Assim, chegamos ao diálogo *Górgias*, que é essencialmente sobre a retórica. A relevância do tema está em que a retórica consistia numa atividade paradigmática na Atenas antiga, intimamente ligada ao conceito de *areté*. Revela-se numa rival da filosofia, aqui tanto para Sócrates como para Platão,<sup>150</sup> pois para ambos esta conduta interior – onde se encontra efetivamente a *areté* – se sobrepõe aos “encantos” oferecidos pela arte de bem falar.

Por fim, o que observamos em *Górgias* é que a verdade ou a mentira, desancoradas dos valores poderiam tornar-se perigosíssimas. A retórica seduz o ouvinte, fazendo-o sucumbir à vontade do orador que, como analisa Sócrates, nem sempre detém a verdade. Este divórcio entre a ética e a retórica pode ser constatado no *Górgias* de Platão:

GÓR. [...] O orador está habilitado a disputar com qualquer pessoa sobre qualquer assunto; por isso é mais convincente diante das multidões, para sermos breves, na matéria em que quiser; em vez, porém, de arrebatá-los aos médicos e demais profissionais a sua glória, apenas porque poderia fazê-lo, deve recorrer à oratória com retidão, como à arte de lutar. Se alguém se formou orador e em seguida se vale desse condão e dessa arte para a prática do mal, não é o caso, creio eu, de odiar e expulsar das cidades o seu mestre. Este, com efeito, transmitiu-lhe a sua arte para fins justos; ele é que a pregou de maneira oposta.”<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 17b, tradução de Carlos A. Nunes.

<sup>150</sup> E posteriormente também para Aristóteles.

<sup>151</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 457-b.

Assim define Aristóteles a diferença entre ambos: “A dialética e a sofística se dirigem ao mesmo gênero de objetos aos quais se dirige a filosofia; mas a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda pela finalidade da especulação. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofística é conhecimento aparente, mas não real”.<sup>152</sup> Então, a retórica com Górgias, tal como a arte, visa o toque de sentimentos, a comoção, perseguindo fins práticos. Lembrando que Sócrates também se considera um orador. “...Mas quão diferente deles todos! De qualquer forma, como disse, não enunciaram uma só palavra, ou quase nenhuma verdadeira. De mim, porém, ireis ouvir toda a verdade...”<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Γ 2, 1.004 b25, Edições Loyola

<sup>153</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 17b, tradução de Carlos A. Nunes.

## Capítulo 6. O DIÁLOGO GÓRGIAS

Este Diálogo ocorreu por volta de 427 a.C.,<sup>154</sup> quando Górgias, um dos Sofistas mais notáveis, encontrava-se em Atenas e foi abordado por Sócrates quando estava com seus discípulos Pólo e Cálicles. A questão principal no Diálogo *Górgias* é sobre a retórica sob o ponto de vista da moral e da política.<sup>155</sup> Porém, como veremos adiante, Platão ataca esta técnica de modo fulminante; assim, o que se depreende da leitura do diálogo é uma apologia à contra-retórica. A filosofia, para Platão, se encontra num plano efetivamente superior, ao passo que a retórica traduz apenas a convivência necessária do homem em sociedade ou seja: do domínio do homem sobre seu próximo.

---

<sup>154</sup> Sobre a data do Diálogo, convém destacar na íntegra a introdução da edição francesa *Les Belles Lettres*, onde se ressalta: “Il serait plus important de savoir à quelle date Platon a composé le *Gorgias*. Faute de témoignages extérieurs, qui seuls pourraient nous donner à cet égard des indications positives, nous en sommes réduits à des conjectures, assez vraisemblables d’ailleurs et sur lesquelles on s’accorde généralement. Le caractère tout socratique de la doctrine du *Gorgias*, ou n’intervient encore aucune des théories propes à Platon, est une raison très forte d’en placer la composition dans la première partie de sa vie. On a souvent remarqué en outre les allusions si précises et si émouvantes à la condamnation de Socrate, que celui-ci semble annoncer comme inévitable. Cette sorte de prophétie grave et pathétique convient à une date où Platon devait être encore sous l’impression plus moins voisine de l’événement. L’âpreté de ses attaques contre les orateurs et les flatteurs du peuple s’expliquerait alors d’autant mieux qu’à la force des raisons théoriques s’ajouterait ainsi pour lui le sentiment profond et douloureux de l’injustice récemment commise par ceux qu’il attaque dans le dialogue. Ajoutons enfin que cette rigueur de doctrine et cette sorte d’intransigeance est un des traits, semble-t-il, de sa pensée dans la première partie de sa vie, et que ses derniers ouvrages, en général, indiquent une tendance à mieux mettre en lumière la complexité des choses. Toutes ces raisons ne sauraient aboutir à la détermination d’une date précise. Bornons-nous donc à dire que, selon toute vraisemblance, le *Gorgias*, est à peu près contemporain du *Protagoras*, et que tous deux appartiennent sans doute aux années qui suivirent le retour de Platon à Athènes après ses grands voyages, c’est-à-dire à la période comprise entre 395 et 390 environ.” Platão. *Gorgias*. Tome III. Tradução de Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1999, p. 101.

Para Gómez-Lobo, neste diálogo Platão:

*[...] hace una defensa detallada de la ética socrática frente a posiciones que la consideran absurdamente contraintuitiva, vale decir, radicalmente opuesta a la manera normal de pensar. Tal como probablemente ocurrió en la vida real, los interlocutores de Sócrates en el diálogo se sienten profundamente irritados por la actitud socrática y reaccionan violentamente en contra de un pensamiento que perciben como un peligroso engaño por su falta de realismo. Como dice uno de los personajes del diálogo, si lo que dice Sócrates es cierto, nuestra vida, la vida de todos los seres humanos, estaría trastrocada, estaría cabeza abajo... estaríamos haciendo exactamente lo contrario de lo que deberíamos hacer. Y esto, a su juicio, es intolerable.*<sup>156</sup>

Então, a questão da virtude se impõe neste diálogo, uma vez que Górgias planta uma semente que é cultivada pelos interlocutores seguintes. Sócrates demonstra o vazio que é inerente à retórica e como se relaciona com a questão da *areté*. A retórica sendo cultivada, no fundo, traduz o cultivo da dominação do homem pelo mais hábil, pelo mais articulado que faz com que os demais sucumbam à sua vontade; e tal valorização é considerada errônea, em *Górgias*, por Sócrates, pois nem sempre quem fala melhor falará necessariamente a verdade ou o correto.

Preocupado com a ética, Sócrates ensinou a seus discípulos a pensar por si próprios, o que, num certo ponto, pode – como efetivamente aconteceu com o próprio Sócrates – levar a um divórcio do consenso geral. Somente assim,

<sup>155</sup> Salienta Broze que “Si la recherche de la justice ne constitue pas le thème central du *Gorgias*, elle y occupe néanmoins une place importante puisque Platon y met en lumière les liens qui existent entre l’art et la *diké*”, “Mensonge et justice chez Platon”, artigo extraído da *Revue Internationale de Philosophie*, n° 156-157, 1986, Presses Universitaires de France, p. 38.

<sup>156</sup> Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, Fondo de Cultura Económica, p. 97.

poderemos agir genuinamente dentro do campo da moral e, naturalmente, ajudar os demais a convergir na mesma direção.

Os personagens deste diálogo se compõem do seguinte modo: a favor da retórica encontramos Górgias, Pólo e Cálicles, que entram num debate contra Sócrates e seu método dialético. Em *Górgias*, encontramos os seguintes problemas: a) no começo do Diálogo encontramos Sócrates monopolizando-o, de forma até certo ponto intolerante com perguntas e quebrando as regras por si impostas logo no início do debate;<sup>157</sup> b) Sócrates chega tarde à casa de Cálicles precisamente porque quer evitar ouvir discursos longos, mas ele mesmo acaba por discursar longamente; c) no seu discurso final, Sócrates define a retórica de um modo completamente distinto daquele que definiu na segunda parte do Diálogo a Pólo; d) por fim, há uma pergunta que os helenistas ainda deixam em aberto: se Platão repudia os Sofistas, então por que retrata um Sócrates ansioso em os convencer?

Convém demonstrar que, dentro do tempo da *Lexis*, ou da “ação de dizer”, percebemos um Sócrates dogmático. Esta a razão pela qual Sócrates exige demais de seus interlocutores e que exige também, de um modo mais incisivo, sinceridade em *Górgias*.<sup>158</sup> No diálogo *Górgias*, então, fica patente a discussão da retórica,<sup>159</sup> tema abordado pouco depois de se iniciar o aludido Diálogo. Assim, desde o início os interlocutores tocam o ponto nevrálgico: a questão da retórica (como observamos em capítulo anterior, o campo em que os Sofistas se destacavam).

A retórica, como já foi visto, constituía-se numa autêntica e importante “ferramenta política”, nota-se então que carreiras políticas poderiam ser erguidas

<sup>157</sup> Vale lembrar que agora estamos diante de um Sócrates com um “saber afirmativo”. Hector Benoit. *Sócrates – o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Editora Moderna, 1996, p. 54.

<sup>158</sup> Por exemplo, a passagem 500b.

<sup>159</sup> Segundo Plebe e Emanuele, “Uma disputa clamorosa está na origem de três disciplinas humanísticas fundamentais: a retórica, a dialética e a filosofia. Ainda hoje é impossível pensar em qualquer uma delas sem ligá-las a um dos três protagonistas da famosa querela: Górgias em prol da retórica, Sócrates em prol da dialética e Platão em prol da filosofia”. Armando Plebe e Pietro Emanuele, *Manual de Retórica*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992, p. 11.

ou simplesmente desfeitas através destas aparições públicas onde, sublinhe-se, a principal ferramenta era a retórica. Assim Pólo, um dos interlocutores deste diálogo, é um jovem ambicioso e brilhante no uso da retórica. Parece ser de uma segunda geração de retóricos, com grande influência no cenário político ateniense. Este personagem encontra-se “num meio-termo” entre o uso inescrupuloso da retórica por políticos, como é demonstrado por Cálicles e a retórica mais fiel de Górgias. Observa-se que Pólo admira Górgias num sentido mais ingênuo e verdadeiramente acredita nele; assim podemos constatar de sua defesa. Sócrates contudo não o trata como igual, mas como um mero discípulo.

A respeito de Cálicles, não há outras fontes históricas além de Platão. Observamos que este personagem encarna as conseqüências desastrosas que o pensamento dos Sofistas introduzira em Atenas... O tom moral do diálogo apresentado em *Górgias* revela-o como um dos diálogos antigos de Platão, ou seja: um diálogo socrático. Observamos então Sócrates com o seu primeiro interlocutor, o famoso professor de retórica Górgias,<sup>160</sup> indagando-lhe sobre a sua *tékhne*: a retórica. Lembre-se que Platão já havia explanado sobre o conceito de *tékhne* anteriormente, admitindo ser esta transmissível através da razão; admitia igualmente, que a cada *tékhne* correspondia um determinado produto (no caso em estudo – a *retórica*).

Nesse diapasão, observamos Sócrates indagando Górgias sobre o que vem a ser o produto da retórica: “SÓC.: – Tem a bondade. Visto como tu te declaras

---

<sup>160</sup> Proveniente da região de Leontíni, na Sicília.

proficiente na arte oratória e capaz de formar orador outra pessoa, qual vem a ser o objeto da oratória?”<sup>161</sup>

Observamos então a definição da resposta de Górgias sendo sintetizada para satisfazer Sócrates – que constantemente “encurrala” seu interlocutor através de argumentos lógicos – e temos então: “a retórica é um agente donde brota a crença e não o ensino do justo e do injusto”.<sup>162</sup>

Platão demonstra sua distinção entre “convencer” e “educar” quando salienta que a retórica revela-se “superficial”, uma vez que possui como sustentáculo métodos de adulação e pouco conhecimento, ao passo que o Sofista Górgias refutava tais idéias, uma vez que sustentava que estes métodos de sedução não seriam relevantes no âmbito da Moral. Seria admissível que um homem chegasse a determinado fim independentemente de ter utilizado a razão ou ter sido conduzido para tal.

Górgias encontra-se frágil dentro deste conceito de retórica que, aliás, coadunava-se perfeitamente com seu estilo de vida: num primeiro plano, porque seus ensinamentos se destinavam àqueles que procuravam êxito na *ágora* ou na *ekklesia*;<sup>163</sup> num segundo passo, porque Górgias nutria um certo orgulho da retórica se constituir numa arma para a política.

Neste ponto do Diálogo, dois contrastes surgirão: entre os valores relativos que englobam o mundo exterior e o mundo interior do indivíduo e o contraste entre o poder sobre os demais e o poder sobre si próprio.

<sup>161</sup> Platão. *Górgias*, 449d, tradução de Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989; já a tradução francesa demonstra essa passagem no seguinte sentido: “Très juste. Dis-moi donc de la même façon, à propôs de la rhétorique, de quel objet elle est la science”, Les Belles Lettres, Paris, 1999 (grifo nosso).

<sup>162</sup> Idem, *ibidem*, 454e-455a.

<sup>163</sup> Transliteração elaborada por Jones, *O mundo de Atenas*, Martins Fontes, p. 223.

Aqui Pólo assume o papel de interlocutor para auxiliar seu mestre, mas o “norte” do diálogo já estava traçado. Sócrates prontamente retira da retórica sua *tékhne*, atribuindo-lhe a qualidade de “prática que tem a finalidade de produzir o agrado e o prazer”.<sup>164</sup>

Górgias já havia dito que a esfera de atuação da retórica estaria dentro do certo e do errado; ela pois se limitava à crença dos indivíduos e consistia igualmente em alterar estas mesmas convicções, o que, para Platão, já lhe debilita sua atuação dentro de um plano mais elevado. Tal raciocínio faz com que Pólo, surpreso com o conceito tão ruim que Sócrates fazia da retórica, conduza o debate para o “domínio do indivíduo sobre o próximo”, aliás este será um ponto crucial, pois a partir daqui o restante do diálogo terá um cunho Moral.

## 6.1. Estrutura do Diálogo

A estrutura do *Górgias* de Platão é razoavelmente simples: este diálogo possui três episódios fundamentais – Sócrates *versus* Górgias; Sócrates *versus* Pólo e Sócrates *versus* Cálicles (encerrando-se com um Mito final). Há uma evolução progressiva que se faz presente no Diálogo: cada novo interlocutor parece nos remeter a seu precedente derrotado por Sócrates; assim, observamos Pólo que nos remete a seu mestre Górgias, que parece não ter levado a cabo o proposto por Sócrates; já Cálicles nos remete a Pólo e Górgias. Assim, observamos um “decrecendo” nesta apresentação, pois a retórica em seu uso mais “puro” nos é

---

<sup>164</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 462-c..

transmitida por Górgias; então, Platão, num movimento, conduz o leitor a um “meio-termo” apresentado pela oratória de Pólo; e por fim, o diálogo acaba com a intervenção da deturpação da retórica, a retórica em seu mais baixo grau: a retórica de Cálicles, dos políticos a quem Platão tanto desprezava.

Górgias é abordado na casa de Cálicles por Sócrates e Querofonte, que desejavam ser informados sobre os dons da oratória.

Num primeiro plano, observamos Sócrates *versus* Górgias (449-c a 461-b). Observamos aqui que Sócrates dita as regras do Diálogo pretendendo que este fosse conciso. Obtemos então uma primeira definição do que se constitui a oratória: “SÓC.: – E tens razão. Portanto, prossigamos; responde-me de maneira igual sobre a oratória. Afinal de contas, do que se trata essa proficiência?

GÓR.: – De palavras.”<sup>165</sup>

Devido à definição acima transcrita, que se revela extremamente genérica, depreenderam então que a medicina, a ginástica e outras artes também tratam das palavras. Górgias, assim, é obrigado a delimitar ainda mais este conceito, evidenciando que:

“...nas demais artes, toda a proficiência reside, por assim dizer, no trabalho das mãos e em operações congêneres, mas nenhum manuseio dessa natureza é próprio da oratória; sua atividade e operação se realizam totalmente por meio de palavras. Por isso considero a oratória a arte da palavra – uma definição correta, asseguro-o.”<sup>166</sup>

Esta definição ainda é contestada por Sócrates, que admite que ela se confunde com a aritmética, com o cálculo, com a geometria e obtém ainda uma

<sup>165</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 449d.

<sup>166</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 450b.

definição mais precisa: a oratória se destina aos assuntos humanos mais nobres.<sup>167</sup> Contudo este critério ainda pode ser aplicado à ginástica ou à medicina. Górgias então passa a demonstrar sua compreensão do que revela a oratória, compreensão esta que se coaduna perfeitamente com a mentalidade reinante em Atenas, a técnica que os Sofistas vendiam aos jovens ambiciosos: “Aquilo que é de veras, Sócrates, o maior dos bens e proporciona a cada um, além da liberdade individual, o governo sobre os demais na própria cidade”.<sup>168</sup> O que se depreende é que Górgias atribui enorme importância a esta capacidade de persuasão e lhe atribui enorme valor (452a-d; 456a-b). Lembrando que Sócrates, por seu turno preocupa-se com a ética. O filósofo deixou a seus discípulos o ensinamento de que somente poderemos agir genuinamente dentro do campo da moral e, naturalmente, ajudar os demais a convergir na mesma direção.

Por fim, esta definição faz com que ambos cheguem a um primeiro denominador comum: que a oratória é a arte da “persuasão”.<sup>169</sup> Maurice Vanhoutte nesta passagem ressalta:

*[...] Ainsi, au début du Gorgias, laisse-t-il se déployer les divisions dichotomiques suivantes: (a) arts de l'action et arts de la parole; (b) arts de la parole qui ont pour objet ici, la santé, la beauté ou la richesse, là, la liberté pour soi et la domination sur les autres dans la cité, ceci étant la persuasion; (c) l'art de persuasion se subdivise en persuasion scientifique et en persuasion de croyance (employée dans les tribunaux et les assemblées populaires); (d) la persuasion de croyance peut concerner l'injuste et le juste.<sup>170</sup>*

Também Colaiaco salienta: “The rhetorician has the ability to persuade, ignoring knowledge of justice and injustice.”<sup>171</sup> Mas, observando bem, a aritmética

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*, 451d. Esta passagem já foi evidenciada anteriormente.

<sup>168</sup> Idem, *ibidem*, 452-b.

<sup>169</sup> Idem, *ibidem*, 453-a.

<sup>170</sup> *La notion de liberté dans le 'Gorgias' de Platon*, Editions de L'Université Leopoldville, 1957, p. 5.

<sup>171</sup> J. Colaiaco, *Socrates against Athens*, Routledge, p. 33.

também exerce essa função, e assim Sócrates faz com que Górgias delimite mais uma vez a sua definição: “Eu me refiro, Sócrates, à persuasão exercida nos tribunais e demais agrupamentos, segundo dizia há pouco; ela versa sobre o justo e sobre o injusto.”<sup>172</sup>

Contudo, concluem que há duas vertentes na persuasão: a crença, que pode ser falsa, e o saber, que não pode ser falso. Então, Górgias reconhece que a oratória vai produzir a persuasão de crença e, conseqüentemente, pode ser falsa.<sup>173</sup> Para Górgias, o orador perante a multidão será sempre convincente.<sup>174</sup> Sócrates então propõe, diante do fato de ter-se extenuado o debate, uma eventual interrupção, mas os personagens insistem na continuidade do mesmo.

Deste modo, diante da definição de Górgias, em que o orador se sobrepõe ao técnico diante de pessoas alheias ao assunto, Sócrates indaga se também ocorre com relação às categorias do justo e do injusto, do bem e do mal, do belo e do feio, quando o orador lhe atesta que o ensino da oratória ministrará esses conceitos:

SÓC.: – Lembras-te de ter dito há alguns momentos que não devemos censurar nem expulsar da cidade o mestre de ginástica, se o pugilista se vale da arte pugilística para delinquir? Que, de igual modo, se o orador utilizar a oratória para fins iníquos, não é o caso de censurar, nem de enxotar da cidade o seu mestre, mas sim o faltoso, que utilizou a oratória de maneira indevida? Foi o que se disse não?<sup>175</sup>

Górgias havia asseverado que um orador justo necessariamente não iria querer delinquir,<sup>176</sup> sendo que Sócrates advertiu sobre a incompatibilidade dos conceitos, pois Górgias havia afirmado que o orador poderia usar a retórica para o mal.<sup>177</sup> Vale destacar que Sócrates já previra o fato de que o orador pode usar da

<sup>172</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 454-b.

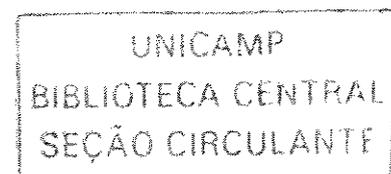
<sup>173</sup> Idem, *ibidem*, 454-d.

<sup>174</sup> Idem, *ibidem*, 456-c.

<sup>175</sup> Idem, *ibidem*, 460-d.

<sup>176</sup> Idem, *ibidem*, 460-c.

<sup>177</sup> Como já foi destacado: 461-b.



persuasão para o mal (461-b). Do diálogo, pode ser apreendido o fato de que a oratória tem por finalidade a expiação dos crimes; não deveria, ao inverso, servir para a obtenção da punição das faltas bem como a impunidade dos que execramos?

Pois, para aquele que não quer cometer a injustiça, segundo Sócrates, parece de pouca utilidade (481-b). Neste ponto, convém ressaltar que Sócrates, na *Apologia*, não utiliza a oratória ou seus métodos de “sensacionalismo” para se defender, pois, segundo analisaremos adiante, estava convicto de que não cometera crime ou injustiça alguma.

Num segundo momento deste Diálogo, Pólo, tendo visto seu mestre (Górgias) cansado, decide falar em seu lugar, discorrendo excessivamente sobre a beleza da retórica sem delimitar em que precisamente ela consiste (este episódio abarca 461b-481a). Convém salientar que Sócrates, nesta etapa, já não se revela tolerante com seus interlocutores e, de plano, já desqualifica Pólo pelo fato de que este se estende em seu discurso.

Pólo passa a interrogar Sócrates, e este já define a oratória como um meio para produzir o prazer.<sup>178</sup> Aqui nesta passagem observamos um ponto marcante do diálogo:

SÓC.: – Bem, Górgias, parece-me que se trata duma profissão não artística, mas própria do espírito certo, arrojado e por natureza hábil no entretenimento com as pessoas; ao seu gênero dou o nome de lisonjaria. Dessa profissão, parece-me, há muitas variedades; uma é a culinária; aparentemente, uma arte, mas, no meu entender, em vez da arte, habilidade e prática. Qualifico também a oratória como variedade dela, e mais os arrebiques e a sofística; são quatro variedades distinguidas por quatro domínios. Se, pois, Pólo deseja interrogar, interroge, pois ele ainda não sabe que variedade de lisonjaria entendo ser a oratória; ele não percebe que ainda não lhe respondi a isso e passa a perguntar-me se me parece bonita. Mas eu não lhe responderei se considero a oratória bela ou feia antes de lhe responder o que ela é; não é razoável, Pólo. Se queres

<sup>178</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 462-c.

porém sabê-lo, pergunta-me que variedade de lisonja eu declaro ser a oratória.<sup>179</sup>

Ela (a retórica) seria então um simulacro da política (nesta passagem, tanto Pólo como Górgias ficam sem entender a assertiva de Sócrates).

Sócrates então é forçado a explicar e utiliza uma analogia, dizendo que tanto o corpo como a alma podem gozar de saúde, só que ainda existe uma “saúde aparente” que não consegue enganar um médico ou um especialista em ginástica (a medicina e a ginástica cuidam do corpo; da alma trata a política, que se subdivide em duas vertentes: a arte de fazer leis, que corresponde à ginástica e a judicatura, que corresponde à medicina). Assim como Sócrates define:

[...] Para não me estender muito, quero dizer, à maneira dos matemáticos – talvez já me possas acompanhar – que os arrebiques estão para a ginástica como a culinária para a medicina, ou, melhor, como os arrebiques estão para a ginástica, assim está a sofística para o legiferar, e como a culinária está para a medicina, assim está oratória para o judiciar. Mas, estava eu dizendo, elas se distinguem assim pela natureza; dada, porém, a proximidade, sofistas e retores se confundem num domínio único sobre as mesmas questões, sem lhes conhecerem eles próprios e tampouco os outros homens a finalidade.<sup>180</sup>

Assim, em *Górgias* a retórica é comparada à culinária, uma vez que visa à produção do “agrado” e do “prazer”. Nesse sentido, tanto a oratória como a culinária não são “ciências” (*epistême*) e tampouco uma “arte” (*tékne*); ambas portanto são tradução da “adulação” (*kolakeía*).

Deste modo, as atividades vinculadas à adulação, segundo Sócrates, são cópias grosseiras ou simulacros das atividades verdadeiras.

<sup>179</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 463c-d. (grifo nosso); já a edição francesa nesta passagem utiliza o termo “flatterie”.

<sup>180</sup> Op. cit., 465-c.

Tais atividades verdadeiras seriam:

- umas voltadas para o corpo (como a ginástica e a medicina);
- outras voltadas para a alma (a legislação das cidades e a justiça – *dikaiosyne*).

Parry comenta essa passagem:

*First there are crafts that care for the body and crafts that care for the soul. Each of these divisions is subdivided into a craft that cares for the healthy and one that cares for the diseased. Thus, we obtain the four therapeutic crafts – physical training, medicine, law making, and judging. Just as physical training has its object the healthy body and medicine the sick body, law making has as its object the healthy soul and judging as its object the sick soul. These four are characterized as ‘always providing the best (aei pros to beltiston therapeuousón [464c4]) for the body, on the one hand, and the soul, on the other’. [...] These routines seek after pleasure, always without any thought for to beltiston of their objects. As an example, cookery provides pleasantly tasty dishes that can actually ruin the health, while medicine can prescribe a strict diet to make the body healthy.<sup>181</sup>*

Esta divisão de atividades feita por Sócrates – entre as que são direcionadas ao espírito, à alma e ao corpo – revela sua intenção de introduzir a noção de uma atividade superior, dominante (direcionada ao espírito) em relação às demais. A oratória, então, será uma cópia grotesca das verdadeiras artes. Assim, do mesmo modo que, para substituir a medicina a adulação (*kolakeía*) inventou a culinária, para substituir a justiça (a ciência filosófica que conhece a própria idéia de Bem) a adulação criou a retórica.

Sobre o tema, diz Cassin:

---

<sup>181</sup> Parry, R., *Plato's craft of justice*, State University of New York Press, p. 24.

*Le discours sophistique, en effet, est à l'âme ce que le pharmakon, remède/poison, est au corps: il introduit un changement d'état, pour le pire ou pour le meilleur. Mais le sophiste, comme le médecin, sait utiliser le pharmakon, et peut transmettre ce savoir; il sait et enseigne comment faire passer, non pas selon la bivalence du principe de non-contradiction, de l'erreur à la vérité ou de l'ignorance à la sagesse, mais, selon la pluralité inhérente au comparatif, d'un état moins bon à un état meilleur...<sup>182</sup>*

Também sobre a visão da retórica de Sócrates neste diálogo, Parry destaca:

*[...] Clearly Socrates has in mind the political functions of his contemporary Athenian citizens. The background of these distinctions is Socrates' concern about the way that sophists and their pupils use rhetoric in the assembly and law courts. He is contrasting their use of rhetoric with the true craft of statesmanship. Sophistic rhetoricians do not seek to beltiston for the citizens but only what pleases them – what they want to hear.<sup>183</sup>*

Esta então não possui uma racionalidade (*lógos*); são, pois, premissas irracionais que se traduzem numa a-logia (algo que não participa da razão). Assim, o que não é racional é aquilo que não possui o “saber de si” e, neste prisma, a retórica, por não ser submetida a este “saber de si” deve ser negada, refutada.

Pólo então passa a indagar Sócrates a respeito dos oradores – se estes efetivamente seriam levados em má conta devido ao fato de confiscarem bens, executar cidadãos – enfim, pelo poder formal que detinham. Sócrates ressalta que não, uma vez que não se faz o que se deseja, mas sim o melhor,<sup>184</sup> cabendo distinguir então a “ação” de seu “propósito”. A passagem merece destaque: “SÓC.: – Portanto, admitindo isso, se uma pessoa – um tirano, ou um orador – manda matar outra, ou degredá-la, ou confiscar-lhe os bens, por considerar isso melhor para si, quando na verdade é pior, esse, sem dúvida, faz o que bem entende.”<sup>185</sup>

<sup>182</sup> Cassin, citada por Vincent Cartalade, *Protágoras défendu par Socrate...* da Revue Philosophique de la France et de L'étranger, Presses Universitaires de France, abril-junho, 1998, p. 172.

<sup>183</sup> R. Parry, *Plato's craft of justice*, State University of New York Press, p. 25.

<sup>184</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 467-b.

<sup>185</sup> Idem, *ibidem*, 468-d.

Entram então na questão do poder dos tiranos; para Sócrates, o poder do tirano não se revela um bem ou um mal, mas deve ser analisado sob o prisma de se trazer justiça ou injustiça; fica então cabalmente provado que Sócrates não os inveja.<sup>186</sup>

Este diálogo pode ser visto como uma espécie de defesa de Platão da vida de Sócrates. Dentro do diálogo, Platão argumenta que a vida de seu mestre foi justa e boa (a melhor forma de viver). Esta vida é posta em contraste com a vida de Arquelau, que, na medida em que vivia uma vida ruim, aos olhos de muitos parecia viver uma vida de sucesso e feliz. O tirano Arquelau, em 399 a.C., no mesmo ano da morte de Sócrates, foi morto pelo seu amante durante uma caçada.

A vida protagonizada por Arquelau sempre foi repleta de prazeres. Eis a razão por que foi considerada por muitos, na época, como uma vida prazerosa e feliz, mesmo se envolvida com mentiras, mortes e ganância. Mas o que se depreende das palavras de Sócrates, repita-se, é que se a vida injusta de Arquelau não era uma vida feliz (não importando o que os demais achavam do fato).

Em 472-e, observamos Sócrates convidando Pólo a fazer um raciocínio e fazer uma distinção:

SÓC.: – Então, segundo teu raciocínio, o criminoso será feliz, se não deparar a justiça?

POL.: – É o que eu digo.

SÓC.: – No meu entender, Pólo, o criminoso e o iníquo são de todo em todo infelizes; mais infeliz, porém, é o criminoso que não expia a falta e não é punido; menos infeliz, se expiar a falta e for punido pelos deuses e pelos homens.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 471-c.

<sup>187</sup> Idem, *ibidem*, 472-b.

Ao divergirem novamente, Sócrates passa a utilizar seu método dialético. Assim, passa a indagar Pólo se seria mais injusto ser o autor do que a vítima de uma determinada injustiça, ao que Pólo assente e Sócrates o faz escolher a posição de vítima.<sup>188</sup>

Assim, a vítima de uma injustiça sofre tanto quanto seu autor. Deste modo, tal como na economia a pobreza se revela como seu lado negro, na alma revela-se a injustiça, no corpo a doença. A doença da alma, a injustiça, então, dentro deste quadro, se revela a mais feia de todas. A deterioração da alma revela-se o pior dos males.<sup>189</sup> Então, tal como o doente necessita de um médico, os doentes de alma necessitam de um juiz e a “medicação” aplicada por ele não dará prazer mas trará proveito a todos.<sup>190</sup> Dentre os homens, Arquelau<sup>191</sup> (a quem Sócrates, momentos antes no diálogo, foi acusado de invejar, por ser um tirano) seria o mais infeliz dos homens por praticar grandes males; já o mais feliz dos homens, segundo o filósofo, é aquele que nunca adoeceu na alma. Passam a questionar qual seria o grande propósito ou préstimo da oratória.

Assim, entramos no terceiro episódio, em que Sócrates enfrenta o discípulo dos retores anteriores, Cálicles, num debate que vem delimitado no diálogo de Platão de 481-b a 522-e. Cálicles intervém no debate com o aval de Querofonte, em 481-c, asseverando que, caso as idéias até aqui desenvolvidas pelos debatedores fossem aceitas, haveria uma degradação nos costumes. Sócrates já aponta Cálicles como político ardiloso, que muda constantemente de opinião conforme as crenças da platéia que encontra pela frente: “SÓC.: – [...] Segundo noto, quando teus entes

<sup>188</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 475a, 475e.

<sup>189</sup> Idem, *ibidem*, 477-d.

<sup>190</sup> Idem, *ibidem*, 478-c.

<sup>191</sup> Tirano da Macedônia. Idem, *ibidem*, 470-c e 479-e.

amados dizem o que uma coisa é e como é, embora talentoso, tu, incapaz de contradizê-los, mudas sempre da água para o vinho [...]”<sup>192</sup>

Aqui começa Platão, através de Cálicles, a demonstrar a queda dos valores e do cenário político ateniense com o advento da influência dos Sofistas. Cálicles vê o próprio Sócrates como um Sofista que utiliza os mesmos métodos que seus mestres, procurando encurralar o adversário por meio do debate.

O debate atinge um ponto nevrálgico quando Cálicles evidencia uma queda de seus mestres perante o filósofo, ao discorrer sobre a lei, que é criada como mecanismo de defesa. A lei é criada pelos homens fracos, a maioria, estes é que criam a lei, segundo Cálicles, para a sua própria conveniência, exatamente porque os mais fracos temem aos mais robustos, para impedir que uns prevaleçam sobre os outros. Para demonstrar a sua tese dá exemplo de personagens da história ou da mitologia, como Hércules. Sócrates refuta esta visão, segundo Cálicles, porque pratica a filosofia na idade madura.<sup>193</sup> Aqui Platão começa a demonstrar, como já foi mencionado anteriormente, a luta entre a filosofia e a retórica.

Segundo Cálicles, os filósofos são alheios às questões do cotidiano e, quando forçados a intervir nas coisas mundanas, a falta de praticidade os lança ao ridículo.<sup>194</sup> Ataca ainda mais em 485-d:

CÁL.: – [...] quando vejo a Filosofia num moço na flor da idade, gosto, parece-me próprio e imagino que essa pessoa é um homem livre, ao passo que o jovem que a não pratica, é servil, incapaz de aspirar algum dia a algum ideal nobre e belo; quando, porém vejo um adulto ainda metido a filosofar sem fim, acho esse indivíduo, Sócrates, merecedor duma sova. Como eu dizia há pouco, o destino de tal homem, não importa quão bem dotado por natureza, é desvirilizar-se, fugir ao ambiente da cidade, às praças, onde, segundo o poeta ‘os homens ganham lustre’, viver o resto da

<sup>192</sup> Idem, *ibidem*, 481-b.

<sup>193</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Brasil, 1989, 484-c.

<sup>194</sup> Idem, *ibidem*, 484-d.

vida apagado, a cochichar pelos cantos na companhia de três ou quatro rapazelhos,<sup>195</sup> sem jamais proferir uma palavra livre, grande, de peso.

Sócrates admira a franqueza de Cálicles e começa a esmiuçar o raciocínio do político: assim, segundo Cálicles, a natureza comanda que o mais forte tem o direito de subjugar o mais fraco.<sup>196</sup> Contudo, atenta Sócrates que não se trata do melhor, pois o mais fraco pode ser melhor que o mais forte e este ser um mero bruto. Assim, de acordo com a natureza, também a coletividade é mais forte do que o indivíduo, que o particular, então conclui:

SÓC.: – Logo, não é só segundo a lei que é mais desairoso ser autor do que vítima de injustiça e que a justiça consiste na igualdade, mas também segundo a natureza; daí, talvez tenhas cometido um engano nas respostas anteriores e censurado a mim sem razão, ao alegares que se contradizem a lei e a natureza e eu, sabendo disso, trapaceio com os argumentos, reportando-me à lei, quando alguém fala em termos de natureza, e à natureza, quando falam em termos de lei.<sup>197</sup>

Sócrates faz com que seu interlocutor se irrite ao indagar no que efetivamente consiste a superioridade alegada por Cálicles, ao que ele delimita ser na arte de governar, de fazer sua vontade prevalecer sobre os demais. Sócrates então indaga se estes homens também deveriam se governar a si mesmos, ao que chegam à questão da temperança, que é veementemente criticada pelo político do seguinte modo:

CÁL.: – [...] Como negar que se teriam desventurado mercê dessa beleza de justiça e temperança, não dando aos amigos quinhão maior que aos inimigos, justamente quando têm nas mãos o poder em seu próprio estado? A verdade, que tu dizes procurar, Sócrates, é esta: viver à larga, sem reprimir-se, à solta, quando se tem meios, eis a virtude e felicidade; tudo o mais não passa de lindas fantasias, convenções dos homens, contrárias à natureza, lérias, que não valem um caracol.<sup>198</sup>

<sup>195</sup> Esta passagem, na tradução francesa: “trois ou quatre jeunes hommes”.

<sup>196</sup> No diálogo *As Leis*, Platão evidencia o papel de uma constituição bem distribuída, sabiamente repartida para evitar esse domínio de uns sobre os outros e evitar a guerra.

<sup>197</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 489-b.

<sup>198</sup> Idem, *ibidem*, 492-c.

Sócrates chega à definição de que a virtude consiste na satisfação das paixões e feliz vem a ser aquele de que nada precisa; Sócrates compara a temperança a um barril cheio enquanto que a intemperança a um barril que vaza. Já para Cálicles, o prazer consiste em fazer vazar o barril, pois não distinguia entre prazeres bons e prazeres maus.<sup>199</sup>

Sócrates passa a demonstrar que se opõem a saúde e a doença, a força e a fraqueza: “SÓC.: – Caso, pois, se nos deparem coisas que a gente perde juntas ou juntas conserva, não se tratará, é claro, do bem e do mal [...]”<sup>200</sup>

Cálicles, então, vai admitir que é possível sofrer e gozar ao mesmo tempo. Neste ponto do diálogo, observamos Cálicles completamente intimidado por Sócrates e pronto a abandonar o debate, mas, por respeito a Górgias, decide continuar.

Passam então a uma nova definição em que o fato de ser bom ou de ser belo deve-se à presença da bondade ou da beleza. Então, Cálicles define como bons aqueles que são dotados de inteligência e de bravura, mas é levado a um novo impasse:

SÓC.: – Por conseguinte, afligem-se e rejubilam-se não só os mentecaptos, mas também os lúcidos; não só os covardes, mas também os valentes; com pouca diferença, como tu dizes, porém mais covardes do que os valentes?

CÁL.: – Concordo.

SÓC.: – Porém, os lúcidos e os valentes são bons; os covardes e os mentecaptos, ruins?

<sup>199</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Brasil, 494-c e 495a.

<sup>200</sup> Idem, *ibidem*, 496-c.

CÁL.: – Sim.

SÓC.: – Então, bons e maus experimentam alegrias e tristezas com intensidade quase igual?

CÁL.: – Digo que sim.<sup>201</sup>

Assim, há pouca diferença entre os bons e os maus. Cálicles, procurando escapar, diz ter concordado com Sócrates por fim jocoso, ao que é repreendido pelo filósofo, que o faz examinar uma nova proposta. Os prazeres bons seriam úteis, enquanto que os prazeres maus, nefastos. Assim, para o corpo, bons seriam aqueles que trouxessem a saúde, enquanto maus os que causassem a doença e assim: “SÓC.: – Por conseguinte, tudo o mais, inclusive o agradável, se deve fazer com vistas ao bem e não o bem com vistas ao agradável”.<sup>202</sup> Seria necessário para distinguir o bom e o mau prazer um entendimento no assunto; seria necessário então a distinção entre a culinária que visa o prazer e a medicina que se interessa pela saúde (até porque visando a saúde pode causar dor e desprazer). Do mesmo modo, para a alma existem as lisonjarias, descuidadas do bem e do mal, e assim define-se a lisonjaria: “SÓC.: – Acabamos, pois, de identificar certa oratória, destinada a certa massa, onde se confundem tanto crianças e mulheres como homens, tanto servos como livres; essa nós absolutamente não admiramos, pois a classificamos como lisonjaria”.<sup>203</sup>

Cálicles concorda com a definição. Sócrates indaga sobre os oradores: estariam efetivamente preocupados com o agrado das multidões ou com o efetivo interesse pelo seu bem-estar? O filósofo acredita que políticos antigos em Atenas como Cimão, Temístocles e Péricles não eram prestativos para com o povo, pois

<sup>201</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Brasil, 1989, 498-c.

<sup>202</sup> Idem, *ibidem*, 500a

<sup>203</sup> Idem, *ibidem*, 502d.

visavam agradá-lo e não torná-lo melhor. Uma vez que para toda obra do homem deve existir proporção, o mesmo também será aplicado para a alma.

Deste modo, chegam ao conceito de que onde no corpo temos a tradução da saúde, da força, na alma temos a disciplina. O bom político então é aquele que visa à implementação da virtude, à eliminação do vício. Conclui então alertando que, do mesmo modo que um corpo mais sadio precisa de menos freio em sua alimentação e excessos, o mesmo ocorre para a alma; assim, não se deve dar à alma a liberdade que Cálicles havia sustentado.

Sócrates indaga: “Mas, excelente amigo, o princípio não é o mesmo quanto à alma? Enquanto for má, por dessoro, intemperança, injustiça ou impiedade, é mister privá-la da satisfação dos desejos e deixá-la fazer apenas o que redunde em sua melhora. Concordas ou não?”<sup>204</sup> Parry vai concluir sobre esta passagem que Sócrates “[...] wished to draw an analogy between treatment of desires in bodily disease and treatment of desires in the soul”.<sup>205</sup>

Aqui, observamos Cálicles mais uma vez tentando se esquivar do debate; Sócrates então continua o debate, só que com um interlocutor imaginário. Sócrates retoma alguns conceitos, como o fato de que o bem e o mal não se identificam. Apresenta definições como: o bom comportamento perante os deuses revela-se na piedade e para com os homens, na justiça.<sup>206</sup> Para haver então a verdadeira felicidade, há a necessidade de que os faltosos venham efetivamente a ser punidos; e aquele que visa exclusivamente o prazer viva à margem da sociedade.

<sup>204</sup> Platão, *Górgias*, 505b.

<sup>205</sup> Parry, R., *Plato's craft of justice*, p. 40.

<sup>206</sup> Quanto à justiça, M. Broze ressalta que: “[...] ce point se règle dans le *Gorgias*, où Platon dévoile le danger que constitue un enseignement fondé sur le mensonge”, “Mensonge et justice chez Platon”, artigo publicado na *Revue Internationale de Philosophie*, Presses Universitaires de France, p. 48.

A felicidade então é um produto da justiça e da temperança.<sup>207</sup> Assim, seus interlocutores anteriores estavam certos ao fazer a concessão de que ser o autor de uma injustiça é tanto pior do que ser a vítima e, como a injustiça é um grande mal, é do que devemos proteger a nós, à família e à cidade; o poder ajuda nesta proteção. Neste sentido, um tirano nefasto não poderá temer ninguém melhor do que ele e nem pior. Então: “SÓC.: – Mas terá igualmente conseguido não cometer injustiça? Ou estará longe disso, pois será igual ao governante, que é iníquo, e terá imenso poder junto dele? Não, penso eu; muito ao contrário, ele se terá apercebido para praticar quantas injustiças puder e, depois de cometê-las, não as expiar [...]”.<sup>208</sup>

Cálicles passa a não concordar e destaca que o tirano poderá, com a força que detém, confiscar bens e matar homens justos, o que não seria justo. Sócrates então observa ironicamente que a oratória “salva dos maiores perigos não só as almas, mas também os corpos e os bens”.<sup>209</sup> Chegam então à conclusão de que: “SÓC.: – [...] essa preocupação de quantos anos viver, um homem deveras homem deve pô-la de lado; em vez de apegar-se à vida, deve confiar nele o cuidado à divindade, crer nas mulheres, quando dizem que ninguém escapa à sua sina, e examinar o corolário, isto é, qual a maneira mais digna de passar esse tempo que vai viver; [...]”<sup>210</sup>

O povo quer ouvir de seus retores palavras que encontrem eco em seus anseios e refuta as idéias que se divorciam destes. Cálicles, por ser um político que ambiciona o êxito na praça pública, deverá se fazer igual ao povo devido às suas ambições exclusivamente e não porque efetivamente quer melhorá-lo. Ora, se efetivamente ambiciona cargos públicos, deve nutrir a vontade de fazer o bem a seus concidadãos, aparelhando-se para tanto. Esse então seria o dever do político e

<sup>207</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Brasil, 1989, 508a.

<sup>208</sup> Idem, *ibidem*, 510e.

<sup>209</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Brasil, 1989, 511c.

<sup>210</sup> Idem, *ibidem*, 512e.

não como queriam os velhos políticos como Péricles ou Temístocles.<sup>211</sup> Péricles teria corrompido os atenienses tornando-os avarentos e ambiciosos, e foi um mau político. Passa então a direcionar sua crítica aos Sofistas que: “SÓC.: – [...] Pelo menos agora estou estirando discursos enormes, por te recusares a responder. Mas, excelente amigo, dize-me, por Zeus da Amizade; não achas descabido uma pessoa, que apregoa ter tornado boa uma outra, vituperá-la porque, tendo se tornado boa graças a ela e sem deixar de o ser, se lhe sai má?”<sup>212</sup>

Assim, quando um político ou um tirano reclama da ingratidão popular, no fundo estão implicitamente reclamando de si mesmos por não terem feito nada em prol de seus concidadãos. Cálicles convida Sócrates a participar da política e largar a filosofia. Indaga Cálicles sobre qual política aconselha Sócrates a praticar e este conclui do seguinte modo:

“SÓC.: – Pudesse alguém provar minha incapacidade de acudir a mim próprio ou a outrem com essa defesa, então, sim, eu coraria de ser confundido perante muitas, ou poucas, ou nenhuma testemunha, e doeria-me-ia ter de morrer por causa dessa incapacidade; se, porém, eu tivesse de chegar ao fim por falta da oratória de bajulice, tenho certeza, tu me verias suportar a morte facilmente, pois não é da morte que se arreceia quem não seja de todo em todo parvo e poltrão, mas de cometer uma injustiça, porque o extremo dos males é chegar ao Hades uma lama carregada de iniquidades.”<sup>213/214</sup>

O que se observa do *Górgias* de Platão são as diferentes opiniões, os diferentes pontos de vista e o fato do filósofo os ter retratado de maneira ímpar.

Contudo, dois pontos fundamentais se destacam. Em primeiro lugar, Sócrates opõe a oratória à Filosofia, ponderando sobre a necessidade de distingui-las.

<sup>211</sup> Idem, *ibidem*, 513e; 514c; 514e; 515a; 515d.

<sup>212</sup> Idem, *ibidem*, 519e.

<sup>213</sup> Platão, *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 522-e (grifo nosso).

<sup>214</sup> Sócrates encerra com um Mito dos novíssimos do homem para abonar seu raciocínio.

SÓC.: – E por Zeus das amizades, Cálicles! Não imagines que te devas divertir à minha custa, dando respostas quaisquer em desacordo com o teu pensamento, nem tomes as minhas perguntas como pilhérias de minha parte; como vês, a uma pessoa, por menos ajuizada que fosse, que matéria interessaria mais seriamente do que a do nosso debate, isto é, como devemos viver? Da maneira que propões, quando me induzes a proceder como homem, falando na assembléia, exercitando-me na oratória e atuando na política na forma que vós outros agis atualmente? Ou passando a vida na Filosofia? E em quê sobreleva esta maneira àquela? Portanto, talvez o melhor seja distingui-las, como há pouco eu tentava fazer [...].<sup>215</sup>

E, num segundo plano, o fato de que Sócrates deixa claro o seu pensamento coaduna-se com a conduta e o discurso que apresentou em seu julgamento: “SÓC. – [...] eu tivesse de chegar ao fim por falta da oratória de bajulice, tenho certeza, tu me verias suportar a morte facilmente, pois não é da morte que se arreceia quem não seja de todo em todo parvo e poltrão, mas de cometer uma injustiça, porque o extremo dos males é chegar ao Hades uma lama carregada de iniquidades.”<sup>216</sup>

Fica a mensagem de Sócrates também no conceito de “liberdade”; enquanto Górgias (apoiado por Pólo e Cálicles) tem a liberdade como a habilidade de se fazer o que se quer – mesmo que com o custo da liberdade do próximo, –para Sócrates, a “liberdade” consiste em sermos os senhores de nós mesmos.

Platão deixa patente ainda, neste diálogo, que a ignorância da virtude é a principal razão para a decadência moral de seu tempo.<sup>217</sup> Os retores aparentam conhecer esta virtude humana. Contudo, como se pode depreender da leitura de *Górgias*, a resposta apresentada pelos Sofistas carece de qualquer sustentação. Pelo meio da persuasão, a retórica tem o poder de direcionar, mesmo que no caminho errado, a platéia (lembrando aqui a passagem do *Elogio de Helena* de Górgias: “O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível

<sup>215</sup> Cf. Platão, op. cit., 500-c.

<sup>216</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 522d-e.

<sup>217</sup> N’*As Leis*, o filósofo também deixa patente que se os políticos se mostram incapazes de promover o bem a seus concidadãos é porque não possuem conhecimento sobre o “bem”.

leva a cabo acções divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão”).<sup>218</sup> Assim, ao atacar a retórica, Platão ataca a própria raiz do mal existente em Atenas. Vale lembrar que, no mundo grego, a ética, a política eram parte de um todo. Nos primeiros diálogos de Platão observamos a política norteada a fazer homens melhores, sendo necessária, para a consecução desses fins, a nítida distinção entre o bem e o mal. Nota-se da leitura de seus diálogos que Platão sabia que a correção da decadência política que começou a se operar em Atenas não seria conseguida simplesmente pela reforma das leis, da estrutura jurídica ou da constituição; o que fica patente é que esta mudança desejável seria resultado de uma reforma moral. Assim, se os políticos não têm a capacidade de melhorar a vida de seus concidadãos é porque não possuem o conhecimento. A conclusão é que o governo não pode ser o resultado do domínio de uns sobre os outros (como fundamentou Cálicles no presente diálogo). Em *As Leis*, discorrendo sobre aquele que deve governar, Platão propõe as diretrizes que vão legitimar o poder.<sup>219</sup>

Na visão platônica, os retores, ou os Sofistas, estavam mais preocupados com a aparência do que com a essência. Embora Platão demonstre esse seu repúdio à retórica apresentada por Górgias, este deixou para a posteridade um legado de uma época em que a retórica desempenhava um papel importante na vida do homem.<sup>220</sup> Assim, outros Sofistas, como o discípulo de Górgias, Isócrates, acreditavam que o aprendizado da retórica desempenhava um forte efeito na democratização e na civilização ateniense (e ainda é assim nos dias de hoje).<sup>221</sup>

<sup>218</sup> Górgias, *Testemunhos e fragmentos*, tradução de Manuel Barbosa, p. 43.

<sup>219</sup> Platão, *Las Leyes*, 690<sup>a</sup>;

<sup>220</sup> Veremos oportunamente que tal fato perdurou até os dias de hoje, como acredito E. Hamilton, por exemplo.

<sup>221</sup> Tal como evidencia Thornton, sobre a atualidade destes tópicos: “[...] the spirit of the West, the modern spirit, is a Greek discovery [...] and the place of the Greeks is in the modern world”. Bruce. Thornton *Greek ways*. San Francisco: Encounter Books, 2000, p. 2.

## Capítulo 7. A APOLOGIA DE SÓCRATES DE PLATÃO <sup>222</sup>

A *Apologia de Sócrates* de Platão nos representa o discurso que Sócrates havia pronunciado durante seu julgamento, que culminou com a sua condenação à pena de morte. O julgamento de Sócrates – retratado tanto por Platão e como por Xenofonte – evidencia uma Atenas almejando a prosperidade às custas da moral e da justiça; consequência deste procedimento, Sócrates, verdadeiro modelo de coerência moral e filosófica, aos olhos da *pólis*, é concebido como um mau cidadão. Assim, o cenário em que este diálogo ocorre é a *dikastèria*,<sup>223</sup> ou mais precisamente, um tribunal ateniense. Tal fato, segundo o compilador Diógenes Laértios,<sup>224</sup> teria ocorrido no primeiro ano da 95ª Olimpíada, fato que corresponde aproximadamente ao tempo dos anos 400 a 399 a.C. O que temos desta defesa é visto através dos olhos de Platão,<sup>225</sup> uma vez que Sócrates nada escreveu. Helenistas ainda discutem o valor histórico deste diálogo, contudo a grande maioria acredita ter sido escrito dentro do espaço de uma década após o julgamento.<sup>226</sup>

<sup>222</sup> Este capítulo terá sempre como pano de fundo a inevitável comparação com a *Apologia* escrita por Xenofonte.

<sup>223</sup> Segue-se a transliteração feita por James A. Colaiaco, *Socrates against Athens*. Nova Iorque: Routledge, 2001, p. 14.

<sup>224</sup> Diógenes Laértios., *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UNEB, 1987, p. 58.

<sup>225</sup> Não podemos também despir por completo o valor histórico do texto homônimo de Xenofonte.

<sup>226</sup> Sobre a época em que foi escrito, convém destacar o comentário de P. Pellegrin à edição francesa do diálogo: “[...] Nous savons qu’après la mort de Socrate, en 399, Platon, qui avait alors 28 ans, quitta Athènes pour rejoindre à Mégare plusieurs autres disciples de Socrate auprès de l’un des plus anciens compagnons de celui-ci, Euclide. Écrivit-il l’*Apologie* un an environ après ce qui dut être l’événement le plus marquant de sa vie comme le soutiennent certains, ou nettement plus tard? Ce qui est sûr, parce qu’appuyé sur des critères stylistiques et non pas seulement sur des hypothèses psychologiques, c’est que cet ouvrage est antérieur aux grands dialogues de l’époque ‘moyenne’ comme le *Phédon* e *Le Banquet*, et qu’il est vraisemblablement antérieur au *Gorgias* et au *Ménon*, peut-être même d’une bonne dizaine d’années”. Platão. *Apologia de Sócrates* (notas introdutórias). Paris: Nathan, 1998, pp. 15-16.

Como é notório, talvez outras “apologias” tenham sido escritas, como nos demonstra Xenofonte,<sup>227</sup> mas não sobreviveram para que se pudesse compreender melhor o Sócrates histórico.<sup>228</sup> Curioso é que Diôgenes Laértios II. 40-41 (cujo papel como fonte, é controverso) destaca que, na véspera de seu julgamento, Lísias teria oferecido a Sócrates uma apologia escrita e que esta foi rechaçada pelo filósofo, que a achou mais judicial do que filosófica.<sup>229</sup>

Platão nos retrata um Sócrates filósofo, dissidente, que provocou seus concidadãos a condená-lo e executá-lo. Ao contrário de Xenofonte, Platão esteve presente no julgamento. Assim, os aspectos apresentados por Platão neste Diálogo que reflete o julgamento têm sido tomados por verdadeiros. Até porque seu autor possuía a memória, o intelecto e a sensibilidade para traçar com um elevado grau de precisão um retrato fiel de Sócrates e dos acontecimentos.<sup>230</sup>

Sobre a veracidade deste diálogo, Colaiaco afirma:

As A.E. Taylor argues ‘We clearly have no right to assume that the process of revision and polishing involves any falsification of fundamental facts. That what we possess is in substance a record of what Socrates actually said sufficiently proved by the single consideration that, though we cannot date the circulation of the *Apology* exactly, we can at least be sure that it must have been given to the world within a few years of the actual trial, and would thus be read by numbers of persons, including both devoted admirers of the philosopher and hostile critics (and presumably even some judges who had sat upon the case), who would at once detect any falsification of such recent facts’.<sup>231</sup>

<sup>227</sup> “D’autres sans doute ont déjà écrit sur ce sujet, et tous ont reproduit la hauteur de son langage; ce qui prouve que Socrate s’est bien exprimé ainsi.” Xenofonte, *Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 102.

<sup>228</sup> Este tema já foi abordado ao falarmos de Sócrates em capítulo anterior

<sup>229</sup> “Depois de ter lido toda a sua defesa escrita por Lísias, o filósofo declarou: ‘Um belo discurso, Lísias, mas não é adequado ao meu caso.’ Com efeito, a composição de Lísias era evidentemente mais forense do que filosófica”, Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1987, pp. 57-58.

<sup>230</sup> Aliás, não foi o único dos discípulos de Sócrates a se encontrar presente no tribunal; Critão, por exemplo, também ali estava, o que ajudaria Platão a se lembrar e recompor os fatos com certa precisão.

<sup>231</sup> James A. Colaiaco, *Socrates against Athens*. Nova Iorque: Routledge, 2001, p. 20.

Contudo, como já foi abordado em capítulo anterior, muitos helenistas evidenciam a diferença existente entre a figura de Sócrates apresentada por Platão e a apresentada por Xenofonte. O Sócrates de Platão ganhou mais espaço até pelo fato de que Xenofonte não teria sido discípulo de Sócrates (assim salienta Diôgenes Laértios 2.47).<sup>232</sup> Não há que se olvidar, igualmente, o Sócrates apresentado por Aristóteles, que, sem ter testemunhado os fatos, compartilha da visão de seu mestre Platão.<sup>233</sup>

Tanto a *Apologia* de Platão como a de Xenofonte, que empregam o termo grego no sentido de “defesa”, uma vez que se constata claramente um debate judicial, ou seja: a defesa de Sócrates contra as acusações formalizadas contra ele dentro de um tribunal. Ao abrirmos a *Apologia* escrita por Platão, temos o momento em que a acusação acaba de se pronunciar. O procedimento havia começado com a leitura das acusações por um oficial do tribunal.

### 7.1. Estrutura do Diálogo

O diálogo encontra-se dividido do seguinte modo: o exórdio (que caracteriza um discurso inicial): 17-a – 18-a; o plano de defesa: 18-a – 19-a; a defesa, em que refuta as acusações formais: 19-a – 24-b; a digressão, em que Sócrates descreve sua missão: 28-a – 34-b; o epílogo, em que o filósofo retorna aos temas abordados em seu discurso inicial: 34-b – 35d; a pena alternativa proposta por Sócrates em contrapartida à requerida pelos acusadores: 35-e – 38-b; e, por derradeiro, seu argumento final após a pena escolhida pelos seus concidadãos: 38-c – 42-a.

<sup>232</sup> Diôgenes Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1987, p. 53.

<sup>233</sup> Assim, constata-se citações a Sócrates (dentre outras M 4, 1078 b 17, 28, 30; M 9, 1086 b 3). Por exemplo, na *Metafísica* A6, 987 b1: “...Sócrates ocupava-se de questões éticas e não de natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições”, Edições Loyola, vol II, p. 35.

Assim, a obra tem como ponto de partida o exórdio, em que Sócrates faz uma breve análise da conduta de seus acusadores, ressaltando a necessidade dos julgadores lhe darem ouvidos e atentarem para a sua defesa de modo igual ao que procederam durante a formulação das acusações (17-a – 18-a).

Primeiramente, Platão retrata Sócrates defendendo-se das antigas acusações existentes em Atenas contra si, acusações aliás que forjaram no espírito popular uma falsa imagem do filósofo. Sócrates distingue, então, as duas classes de acusadores: os mais antigos e os mais recentes – que efetivamente o levaram perante aquele tribunal (18-b – 19-a). Nota-se que, dentre seus acusadores, os primeiros eram, ao que parece da leitura da *Apologia* de Platão, os que ele mais temia. Até porque eles (os primeiros acusadores que lhe macularam a honra) influenciaram o corpo de jurados desde quando os mais recentes eram crianças ou jovens, consolidando esta “imagem negativa” do filósofo. Ou seja: há muito tempo já vinham realizando uma campanha difamatória contra Sócrates.

Segundo Brickhouse, “*Worse, their accusations gained credibility because no one ever defended Socrates against them; their ‘case’ was won by default.*”<sup>234</sup> Assim, Sócrates nunca teve a oportunidade de confrontar esses acusadores, pois não estavam presentes no julgamento, não havia um único fato que espalhavam a seu respeito e há muito já defendiam seus pontos de vista. A título de exemplo cite-se *As Nuvens* de Aristófanes, anteriormente analisada.

Então, ao analisar as “acusações antigas”, onde, observando a formalidade processual da cidade, lê a acusação: “Sócrates erra por investigar indevidamente o que se passa embaixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa” (19-b – 20-c). Assim, esta acusação teria o seguinte fundamento para os atenienses: não basta Sócrates estar

<sup>234</sup> T. Brickhouse, e N. Smith, *Socrates on trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 63.

envolvido em atividades suspeitas, mas espalha estas atividades, envolvendo os jovens. A estas primeiras acusações observamos que o filósofo tem pouco a dizer.

Sócrates responde a estas acusações primeiras ressaltando a sua missão,<sup>235</sup> a sua ciência. Relata como Pítia, a sacerdotisa, preconizou a Querofonte, no Templo de Apolo em Delfos, ser Sócrates o mais sábio dos homens; relata ainda como procurou constatar a revelação (20-c – 24-b). Esta afirmação de que suas ações foram orientadas ou ordenadas pelo deus ataca o âmago das acusações. Volta-se então para a refutação das alegações de Mêletos,<sup>236</sup> as acusações formais. Tendo rejeitado tais acusações, Sócrates ataca o argumento apresentado por Mêletos:

Sobre as imputações de meus primeiros acusadores, baste-vos esta defesa. Contra Mêletos, esse homem honesto, amigo da cidade, como ele mesmo se qualifica, e contra os demais acusadores, vou tentar agora responder. Mas visto tratar-se de novo adversário, façamos como para os primeiros e apresentemos o teor de sua acusação. É mais ou menos o seguinte: Sócrates, assim diz ele, é culpado de corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de aceitar divindades novas. Eis a acusação [...]<sup>237</sup>

Ponto fundamental é a utilização de seu método dialético quando indaga a Mêletos, o que parece aqui é que “corromper a juventude” seria a acusação principal e não acreditar nos deuses da *pólis*, uma forma de exercer esta corrupção.<sup>238</sup>

Elaborando perguntas a seu acusador referentes às novas acusações, observamos Sócrates tentando encurralar seu acusador através de seu método dialético; Mêletos, ao contrário de seus acusadores anteriores, pode ser

<sup>235</sup> Sobre a sua missão, Brickhouse atenta para duas correntes que interpretam o fato: “[...] commentators tend to adopt one of two positions. Some maintain that Plato never intended what is said about the oracle to be taken seriously; rather, it is but an example of Socrates’ notorious irony. Others, however, maintain that the references to the oracle are intended to explain Socrates’ mission, but that the explanation simply fails.” T. Brickhouse e N. Smith, *Socrates on trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 89.

<sup>236</sup> Ressalte-se que este foi o responsável, o acusador oficial destas acusações formais; quanto às primeiras, como já foi analisado, fica difícil estabelecer uma origem.

<sup>237</sup> Platão. *Apologia de Sócrates*. 24-b a c. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, tradução de Carlos Alberto Nunes, p. 51.

<sup>238</sup> Cf. Platão, *op.cit.*, 26-b.

contraditado. Neste sentido, observa-se Mêletos respondendo a contragosto, forçado necessariamente pela imposição legal, coagido pelo Tribunal. Deste modo, Sócrates refuta as novas acusações elaboradas por seus perseguidores; por fim, Sócrates admite<sup>239</sup> a animosidade existente contra a sua pessoa, predominante naquela Assembléia (24-b – 28-b). Justifica Sócrates que é o seu estilo, a sua opção de vida que o poderiam conduzir à morte:

[...] Estás enganado, amigo, se imaginas que, por menos que valha uma pessoa, deve pensar em morrer ou viver, em vez de considerar apenas se procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos e se se comportou como homem de bem ou como celerado” (28-b); “[...] Todo homem que escolheu um posto, por considerá-lo o mais honroso, ou que nele tenha sido colocado por seus superiores, aí terá de permanecer, segundo penso, na hora do perigo, sem pensar mais na morte ou no que quer que seja do que na desonra” (28-d).

Explica a sua conduta permanecendo fiel mesmo em face da morte. Deste modo, Sócrates pede calma aos atenienses que se agitam diante dos debates, evidenciando que seus acusadores não podem lhe causar dano algum. Deixa claro, pelo contrário, que sua condenação acarretaria maiores perdas a seus acusadores e à cidade.<sup>240</sup>

Justifica a sua abstenção política, elenca as razões que o fizeram se ausentar da vida pública, com a única exceção – de conselheiro (31c - 33a). Este ponto pode efetivamente ter pesado contra si, uma vez que afastar-se da coisa pública não era visto com bons olhos pelos seus concidadãos. O pior, ressalta-se novamente, é que afastava também a juventude. Aliás, convém lembrar novamente que o filósofo foi criticado por Cálicles em *Górgias*, quando o político disse que um jovem se dedicando à filosofia seria digno de mérito, ao passo que um velho seria digno de uma surra.

<sup>239</sup> Platão, *Apologia*, 28-b, Universidade Federal do Pará, tradução Carlos Alberto Nunes, p. 56.

<sup>240</sup> Cf. Platão, *op. cit.*, 28-b e 31-c.

Descreve que nunca ensinou a pessoa alguma, que nada recebeu pelo desempenho de sua “missão”, ao contrário dos Sofistas, que cobravam por suas aulas a peso de ouro. Discorre sobre a acusação de corromper os jovens, indignando-se pelo fato de Méletos não ter arrolado ninguém que comprovasse a sua denúncia (33-a – 34-b).

Fica patente da leitura da conclusão de sua defesa que Sócrates poderia ter “apelado” para sentimentalismos, isso até é ressaltado por Platão:

...ao lembrar do que se passou em processo de muito menores conseqüências, quando se dirigira, súplice, aos juízes, banhado em lágrimas, e levava consigo os filhos pequenos, a fim de comover a todos eles, além de grande número de amigos e familiares, enquanto eu não faço nada disso, apesar de encontrar-me, como tudo leva a crer, no máximo perigo (34-c); (34-c – 35-d).<sup>241</sup>

Prossegue o filósofo quando se põe a analisar o resultado da votação (35-e – 36-b), discute as penas (36-b – 38-a) e é proposta a pena de multa (38-a – 38-c). Dirige-se aos que o condenaram:

“...– Não se passará muito tempo, Atenienses, sem que os difamadores gratuitos da cidade vos acusem e incriminem de haver executado Sócrates, um sábio” (38-c). “...– Pelo contrário: prefiro mil vezes morrer por me ter defendido como o fiz, a ficar vivo se falado de outro modo. Porque tanto no tribunal como na guerra, nem eu nem ninguém tem o direito de lançar mão de todos os recursos para escapar da morte” (38-e). “...– Se pensais que, matando alguém, impedis de aparecer quem vos censure por não viverdes bem, estais muito enganados. Pois essa maneira de livrar-se de censores nem é eficiente nem honrosa. Para qualquer pessoa, o modo mais nobre e fácil não consiste em incapacitar os outros, mas em esforçar-se para tornar-se homem de bem. É o que profetizo a todos vós que me condenastes, no momento de nos separarmos” (39-d);(38-c – 39-d).<sup>242</sup>

Por fim, Sócrates se dirige aos que votaram a seu favor, (39-e – 42-a) erigindo um dos marcos dos discursos da civilização ocidental. Sócrates parece

<sup>241</sup> A tradução apresentada é de Carlos Alberto Nunes

<sup>242</sup> idem;

profetizar o destino de seus acusadores juntamente com o declínio daquela Atenas que injustamente o condenava.

É neste espírito que Platão retrata seu mestre martirizado que, para alguns, era um herói que personificava a vida virtuosa, mas para muitos dos atenienses, talvez até a maioria, simbolizava a negatividade que viam em si mesmos, seus medos, seus fracassos, numa Atenas em franco processo de decadência. Sem o relato de Platão ou até mesmo o de Xenofonte, talvez a história não tivesse visto Sócrates com bons olhos; talvez, sem esses relatos, Atenas obtivesse certa condescendência por seus atos. O legado de Platão foi retratar um Sócrates histórico e eternizar seu pensamento; para que a morte de Sócrates não fosse em vão, teria de imortalizar sua obra.

## 7.2. Do Processo

Os cidadão atenienses que observaram atentamente os debates na *dikastëria*, foram mais de 500 (quinhentos) cidadãos acima de trinta anos denominados *dikastai*,<sup>243</sup> Estes juízes e julgadores, em sua maioria eram trabalhadores rurais, o que constituía a maior parte da classe econômica ateniense. Devido à fama do acusado, atraiu enorme quantidade de espectadores,<sup>244</sup> até porque temas de relevância para a *pólis* eram discutidos nesse julgamento, como a religião tradicional e a educação dos jovens. Dentro dos limites do tribunal, a platéia era separada tanto dos litigantes como dos jurados por barreiras. Aliás, pelo que se

<sup>243</sup> Embora os ingleses utilizam o termo “jury”, a tradução jurado, segundo o que demonstra Jones: “é uma tradução enganosa, pois não havia juízes no sentido que entendemos hoje, e os *dikastai* eram ao mesmo tempo juízes e jurados”, *O mundo de Atenas*, Martins Fontes, p. 222.

<sup>244</sup> Tal fato depreendemos da leitura da *Apologia* de Platão 24-e, op. cit.

depreende da leitura da obra de Platão, ele e Critão estavam presentes e, como não eram “jurados” mas amigos de Sócrates, provavelmente este era o lugar de onde que assistiram ao julgamento.

Claude Mossé, sobre a justiça ateniense ensina que:

*[...] était l'une des pièces maîtresses de la constitution démocratique.[...] La justice athénienne était donc une justice populaire, et seules quelques causes très spécialisées relevaient encore de tribunaux archaïques comme le Palladion ou l'Aréopage, cependant que pour des causes de faible importance, le recours à l'arbitrage, privé ou public, était une pratique courante.[...] Les débats terminés, les juges devaient se prononcer pour ou contre l'accusation. Aucune question n'était posée aux deux parties dont ils avaient écouté les plaidories. Ils devaient alors déposer un caillou (pséphos) dans l'une des deux urnes placées sur une table devant la tribune où siégeait le président du tribunal, avec à ses côtés le greffier et le hérault qui proclamait les resultants du vote. La simple majorité était requise.<sup>245</sup>*

Quando abrimos a *Apologia*, a acusação acaba de se manifestar. Observamos também a existência de um oficial do tribunal que leu as acusações elaboradas contra Sócrates. Esta formalidade processual é corroborada por Diógenes Laértios quando destaca:

A declaração jurada, que ainda se conserva, tinha o seguinte teor de conformidade com Favorinos em sua obra *Metróon*: 'Esta acusação e declaração é juramentada por Mêletos de Pitos, contra Sócrates, filho de Sofroniscos de Alopece: Sócrates é culpado de recusar-se a reconhecer os deuses reconhecidos pelo Estado, e de introduzir divindades novas, e é também culpado de corromper a juventude. Pena pedida: a morte'.<sup>246/247</sup>

Sócrates examinou seus concidadãos exaustivamente no campo da política e da moral. Tais questionamentos, como já foi visto, trouxeram sempre grande

<sup>245</sup> *Les Procès de Socrate*, éditions complexe, pp. 93-94..

<sup>246</sup> Diógenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1987, p. 57 (grifo nosso).

<sup>247</sup> Platão também elenca estas “acusações posteriores” em 24b-c, *Apologia de Sócrates*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

confusão para seus interlocutores, uma vez que o mais “sólido” conceito que estes eventualmente possuíssem, sucumbia diante das indagações do filósofo.

O próprio Cálicles, no diálogo *Górgias*, oferece uma demonstração dessa confusão: “CÁL.: – [...] Sócrates, dize-me: devemos supor que estás falando sério ou gracejando? Se estás falando sério e vem a ser verdade o que dizes, a nossa vida, a vida da Humanidade, só pode estar pelo avesso e aparentemente fazemos tudo ao contrário do que devemos!”<sup>248</sup>

O filósofo dizia não ser um Sofista, uma vez que nada oferecia para ensinar, não escreveu livros e nada recebeu em pagamento; contudo, os temas discutidos por Sócrates interessavam sobremaneira aos Sofistas bem como a seu “público alvo”, ou seja: os jovens atenienses; e de fato, incomodando esses “mestres”, resultou em ter mexido num vespeiro conservador que se voltou contra ele. Evidentemente que a suspeição levantada por Sócrates também se dava em função das companhias que ele mantinha. Não tinha grandes posses, mas encontrou na juventude aristocrática de Atenas tanto parceiros que o comoviam no campo sexual como na prática filosófica. Muitos desses jovens se tornaram seus discípulos, seus patronos e, diga-se de passagem, nem todos apoiavam a aludida democracia ateniense...<sup>249</sup>

Os aspectos supramencionados culminaram fatalmente no processo retratado por Platão e Xenofonte.

A notícia da efetiva existência de um processo contra Sócrates pode ser apreendida da leitura do diálogo *Teeteto*. No aludido diálogo encontramos Sócrates e Teeteto desenvolvendo conceitos e definições de ciência; no final, Sócrates

<sup>248</sup> Platão, *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 481-c.

<sup>249</sup> Lembre-se que Sócrates foi o educador de Crítias, que se levantou contra o regime de Atenas e mantinha a companhia de Alcebiades, outra figura ateniense antidemocrática.

promete a seu interlocutor voltar posteriormente (e realmente o faz, como podemos constatar no *Sofista*) para continuar a conversa. Assim, o filósofo retira-se, dizendo que precisa ir até o pórtico do rei para saber da acusação que pesava contra ele.

Neste passo, cabe analisar que, no âmbito processual, temos um ponto marcante: ora, é seguro deduzir que já existia em Atenas de Sócrates a figura processual da citação. Sócrates, seguramente fora citado para ficar ciente da acusação formulada por Mêletos. Acusação esta que traduz uma formalidade também assegurada aos litigantes em geral da era moderna – o fato de que houve uma acusação formal, escrita, juramentada e lida perante Sócrates e os jurados.<sup>250</sup>

A existência desta formalidade traduz a figura de um Direito bastante evoluído na Atenas de Sócrates e de Platão. Outra conclusão que se faz evidente é que fora garantido a Sócrates o devido processo legal. Contudo, o que se torna difícil é observar se Sócrates fora citado por um funcionário do Fórum ou simplesmente por um edito. Mais uma vez a posição não é clara, aliás, tal fato é difícil de precisar mesmo no Direito Romano, onde temos um número mais abundante de fontes. Assim, Sócrates é trazido perante a Assembléia Popular... A acusação contra Sócrates, como vimos anteriormente, fora formalmente apresentada por Mêletos.

No que concerne ao autor da acusação, ele não representava – em tese – seus interesses particulares e sim o bem coletivo, o interesse da *pólis*.

Destaca-se que, efetivamente fora garantido a Sócrates o devido processo legal, segundo as normas atenienses; tal fato é corroborado por Brickhouse: “...The

---

<sup>250</sup> Tal fato, como já foi visto, é evidenciado por Diógenes Laértios.

procedure appears to have followed the requirements of the Athenian legal due process, according to which the indictment... was brought to the King-Archon...<sup>251</sup>

No que tange aos jurados, fato é que não existe certeza quanto ao número dos presentes naquela solenidade;<sup>252</sup> porém, o que se revela evidente é que o número de jurados naquela época poderia chegar – como no caso concreto chegou! – a centenas, variando em maior ou menor quantidade, proporcionalmente à gravidade do fato de ser julgado.

O que depreendemos da leitura da *Apologia* de Platão é que Sócrates dirigia-se a uma enorme quantidade de pessoas (29e). Até porque essa figura pública, digna de ter merecido uma comédia por parte de Aristófanes, tão falada por seus concidadãos, fatalmente atrairia uma enorme quantidade de pessoas.

O processo movido contra o filósofo foi com fundamento na impiedade (como destaca Mossé: “...était une *graphè asebias*, une action d’impiété”<sup>253</sup>), os acusadores de Sócrates foram três: o processo fora formalmente apresentado por Mêletos<sup>254</sup>, como já foi dito, e abonado por Ânito e Lícon (*Apologia* de Platão: 23-e; 36-a). Destes três personagens, Ânito<sup>255/256</sup> era o mais célebre na sociedade ateniense. Quanto a Mêletos e Lícon,<sup>257</sup> pouco ficou registrado.<sup>258</sup> Assim, Sócrates,

<sup>251</sup> T. Brickhouse e N. Smith, *Socrates on Trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 24 (grifo nosso).

<sup>252</sup> “...it is not uncommon for scholars to report the number of jurors at Socrates’ trial as 501...” Cf. Brickhouse, op. cit., p. 26.

<sup>253</sup> *Le Procès de Socrate*, éditions complexe, p. 95.

<sup>254</sup> “Ce Mêletos était le fils d’un obscur poète tragique qui avait composé une tétralogie sur l’histoire d’Edipe”, Mossé, *Le Procès de Socrate*, éditions complexe, p. 95.

<sup>255</sup> “...Anytos était en effet un homme riche et influent, un de ces ‘nouveaux politiciens’ qui se révélèrent pendant la guerre du Péloponnèse. A la différence de ceux qui jusque-là avaient été placés à la tête de la cité par le peuple et qui tous appartenaient aux vieilles familles aristocratiques qui se réclamaient d’ancêtres prestigieux, ces nouveaux politiciens étaient issus de milieux plus modestes, mais qui avaient rapidement fait fortune par l’exploitation d’une main-d’œuvre servile dans des ateliers artisanaux. Comme Cléon, Anytos était tanneur”, Mossé, *Le Procès de Socrate*, éditions complexe, p. 96.

<sup>256</sup> Vale destacar que Ânito também participa do diálogo *Mênon*, de Platão; Ânito também figura na *Apologia* de Xenofonte.

<sup>257</sup> “On ne sait presque rien de Lycon, le troisième des accusateurs de Socrate, sinon qu’il était ‘orateur’, et comme tel en butte à la risée des poètes comiques.” Mossé, *Le Procès de Socrate*, éditions complexe, p. 98.

<sup>258</sup> Diógenes Laértios ressalta sobre os acusadores que “[...] dizem que houve três acusadores – Ânitos, Lícon e Mêletos –, Ânitos foi o porta-voz do ressentimento dos artífices e políticos, Lícon dos retóricos e Mêletos dos poetas (todas essas classes tinham sido satirizadas por Sócrates)”, D. Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1987, p. 57.

ao se defender, ressalta que Lícon o acusara em nome dos oradores, que Mêletos atuava em nome dos poetas e Ânito, por sua vez, representava os artesãos.

Irwin analisa as acusações:

Their first charge was religious, and it made two complaints. Socrates was accused of speculations about the heavens that resulted in rejection on the city's recognized gods; and he was accused of introducing new divinities. The first complaint was the more important. Even though some naturalists had claimed to describe, not to deny, the gods and cosmic justice, Democritus eliminated them from control of the universe; and such denial of the gods' power could be expected to provoke their anger. The second charge against Socrates was moral; it also included two complaints. Socrates was accused of 'making the inferior argument superior' and of 'corrupting the young men'. The first complaint implies that a skilled orator could make the inferior argument (the one that deserved to lose) superior (the actual winner) by his rhetorical skill; and the accusers assume that Socrates taught his own brand of rhetorical tricks. The second complaint suggests that Socrates' disciples were taken by his tricks. Since he could apparently refute any argument in support of any conventional moral rule, his followers concluded that the conventional rules had nothing to be said for them. The behaviour of Critias or Alcebiades was simply (in the view of Socrates' prosecutors) the natural result of Socratic argument [...]<sup>259</sup>

Reeve,<sup>260</sup> igualmente, chama a atenção para os três pontos que teriam motivado sua perseguição do seguinte modo:

- 1) Sócrates teria sido professor dos Trinta Tiranos que, em oito meses de reinado, teriam executado e deportado cerca de cinco mil atenienses;
- 2) Ânito fora um dos líderes que ajudaram a restaurar a democracia em Atenas após o reinado dos Trinta Tiranos, reinado este que o levaria a perder a sua fortuna. Ademais, há evidências que este fora amante de Alcebiades que, por seu turno,

<sup>259</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*. London: Opus, 1989, pp. 69-70.

<sup>260</sup> C. D. C. Reeve, *An essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1989, pp. 97-98.

acreditava ser Sócrates o responsável pela ruína de seu filho. Mêletos, que apresentou a acusação contra o filósofo seria um “testa-de-ferro” de Ânito;

3) Por fim, Sócrates fora mentor de Crítias – considerado um traidor. Contudo, teria sido concedida uma anistia em 403 a.C., de modo que não puderam seus acusadores explorar este ponto especificamente. Daí se concluir, mais uma vez, que há fortes indícios de que, embora fosse garantido a Sócrates o devido processo legal (uma vez que, graças à anistia concedida, estas acusações não foram discutidas formalmente, dentro do processo), porém fica patente que seus julgadores tinham este tópico cravado em seus espíritos...

Destaca ainda:

*...if we accept (item c)<sup>261</sup> as the verdict of history, or at least of historians, the most we can infer is that Socrates failed to confront the real, but legally impermissible, basis of the charges against him. But if we also accept that Socrates knew that his association with Critias and Alcebiades lay behind the charges, we must ask why, knowing the real basis he failed to confront it. Such failure would not directly impugn his legal defense; his legal obligation is to answer the charges and the evidence presented to support them, not to confront evidence which the law itself excludes impermissible. It would, however, raise questions about his honesty and integrity...<sup>262</sup>*

Neste momento, convém salientar que Diôgenes Laértios descreve o fim que os acusadores de Sócrates tiveram (vale dizer que não há certeza quanto à veracidade desta fonte, pois no mesmo livro o autor dá diferente versão para o destino de Ânito): “...passado pouco tempo os atenienses arrependem-se, fecharam as palestras e os ginásios atléticos, baniram os outros acusadores e condenaram Mêletos à morte; além disso, honraram Sócrates com uma estátua de

<sup>261</sup> Item 3 supramencionado.

<sup>262</sup> C. D. C. Reeve, *An essay on Plato's apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1989, p. 99.

bronze, obra de Lísipos, erigida no recinto destinado às procissões. Ânito, recém-chegado a Heracléia, foi expulso pelos habitantes da cidade no mesmo dia...<sup>263</sup>

Sócrates discrimina as acusações apresentadas contra ele na *Apologia* de Platão do seguinte modo: “...é mais ou menos o seguinte: Sócrates, assim diz ele, é culpado de corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de aceitar divindades novas...” (24-b).

### 7.3. Análise da Defesa de Sócrates

A *Apologia* de Platão<sup>264</sup> apresenta Sócrates refutando as acusações feitas contra si. Alega o filósofo que ninguém ali presente em seu julgamento o teria visto discutir ou especular sobre a cosmologia. No que tange ao aspecto moral de sua acusação, Sócrates alegou corromper “conscientemente” a juventude; aliás, neste aspecto, o filósofo passa a debater com seus interlocutores sobre o campo da moral.

Sócrates mostra então seu comprometimento com a justiça ressaltando que preferia enfrentar a morte a cometer alguma injustiça. Tal convicção moral nega, de maneira implícita, que o filósofo efetivamente corromperia um jovem.

O que fica evidente em sua defesa é que, durante a sua vida, esse seu comprometimento com a moral nem sempre o levou a realizar ações que a maioria abonasse.<sup>265</sup> Xenofonte registra que Sócrates, ao responder a seguinte indagação: “Não deverias, Sócrates, pensar em tua apologia?”, demonstra a sua linha de

<sup>263</sup> Diógenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UNB, 1987, p. 58.

<sup>264</sup> *Apologia* refere-se a “defesa”.

<sup>265</sup> A título de exemplo, recusou-se a ajudar os Trinta, pois pensava ser injusto. Cf. Platão, na *Apologia*, 32c-d.

defesa: “Não te parece que lhe consagrei toda a minha vida?...Vivendo sem cometer a menor injustiça, o que é, a meu ver, o melhor meio de preparar uma defesa.”<sup>266</sup>

Podemos deduzir da leitura da *Apologia* que talvez não tenha hesitado em desafiar as autoridades ou até mesmo deliberadamente em desafiar a lei; contudo, exortou que seus concidadãos obedecessem à lei, pois consistia num imperativo, num dever. Sendo sua defesa efetivamente justa, como puderam os atenienses acreditar que Sócrates constituía uma ameaça à moral e à comunidade?

Cai a lançar evidenciar que a defesa apresentada por Sócrates é fundamentalmente técnica, não segue o padrão e estilo que se acreditava existir na época, em que acusados se humilhavam, ou tentavam utilizar outro tipo de ardil (a sedução da retórica por exemplo) para convencer os julgadores.

No caso de Sócrates, sua serenidade e coragem é manifesta; esta posição é unânime tanto na leitura da *Apologia* de Platão como na de Xenofonte.

A defesa de Sócrates tem seu início em 17-a1 – 18-a6.

O filósofo procura distinguir o seu raciocínio daquele que fora apresentado por seus acusadores na medida em que era “...uma oração arrebicada como a deles, com palavras e torneios elegantes...” (17-c); aqui o filósofo já critica a adulação. Sua defesa consistiria, segundo ele, em períodos simples, de modo natural e sincero. Brickhouse ao abordar este ponto:

...he realizes that the truths he must tell will require him to undertake a very unusual style of defense, for, as we have noted, he must defend not just himself but the philosophic practices that led to his being charged with impiety. But he does not want his jurors to view his departures from the standard rhetorical embellishments as a sign of disrespect for them or

---

<sup>266</sup> Xenofonte, *Apologia de Sócrates*, Nova Cultural, p. 161.

for the law [...] So he warns them that he cannot deliver the kind of speech they expect to hear...<sup>267</sup>

O que se observa é um Sócrates leal a sua filosofia e coerente, na prática, com aquilo que pregou aos jovens em Atenas.

Sócrates passa então a se defender da “caricatura popular” (uma vez que existia um falso conceito que perdurara contra si e que facilmente teria contaminado o espírito daqueles que o julgaram). Assim, em (18-a – 19-a) temos o roteiro de sua defesa. Durante todo o processo Sócrates contesta a sua reputação alcançada ao longo dos anos. Rejeita as acusações e ironiza o fato de que seus acusadores não relevaram o fato de elaborar uma acusação contra si.

Afirma que a busca por bens materiais que predominava na mentalidade dessa Atenas em franca decadência não poderia prevalecer em detrimento dos cuidados da alma. Conforme podemos depreender da leitura da *Apologia*, o falso conceito existente contra Sócrates – do qual ele se defende arduamente - o revela como um misto de feiticeiro, cientista natural e orador, enfim, aquele que é retratado por “...investigar as coisas do céu e as debaixo da terra, não acreditar na existência dos deuses e deixar o bom argumento ruim...”(23-d).

Este comportamento certamente leva à conclusão de que Sócrates recusava as divindades cultuadas pela *pólis*. Observamos o filósofo a deblaterar contra esses conceitos em 19-d–20-c;<sup>268</sup> mas existe uma falha em sua defesa: nada debate sobre a acusação que lhe foi imposta, de deixar o “bom o argumento ruim”; observamos Sócrates combatendo apenas os primeiros pontos de sua acusação...

<sup>267</sup> T. C. Brickhouse e N. D. SMITH, *Socrates on trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 57 (grifo nosso).

<sup>268</sup> Reeve esclarece: “Socrates treats this ancient caricature as consisting of essentially two separate charges, that he is a professor and teacher of oratory and natural science and that he is fee-earning sophist teacher of virtue [...] Socrates does not believe that the jury will, on reflection, find it credible that he is an orator and a scientist [...] Consequently, he tries to explain how his wisdom differs from that of Gorgias and the other sophists and how, despite the fact that he knows nothing of the things they claim to know, his wisdom got confused with theirs”, *An essay on Plato's apology of Socrates*, Hackett, p. 10-11.

Passa então a um aspecto crucial de sua defesa: o fato de estar cumprindo uma determinação do Oráculo de Delfos. Expõe aos membros do Conselho de Sentença que Querofonte, seu amigo, tendo indagado se havia alguém mais sábio do que Sócrates, obteve a resposta negativa (20-e – 21-a). Brickhouse e Smith deixam claro que o que efetivamente foi suscitado pelo Oráculo não explica, de modo algum, a atitude de questionamento de seus pares...

Reeve, por seu turno, diverge quanto ao fato de que o filósofo teria deixado os jurados sem resposta ou convicção precisamente neste ponto, salientando:

...Has Socrates left the jury in ignorance about the bearing of the oracle on his philosophical life? He has not. A plausible explanation is implicit in what he tells them. It is clear, first of all, that Socrates was already sufficiently religious and devoted to Apollo when he heard the news of the oracle to treat it very seriously; for who but a religious person already devoted to Apollo would puzzle over one of his oracles, set about a time-consuming activity to determine its meaning, and persist in the activity even when it made him both poor and unpopular... Second, what the oracle said is that no one is wiser than Socrates. And the reason Socrates found this puzzling was that he knew himself to be wise in neither great nor a small way.<sup>269</sup>

O que se torna fundamental é que Sócrates toma a mensagem do oráculo como um “norte”, onde é representada a sua missão fundamental perante deus. Sócrates tem absoluta convicção de que os jurados não aceitarão os argumentos por ele apresentados; porém, observa-se que o filósofo não se afastaria de seus ideais simplesmente com o intuito de agradar a platéia que viria a deliberar sobre o seu destino...

Os autores divergem no que tange à postura de Sócrates perante seus julgadores, já que, para uns, estaria o filósofo efetivamente empenhado em sua

<sup>269</sup> C. D. C. Reeve, *An essay on Plato's apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989, pp 25-26.

defesa, acreditando piamente em sua inocência, para outros Sócrates mostra-se arrogante quando se dirige aos jurados (talvez porque já soubesse de seu destino...).

Relembrando as acusações de Mêletos, anteriormente destacadas, e que consistiam basicamente em três pontos:

- a) Sócrates corrompia a juventude ateniense;
- b) Sócrates não adorava os deuses da *pólis*;
- c) Acreditava em outras *daimonia kaina*.<sup>270</sup>

Neste ponto do processo, observa-se que Sócrates “encurrála” Mêletos, obrigando-o até a dizer coisas que não queria. O filósofo, ao responder sobre a primeira das três acusações, ataca Mêletos imputando-lhe certa leviandade: “...eu, Atenienses, por minha vez, digo que Mêletos é criminoso por estar brincando com coisas sérias e por citar levianamente em justiça outras pessoas, com fingido zelo, a respeito do assunto a que nunca atribuiu a mínima importância...”<sup>271</sup>

É assegurado a Sócrates o direito de interrogar seu acusador (quanto às primeiras acusações, obviamente que não havia possibilidade...), indício que se soma à tese de que fora efetivamente garantido ao filósofo o amplo direito de defesa bem como o devido processo legal.

Tal fato se confirma quando, em 25-d, observamos “...E haverá, porventura, quem prefira ser prejudicado a ser beneficiado pelas pessoas do meio?”; obviamente Mêletos, acuado, não queria participar desta defesa, levando Sócrates a retorquir: “...Responde, meu caro; a lei ordena que me respondas...”

<sup>270</sup> Terminologia grega utilizada por Reeve, *An essay on Plato's apology of Socrates*. Indianápolis: Hackett, p. 74.

<sup>271</sup> Cf. Platão, *Apologia*, 24-d.

No âmbito processual, ainda se faz necessário comentar que Sócrates começa a debater as acusações formalmente apresentadas por Mêletos, o que deixa evidente que havia um preceito legal que proibia tais imputações que foram atribuídas ao filósofo. Em segundo lugar, pode-se deduzir que Mêletos personifica no processo dois personagens processuais que, no direito processual moderno, em hipótese alguma são desempenhados por uma só pessoa – Mêletos não é apenas acusador como também é testemunha principal!

Deve ser acrescido o fato de que Sócrates, ao interrogar seu principal acusador, faz com que neste transpareça a vontade de antagonizar os jurados contra o filósofo, pois em 24-e – 25-a, as respostas apresentadas por Mêletos convergem fatalmente neste sentido.

O interrogatório de Mêletos revela a intenção de Sócrates em enfatizar a sua inocência bem como em deixar aquele cair em descrédito: “...*his interrogation of Meletus is not merely a defensive diversion from Socrates’ refutation of the charges against him, but rather advances substantive grounds for his innocence...*”<sup>272</sup>.

Sócrates apresenta seu raciocínio final ao confrontar Mêletos do seguinte modo:

Sócrates corrompe a juventude ensinando-lhe a não acreditar nos deuses em que a cidade acredita (26b); com essa doutrina o filósofo corrompe a juventude (26b); Haverá, então quem efetivamente acredite na existência de coisas humanas e não aceite a existência dos homens? Haverá quem acredite em cavalos e não acredite em coisas eqüestres? Ou em tocadores de flauta, mas apenas na arte dos flautistas? (27-b). Considerando-se esse raciocínio, haverá quem acredite na

---

<sup>272</sup> T. C. Brickhouse, e N. D. Smith, *Socrates on trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 128.

existência de coisas demoníacas, porém não admita a existência de demônios? (27c).

Outro aspecto de sua defesa que merece atenção mais cuidada é o fato de que Mêletos apresentou perante o tribunal o fato de que Sócrates acredita em demônios (27-c).<sup>273</sup> Ora, os demônios são deuses ou filhos dos deuses (27-c) e, ademais, qualquer um que acredite que existe filho de cavalo e de jumentas deve, forçosamente, acreditar na existência de cavalos e jumentas (27-d). Assim, quem acredita nos filhos dos deuses, acredita igualmente nos próprios deuses (27-d). Diante do exposto, a conclusão lógica é que Sócrates efetivamente acredita nos deuses (25-e – 28-a).

Na passagem (29-d), o filósofo realça o seu compromisso em obedecer a deus em detrimento de seus compatriotas. Neste ponto, alguns estudiosos procuram evidenciar, mais uma vez, uma ponta de arrogância do filósofo perante aqueles que decidiriam sobre a sua vida. Contudo, em que pesem tais argumentos, esta passagem revela-se em harmonia com o restante de sua defesa, na medida em que Sócrates, prevendo a decisão dos jurados, manteve-se fiel a seu pensamento, procurando ser o mais sincero possível, evitando deste modo “bajular” aquele conselho de sentença.

Tal fato não demonstra arrogância alguma, embora deixe nítida a sua intenção em deixar consolidado que, posteriormente à sua condenação, Atenas fosse “cunhada” com a vergonha por esse julgamento injusto... Há ainda aspectos processuais a serem analisados nesta parte de sua defesa:

---

<sup>273</sup> Convém sublinhar novamente que, durante este embate, Mêletos foi forçado a responder às perguntas de Sócrates, evidenciando-se aqui, outra vez, que lhe foi resguardado amplo direito de defesa: “...Como te sou obrigado por te haveres resolvido responder-me, muito embora só o fizesses sob a pressão destes senhores...” (27c – grifo nosso).

(34-a) Sócrates destaca que “...competia a Mêletos arrolar como testemunha pelo menos um em sua acusação...”; aqui, Sócrates debate-se contra a acusação de corruptor. Esta passagem deixa evidente para a posteridade o princípio jurídico de “quem alega, incumbe-lhe a prova”.

(35-c) Sócrates discursa sobre a missão dos juízes, sendo que estes devem efetivamente julgar em conformidade com as leis. A seguir, podemos constatar existir no instituto jurídico ateniense a figura do “perjúrio”, adotada até hoje pelo direito inglês ou americano.

Platão, neste ponto da *Apologia*, relata que Sócrates dirige-se aos jurados entregando-lhes nova razão para o libertarem, não por ele, mas sim por eles (30-d). Adverte ainda que Atenas não terá outro crítico/moscardo com a missão de acordá-la da preguiça que assolava a cidade (30-e). A conclusão de sua defesa consiste numa peroração. No discurso forense a peroração é utilizada quando o orador elabora aos jurados algumas assertivas que não estão ligadas necessariamente ao processo.

Cumpre demonstrar, neste passo, que havia uma efetiva animosidade por parte dos jurados, que de antemão inclinavam-se a condenar Sócrates. Tal fato pode ser depreendido pelo trecho já evidenciado:

“...É impossível que se indigne algum de vós, ao lembrar-se do que passou em processo de muito menores conseqüências, quando se diria, súplice, aos juízes, banhado em lágrimas, e levava consigo os filhos pequenos, a fim de comover a todos eles, além de grande número de amigos e familiares, enquanto eu não faço nada disso, apesar de encontrar-me, como tudo leva a crer, no máximo perigo...”<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> 34c;

Nesta passagem da *Apologia*, cabe outra observação: implorar para o sentimentalismo dos jurados seria, para Sócrates, uma afronta à sua conduta ética.

Xenofonte atesta, sublinhando o que já fora destacado por Platão, que Sócrates não se igualou aos outros que foram julgados por aquele Tribunal, que tinham por hábito o fato de “apelar para o sentimentalismo” de seus julgadores. Aliás, essa postura ele conservou até o fim, conforme destaca Xenofonte: “...Após assim falar, retirou-se sem que nada lhe desmentisse a linguagem: olhos, atitude, andar conservavam a mesma serenidade...”<sup>275</sup>.

Brickhouse elucida o tema no seguinte teor:

*...Finally, although many jurors would no doubt have considered it disgraceful for Socrates to bring a weeping wife and infant children before them, they also know that such appeals have often proved effective in helping to gain a litigant a favorable verdict. By choosing to explain why he cannot act as the jury expects, therefore, Socrates forces the point that he will not accept acquittal at the cost of violating the dictates of his principles. But by so doing he also underscores what is perhaps the central feature of his defense of the philosophical life: regardless of the dangers he has faced, he has always acted from an unflinching commitment to what is right...*<sup>276</sup>

Dentro do processo penal ateniense, pelo que se depreende da leitura das *Apologias* (tanto de Platão como a de Xenofonte) os jurados votavam duas vezes: o primeiro voto consistia na questão da condenação ou da absolvição. Em caso de ocorrer a condenação, cabia ao conselho de sentença, aso cidadãos-jurados, deliberar quanto à pena imposta. Na *Apologia* de Platão, observa-se que uma margem muito estreita de votos condenou Sócrates: “...Como se vê, se apenas trinta votos houvessem caído para lá, eu teria sido absolvido...” (35-e).

<sup>275</sup> Xenofonte. *Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, pp. 109, 27.

<sup>276</sup> T. C. Brickhouse e N. D. Smith, *Socrates on trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 208.

Levando-se em consideração as próprias palavras do filósofo, admitindo-se ainda que o número de jurados mencionado anteriormente (500) seria verdadeiro, então há que se considerar que Sócrates obtivera 220 votos a favor de sua absolvição, e 280 dos cidadãos-jurados opinaram por sua condenação. Vale comentar neste ponto que, considerando-se que os jurados já nutriam, anteriormente ao julgamento, animosidade contra Sócrates, o número pequeno de votos que o condenaram faz cair por terra a opinião formulada por Brickhouse e Smith.<sup>277</sup>

Ainda que venhamos a considerar a opinião desses autores, pela leitura acurada da *Apologia* o que se nota é uma posição diversa: embora houvesse a efetiva animosidade por parte dos jurados, Sócrates conseguiu “minar” o pensamento que dominava aquela assembléia para obter votos (até inesperados, diga-se de passagem...) a seu favor.

É o próprio filósofo que diz: “[...] o que mais me surpreende é o número de votos dos dois lados. Não imaginava que seria tão pequena a diferença; esperava muito mais [...]”.<sup>278</sup> Sócrates, diante de sua condenação, oferece uma pena substitutiva; recaiu sobre os ombros dele deliberar por uma pena diversa da pena solicitada por Mêletos. Sócrates delibera primeiramente que a pena que lhe caberia seria a de ser alimentado no Pritaneu. Segundo alguns autores, só propôs esta pena para que os jurados efetivamente deliberassem pela pena de morte.<sup>279</sup> A segunda proposta que o filósofo submete à apreciação do conselho de sentença é a da pena de multa, uma alternativa à pena esperada: a pena de morte. Aqui cabe destacar que Sócrates primeiramente considera a pena pecuniária e que, caso fosse imposta pelos jurados, esta deveria ser proporcional às suas posses (38-b). Contudo, após Platão,

<sup>277</sup> Idem, *ibidem*, p. 214.

<sup>278</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 35-e.

<sup>279</sup> C. D. C. Reeve, *An essay on Plato's apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1989, p. 170.

Critão, Critobulo e Apolodoro terem se oferecido como fiadores, Sócrates estipulou a pena pecuniária em trinta minas. Já numa comparação inevitável com o direito moderno, a fiança tem outra natureza; a fiança proposta por Platão, Critão, Critobulo e Apolodoro não encontraria respaldo no direito moderno na medida em que a pena tem caráter eminentemente pessoal. Este princípio consagrado tem a finalidade precípua de que a pena extrapole aquele a que ela se destina. O que se conclui entretanto é que Sócrates não propõe pena alguma.

Tal como elucidado por Xenofonte, o filósofo não se achava merecedor de qualquer tipo de pena.

Chega-se ao discurso final, em que ao filósofo é imposta a pena de morte. Diôgenes Laértios ressalta que a pena de morte ganhou oitenta votos a mais do que antes Sócrates obtivera pela absolvição. Embora Diôgenes Laértios mostre que essa mudança na alma dos jurados que o absolveram anteriormente se deva ao fato de que Sócrates criou ainda maior animosidade entre eles com sua contraproposta, há de ser considerado que tanto da obra deste autor como da *Apologia* de Platão ou ainda da *Apologia* de Xenofonte não podemos obter uma explicação tranqüila e segura...

A deliberação final que Sócrates faz sobre a questão da morte é avassaladora:

...Morrer é uma de suas coisas: ou quem morre nada é e carece da menor sensação seja do que for, ou então, como se diz, é a mudança e a passagem da alma deste lugar para o outro [...] Por isso, também vós, senhores juizes, podeis ficar esperançados ante a perspectiva da morte e firmar no espírito a certeza de que para o homem de bem nenhum mal pode acontecer na vida e na morte, e que os deuses não descuidam de seu destino...<sup>280</sup>

<sup>280</sup> Platão. *Apologia de Sócrates*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, (40-c e 41-c).

O que realmente importa é que Sócrates preferiu morrer por ter-se defendido conforme relatado do que permanecer vivo recorrendo a “sentimentalismos” ou “bajulação”, o que o afastaria de sua ética. Definitivamente, Sócrates sabia em seu íntimo que a História (e se Diógenes efetivamente acertou, até a própria sociedade ateniense!!!) se encarregaria de fazer justiça, pois, asseverou no final de seu julgamento que “...vou sair daqui julgado por vós como merecedor da pena de morte, enquanto aqueles foram julgados pela Verdade como culpados de maldade e de injustiça...”<sup>281</sup> Assim na *Apologia*<sup>282</sup> “[...] Mas, está na hora de nos irmos: eu para morrer; vós para viver. A quem tocou a melhor parte, é o que nenhum de nós pode saber, exceto a divindade.” Ou, como ressaltamos anteriormente: a História.

Oportuno lembrar mais uma vez Kofman, que sobre a morte de Sócrates ressalta: “[...] *His destiny is tragic in that it represents and enacts the tragedy of Athens, the tragedy of Greece. Socrates' life, his death and his philosophy embody two principles that surpass him; their conflict and collision determine not only his personal destiny but also that of Greece, and of Mind.*”<sup>283</sup>

Aliás, nada mais belo do que as palavras de Xenofonte que atentam para a postura que o filósofo manteve perante seus algozes:

...Dentre os fatos concernentes a Sócrates, um há que me pareceu digno de transmitir-se à memória: sua determinação, quando submetido a julgamento, no tangente à sua apologia e sua morte... [...] ...Após falar, retirou-se sem que nada lhe desmentisse a linguagem: olhos, atitude, andar conservaram a serenidade...”<sup>284</sup>

<sup>281</sup> Cf. Platão, op. cit., 39-b, tradução de Carlos Alberto Nunes.

<sup>282</sup> Platão, 42-a;

<sup>283</sup> *Sócrates: Fictions of a Philosopher*, The Athlone Press, p. 57.

<sup>284</sup> Xenofonte. *Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 109, 27: “Ayant ainsi parlé Socrate se retira, et la sérénité de son regard, de son attitude et de sa démarche était en parfait accord avec les propos qu’il avait tenus”.

## CONCLUSÃO

Podemos concluir que a democracia grega favoreceu em grande parte o nascimento da retórica. Curiosamente, foi também o ensinamento da retórica um dos fatores de declínio de Atenas. A democracia revela-se uma invenção ateniense; mesmo com duas interrupções,<sup>285</sup> a democracia ateniense teve o mais longo período de autogoverno popular da história humana. Atenas deixou até hoje um legado com dois aspectos para o mundo ocidental. Num, de fato, o sistema político ocidental se espelha no modelo ateniense.<sup>286</sup> Assim, não há nação no Ocidente que não tenha a influência, em maior ou menor grau, de Atenas. Hamilton, ao abordar este ponto destaca que: “*The spirit of the West, the modern spirit, is a Greek Discovery, and the place of the Greeks is in the modern world*”.<sup>287</sup> Neste momento vale lembrar o que salienta Cassin: “*La crise du libéralisme telle que nous l’avons décrite permet d’articuler entre elles philosophie (système de légitimité) et sophistique (crise de la légitimité)*”<sup>288</sup>.

Por outro lado, a retórica – tal como a sustentava Górgias – também adentrou o mundo ocidental com uma força desmedida. Dificilmente poderíamos descartar a influência do ponto de vista gorgiano dos sistemas políticos, dos tribunais modernos. Lembrando Gilbert Romeyer-Dherbey: “[...] *les Sophistes furent des professionnels du savoir; les premiers ils firent de la science et de son*

<sup>285</sup> Em 411 a.C. e 404 a.C. por contra-revoluções oligárquicas.

<sup>286</sup> Obviamente que as democracias atuais procuram obter maior representatividade, como as mulheres por exemplo, mas são, por outro lado, menos participativas...

<sup>287</sup> Hamilton apud Bruce Thornton, *Greek Ways*. San Francisco: Encounter Books, 2000, p. 2.

<sup>288</sup> B. Cassin, *Le plaisir de parler*, Les éditions de minuit, p. 234.

*enseignement leur métier et leur moyen de substance; em ce sens, ils inaugurerent le statut social de l'intellectuel moderne [...]*<sup>289</sup>

Embora Sócrates tenha combatido essa retórica utilizada pelos Sofistas, e embora Platão tenha destruído o modelo de retórica e conceito de virtude defendido por aqueles pensadores, não há como esquecer que no mundo moderno impera – mesmo que na contramão daquilo que seria o ideal – o mundo gorgiano. O Direito, por exemplo, é gorgiano na medida em que num tribunal nem sempre aquele que é o titular ou merecedor de determinado direito vence a sua demanda. Muitas vezes, a pretensão daquele que lesou impera – devido a artifícios de retórica – sobre o lesado. Na política não é diferente. No mundo moderno, contemplamos o *marketing* político com toda a pujança nas eleições com o intuito de agradar a opinião pública, ofuscando a verdadeira realidade de candidatos que nem sempre fariam o bem à população. Assim como Sócrates definiu em *Górgias*: “SÓC.: – [...] Se, com efeito há dois tipos de oratória política, uma não passaria de torpe lisonjaria, mas seria bela a outra, que diligenciasse o maior aperfeiçoamento da alma dos cidadãos e se envidasse em dar os melhores conselhos, agradassem ou desagradassem eles aos ouvintes [...]”<sup>290</sup> Sócrates também se considera um orador, contudo: “...Mas quão diferente deles todos! De qualquer forma, como disse, não enunciaram uma só palavra, ou quase nenhuma verdadeira. De mim, porém, ireis ouvir toda a verdade...”<sup>291</sup> Aliás, diga-se de passagem que esse conselho seria cabalmente rechaçado nos melhores escritórios de *marketing* político existentes no Brasil... A verdade pode revelar por vezes – segundo estes – uma desvantagem. Quantos políticos no mundo moderno adotariam o lema de dizer a verdade – mesmo que tal fato acarretasse numa derrota eleitoral?

<sup>289</sup> *Les Sophistes*, Presses Universitaires de France, p. 5.

<sup>290</sup> Platão. *Górgias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, 503-b.

<sup>291</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 17b, tradução de Carlos A. Nunes.

A conduta de Sócrates, hoje, é vista como um ideal. Kerferd destaca a importância do contexto:

Yet Socrates was a human being living in a particular period in time. He can only be understood if he is seen in his own contemporary world. This is how Plato portrays him, living in that world, and participating eagerly in fifth century controversies, with opponents such as Protagoras, Gorgias, Prodicus and Hippias. Moreover we can say with some certainty that Plato was not satisfied that the arguments of these opponents had been adequately met, and that he saw it as his own task to develop a new and fuller vision of reality in order to arrive at the kind of answers that were required.<sup>292</sup>

Este ideal, este norte encontra-se longe da natureza do homem<sup>293</sup>. Assim como já foi abordado anteriormente, os regimes políticos ao longo dos séculos mudaram; o que não mudou foi o instinto para a cobiça, a ganância, a fome de poder, ou seja: a própria natureza humana, em seu lado mais fraco.

Como foi abordado em capítulo próprio, Platão contemplou o declínio de Atenas; tanto Aristóteles como Platão utilizaram a cidade para exemplificar a democracia que, quando degenerada, traduz-se na destruição da liberdade. Em Atenas (durante seu auge cultural, político e filosófico) vimos o berço da liberdade e da democracia. Convém notar, a título de exemplo (e resguardadas as devidas proporções em face do excesso de “americanismo” por parte do comentador), o que Colaiaco defende: “... ‘among the Greeks only the Athenians know how to honor the valor’... *The Athenians, therefore, set the standard. Abraham Lincoln’s much shorter Gettysburg address, it has been noted, bears a marked similiarity to Pericles’ oration*”.<sup>294</sup> Conceitos que ainda hoje em tempos de crise buscamos alcançar.

<sup>292</sup> *The sophistic movement*, Cambridge University Press, p. 55.

<sup>293</sup> Lembrando mais uma vez quanto ao conceito de “natureza do homem” que deve ser ressalvar conceitos distintos indicados por Marx ou Rousseau;

<sup>294</sup> James A. Colaiaco, *Socrates against Athens*, Routledge, p. 75.

Contudo, o próprio Platão rechaçou o modo de pensar dos atenienses, então já contaminado e corrompido (de certo modo até pela ganância e busca pelo poder oferecido pelos Sofistas). No *Fedro*, em 267a, Sócrates diz

“[...] Ele mesmo disse que uma acusação, ou uma defesa, exige uma refutação. Também o magnífico Eveno de Paros inventou a ‘alusão’ e o ‘elogio indirecto’ e há quem diga que também se refere à ‘censura indirecta’, utilizando versos mnemotéticos! Que homem admirável, com efeito! E Tísias, e Górgias? Podemos olvidá-los, a eles que demonstraram que o provável deve ser mais respeitado do que o verdadeiro e que por magia da palavra, as coisas aparentemente pequenas se tornam grandes e as grandes pequenas? Que fundem o arcaico no que é novidade e a novidade no arcaico? Que, para discorrer sobre um tema inventaram o método do discurso conciso e do discurso infinitamente longo?[...]”<sup>295</sup>

Para Coulter, essa passagem do *Fedro* demonstra a antagonia que Platão tinha em relação a retórica: “*should probably be viewed either as a distortion or as the expression of a misunderstanding natural enough in view of the antagonism wich Plato felt for this kind of rhetoric*” (artigo, *The Apology of Socrates and Gorgia’s Palamedes*, p. 285).

Vale destacar que n’*As Leis* Platão demonstra que os sistemas políticos consistem, em maior ou menor grau, em tiranias. Os governantes então deverão ser aqueles que obedecem com maior rigor a Verdadeira Lei (a lei divina, ponto central de onde derivam as demais coisas).<sup>296</sup> Observamos que a população ateniense já havia maculado a democracia anterior, saudável, quando o serviço público passou a ser remunerado (destacamos, na parte histórica, o início da ganância e da corrupção). Assim, Thornton descreve este processo de declínio do seguinte modo: “*Rather than serving out of a sense of duty or obligation to the greater good,*

<sup>295</sup> Platão, *Fedro* 267a.

<sup>296</sup> Platão, *Las Leyes*, 715.

*Athenian citizens are accused of participating in government only to acquire wealth*”.<sup>297/298</sup>

Com efeito, o que se depreende da leitura da *Apologia* de Platão e da *Apologia* de Xenofonte é que Sócrates, convicto moralmente de que era efetivamente inocente, permanecerá sóbrio em sua defesa.<sup>299</sup> Obviamente que a

Corte ateniense garantiu a Sócrates um julgamento “justo”, com a observância de um devido processo legal, resguardando-lhe ainda o amplo direito de defesa.

Ocorre que a animosidade existente perante aqueles 500 jurados leva a suspeitar que Atenas efetivamente abriu, naquela época (pelo menos no que concerne a Sócrates) uma espécie de “caça às bruxas”.<sup>300</sup> Este julgamento de Sócrates – retratado tanto por Platão e Xenofonte – evidencia uma Atenas, como já foi ressaltado, almejando a prosperidade às custas da moral e da justiça. Como conseqüência desse procedimento, Sócrates, que encarnava um modelo de coerência moral e filosófica, aos olhos da *pólis* corrompida passa a ser concebido como um cidadão nocivo. Não é de todo inverdade a assertiva de que Sócrates foi um “bode expiatório”. Até porque Diôgenes Laértios evidencia o arrependimento posterior ao fato. A História também não foi leve com o julgamento de Atenas e dos acusadores de Sócrates. Os pensadores Sofistas ainda são cunhados pela tradição como charlatães.

<sup>297</sup> Bruce Thornton, *Greek ways*. San Francisco: Encounter Books, 2000, p. 135.

<sup>298</sup> Talvez esta afirmação pudesse ser retirada de qualquer jornal do mundo moderno.

<sup>299</sup> Um fato marcante que não se pôde deixar de notar neste trabalho é que a vida de Sócrates em muito se assemelha à de Cristo. Ambos não deixaram escritos; deixaram discípulos que, cada qual com mais ou menos paixão os retrata; ambos foram executados por suas idéias; ambos permaneceram na morte fiéis às estas idéias defendidas em vida e, por fim, ambos deixaram rumos a serem seguidos. Contudo, a natureza humana optou – nos dois casos! – por seguir caminho diverso.

<sup>300</sup> Este raciocínio é apoiado por I. F. Stone.

Sócrates salientou que corria perigo quando fora trazido a julgamento perante seus pares... Evidenciou que estava surpreso com o número de votos que obteve a seu favor... E, mais importante ainda, sabia que sairia de lá condenado. Talvez soubesse também que, caso se humilhasse apelando por clemência daquela sociedade, talvez viesse a ser absolvido, uma vez que, seguramente, seria mais proveitoso a seus inimigos vê-lo desmoralizado.

Mas, o que observamos da leitura da *Apologia* de Platão, no que tange ao procedimento forense, Sócrates sabe-se diferente e discriminado: “Sou, por conseguinte, estranho à linguagem aqui empregada.[...] peço-vos aceitar agora – parecendo-me justo o que postulo – minha maneira de falar. Talvez seja pior, talvez melhor; quem sabe?”<sup>301</sup>

No entanto, preferiu a condenação a mudar sua defesa, preferiu a condenação porque sabia que este era o sinal costumeiro de seu demônio familiar que “...durante toda a minha vida... não deixou de manifestar-se e, muitas vezes, para opor-se até mesmo nas menores coisas, sempre que eu me encontrava na iminência de proceder em desacerto...”.<sup>302</sup> Entretanto, para Sócrates a retórica teria outro significado. Mesmo em sua defesa, momento crucial de sua vida observamo-lo fazendo sua crítica: “Não, Atenienses, por Zeus, uma oração arrebicada como a deles, com palavras e torneios elegantes, porém de períodos simples e com as expressões que naturalmente me ocorrerem”.<sup>303/304</sup>

<sup>301</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 18a; tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

<sup>302</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 40a.

<sup>303</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 17b, tradução de Carlos A. Nunes.

<sup>304</sup> Vale ressaltar a passagem de Colaiaço comentando o pensamento de Aristóteles: “Socrates’ defense may be better understood in light of Aristotle’s *Rhetoric*, a theoretical study based upon analysis of scores of brilliant examples of speech in classical Greece. Aristotle was intimately familiar with Plato’s *Apology*, and the speech of Socrates undoubtedly contributed to his learning about the art of rhetoric. Aristotle defined rhetoric as “the faculty of discovering the possible means of persuasion in reference to any subject whatever”. Like the Sophists, he saw ‘persuasion’ as the essence of rhetoric. Yet unlike Socrates and Plato, Aristotle saw rhetoric as morally neutral. “What makes the sophist is not the faculty [of rhetoric] but the moral purpose. According to Aristotle, there are three genres of rhetoric. The first is epideictic or ceremonial rhetoric, designed to praise or blame, celebrating what is noble and condemning what is ignoble, in a ceremonial context. [...] Next is deliberative or political rhetoric, directed to exhort or dissuade those, such as the members of the Athenian Assembly, who must decide upon a future course of action. [...] Finally, there is forensic or judicial rhetoric, which is directed prima to jurors in a lawcourt and deals with accusation and defense, establishing either guilt or innocence. In judicial rhetoric there is either accusation or defense (*apologia*), *Socrates against Athens*, Routledge, pp. 35-36.

Uma vez condenado, expressou na prática toda a sua filosofia, conforme podemos notar do diálogo *Críton*. Sócrates foi fiel à sua missão até o fim: o filósofo, perante os concidadãos que o julgaram permaneceu fiel à sua responsabilidade perante deus em detrimento da obediência às autoridades seculares. Em face da lei humana, Sócrates negou-se a trair seus princípios morais.<sup>305</sup>

---

<sup>305</sup> Há uma inevitável consequência jurídica pois, como destaca Allen, “The imperative theory of law, since coercion is morally neutral, implies legal positivism as a substantial claim about the content of a legal system: it implies, that is, that law may have any content, or, in Austin’s terms, that the existence of a law is one thing, its merit or demerit another. Here is the hidden identity between legal positivism and anarchism. For the anarchist does not deny the social fact of a coercive legal order, but rather denies that the legal order, as legal, has moral authority to bind his conduct”, *Socrates and Legal Obligation*, p. 101.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS<sup>306</sup>

### I. Estudos sobre Sócrates

- ALLEN, R. E. *Socrates on legal obligation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980. 148p.
- BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Editora Moderna, 1996. 159p.
- BRICKHOUSE, Thomas C. e SMITH, Nicholas D. *Plato's Socrates*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1994. 240p.
- \_\_\_\_\_. *Socrates on trial*. New Jersey: Princeton University Press, 1989. 337p.
- BRICKHOUSE, Thomas C. *The trial and execution of Sócrates: sources and controversies*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002. 286p.
- COLAIACO, James A. *Socrates against Athens*. Nova Iorque: Routledge, 2001. 266p.
- CORNFORD, F. M. *Before and after Socrates*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996. 113p.
- GASPAROTTI, Romano. *Sócrates y Platón*. Madrid: Akal Ediciones, 1996. 63p.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso. *La ética de Sócrates*. D. F., México: Fondo de Cultura Económica, 1989, 186p.
- GUARDINI, Romano. *La muerte de Sócrates*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1997. 317p.
- GUTHRIE, W. K. C. *Socrates*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997. 200p.
- KOFMAN, Sarah. *Socrates: Fictions of a Philosopher*. Londres: The Athlone Press, 1998. 296p.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 596p.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Sócrates*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972. 114p.

<sup>306</sup> A presente apresentação bibliográfica visa separar temas devido a sua importância ou relevância acadêmica e assunto;

- MOSSÉ, Claude. *Le procès de Socrate*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1996. 153p.
- SEESKIN, Kenneth. *Dialogue and Discovery: a study in Socratic method*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1987. 179p.
- STONE, I. F. *The trial of Socrates*. Nova Iorque: Anchor Books, 1989. 283p.
- \_\_\_\_\_. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 279p.
- STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socrates*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1998. 181p.
- VLASTOS, G. *Socratic studies*. Nova Iorque: Cambridge University Press. 1994. 329p.
- \_\_\_\_\_. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Nova Iorque: Cambridge University Press. 1997. 334p.
- \_\_\_\_\_. *Socrates, Plato and their tradition*. New Jersey: Priceton University Press. 1995. 349p.
- WEISS, R. *Socrates Dissatisfied*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998. 187p.

## **II. Textos antigos**

- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Gilda M. R. Starzynski. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 222p.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 695p.
- GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa. Lisboa: Edições Colibri, 99p.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980. 73p.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução de Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 194p.

\_\_\_\_\_. *Apologie de Socrate*. Paris: Sociétés d'édition "Les Belles Lettres", 1985. 233p.

PLATÃO. *Gorgias*. Paris: Sociétés d'édition "Les Belles Lettres", 1999. 280p.

\_\_\_\_\_. *Apologie de Socrate*. Comentários de P. Pellegrin. Paris: Nathan, 1998. 119p.

\_\_\_\_\_. *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*. Paris: GF-Flammarion, 1969. 511p.

\_\_\_\_\_. *Apologie de Socrate, Criton*. Paris: GF-Flammarion, 1997. 262p.

\_\_\_\_\_. *Gorgias*. Paris: GF-Flammarion, 1987. 380p.

\_\_\_\_\_. *Ménon*. Paris: GF-Flammarion, 1991. 350p.

\_\_\_\_\_. *Las Leyes*. Barcelona: AKAL, 1988. 573p.

XENOFONTE. *Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1995. 119p.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 222p.

### III. Estudos sobre Platão

- BERNARDETE, Seth. *The rhetoric of morality and philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. 205p.
- BRUN, Jean. *Platón y la academia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992. 161p.
- CHÂTELET, François. *Platon*. Paris: Gallimard, 1999. 250p.
- CORNFORD, F.M. *La teoria platonica del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós, 299p.
- FREIRE, António, S. J. *O pensamento de Platão*. Braga: Livraria Cruz, 1967. 334p.
- HACKFORTH, R. *The composition of Plato's Apology*, Cambridge University Press, 1933. 175p.
- HARE, R. M. *Platon*. Madri: Alianza Editorial, 1982. 124p.
- HEIDEGGER, Martin. *Plato's sophist*. Indianapolis: Indiana University Press, 1997. 476p.
- KRAUT, Richard. *The Cambridge companion to Plato*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1995. 560p.
- MARBACK, Richard. *Plato's dream of sophistry*. Columbia: University of South Carolina Press, 1999. 163p.
- PHILONENKO, Alexis. *Leçons platoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1997. 602p.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 624p.
- REEVE, C. D. C. *An essay on Plato's apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989. 208p.
- ROBIN, Léon. *Platon*. Paris: Presses Universitaire de France, 1997. 272p.
- SCLHEIERMACHER, Friedrich, D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. 76p.

VANHOUTTE, Maurice. *La notion de Liberté dans le Gorgias de Platon*. Editions de l'Université Leopoldville, 1957. 44p.

WATANABE, Lygia A. *Platão*. São Paulo: Editora Moderna, 1996. 174p.

WHITE, David A. *Rhetoric and reality in Plato's Phaedrus*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1993. 339p.

WILLIAMS, Bernard. *Platão*. São Paulo: Editora UNESP, 1999. 69p.

#### IV. Obras variadas

CASSIN, Barbara. *Le plaisir de parler*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986. 256p.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 539p.

COULANGE, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1998. 310p.

DÓRO, Tereza. *O direito processual brasileiro e as leis de Platão*. Campinas: Edicamp, 2003. 145p.

DOVER, K. J. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1994. 330p.

DUMONT, Jean-Paul. *A filosofia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1981. 109p.

DUPRÉEL, Eugène. *Les sophistes: Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchatel: Éditions du Griffon, 1980. 407p.

FINLEY, M. I. *Early Greece*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1981. 149p.

\_\_\_\_\_. *Greek historians*. Nova Iorque: Penguin Books, 1977. 501p.

FURLEY, David J. *Aristotle's rhetoric: philosophical essays*. New Jersey: Princeton University Press, 1994. 322p.

GAGARIN, Michael. *Antiphon the athenian: oratory, law, and justice in the age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press, 2002. 222p.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 139p.

GLOTZ, Gustave. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1988. 473p.

- GUTHRIE, W.K.C. *The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 345p.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Éditions Gallimard, 1995. 461p.
- HAMILTON, Edith. *O eco grego*. São Paulo: Landy Editora, 2001. 197p.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. 3v. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- IRWIN, Terence. *Classical thought*. Londres: OPUS, 1989. 266p.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 1.413p.
- JASPERS, Karl. *Les grands philosophes: Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus*. Paris: Agora, 1998. 319p.
- \_\_\_\_\_. *Les grands philosophes: Platon, Saint Augustin*. Paris: Agora, 1994. 312p.
- JOHNSTONE, Steven. *Disputes and democracy: the consequences of litigation in ancient Athens*. Austin: University of Texas Press, 1999. 207p.
- JONES, Peter, V. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 390p.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989. 184p.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Unb, 1987. 357p.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da filosofia*. Guimarães & C. Editores, 89p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Conexões, 2000. 118p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 179p.
- PALÁ, Pedro R. *Justicia, comunidad, obediência: el pensamiento de Sócrates ante la ley*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.; 1996. 378p.
- PARRY, Richard D. *Plato's craft of justice*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1996. 268p.
- PERDIGÃO, Henrique. *As escolas filosóficas através dos tempos*. Porto: Livraria Latina Editora, 1942. 221p.

- PETRIE, A. *Greek history antiquities and literature*. Londres: Oxford University Press, 1957. 159p.
- PLEBE, Armando e PIETRO, Emanuele. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 204p.
- PRICE, Simon. *Religions of the ancient greeks*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999. 217p.
- RAMMOUX, Clémence et al. *La filosofia griega*. México DF: Siglo Veintiuno Editores, 2001. 347p.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, v.1. 419p.
- \_\_\_\_\_. *O saber dos antigos*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 261p.
- REVEL, Jean-François. *Histoire de la philosophie occidentale*. Paris: Agora, 1994. 523p.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986. 124p.
- \_\_\_\_\_. *Les Sophistes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, 127p.
- THORNTON, Bruce. *Greek ways: how the greeks created western civilization*. San Francisco: Encounter Books, 2000. 242p.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002. 143p.
- \_\_\_\_\_. *Myth and society in ancient greece*. Nova Iorque : Zone Books, 1990. 279p.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 354p.
- VIEIRA DE MELLO, Mario. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: EDUSP, 1993. 249p.
- WARDY, Robert. *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*. Londres: Routledge, 1996. 197p.
- WEISCHEDL, Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia*. São Paulo: Editora Angra, 1999. 335p.
- WOLFF, Robert P. *The great Works of philosophy*. Nova Iorque: Signet Classic, 2002. 574p.

V. Artigos

- BROZE, Michele. “Mensonge et Justice chez Platon”, *Revue Internationale de Philosophie*, Paris - Presses Universitaires de France, n° 156-157, 1986.
- BRISSON, Luc. “La subversion de l’*elenchos* juridique dans l’*Apologie de Socrate*”, *Revue Philosophique de Louvain*, 88, 1990.
- CARTALADE, Vincent. “Protagoras défendu par Socrate...”, *Revue de Philosophie de la France et de L’étranger*, Presses Universitaires de France, abril-junho 1998.
- COULTER, James. “The relation of the *Apology of Socrates* to Gorgia’s *Defense of Palamedes* and Plato’s critique of Gorgianic Rhetoric”
- ELIAS, Julius A. “‘Socratic’ vs. ‘Platonic’ Dialectic”, *Journal of the History of Philosophy*, 6, jan., 1968, vol. VI, n° 1.
- FERGUSON, A. S. “The impiety of Sócrates”
- SESONSKE, Alexander. “To make the Weaker Argument defeat the stronger”, *Journal of the History of Philosophy*, 6, jan., 1968, vol. VI, n° 1.