Platão

ÊUTIFRON, APOLOGIA DE SÓCRATES, CRÍTON

Tradução, introdução e notas
de José Trindade Santos

4.ª edição

IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA

Estudos Gerais Série Universitária • Clássicos de Filosofia

Estudos Gerais Série Universitária * Clássicos de Filosofia

Platão

ÊUTIFRON, APOLOGIA DE SÓCRATES, CRÍTON

Tradução, introdução e notas
de José Trindade Santos

4.ª edição

IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA

Estudos Gerais Série Universitária * Clássicos de Filosofia

Pretende esta edição do *Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton*, satisfazer as necessidades dos estudantes de Platão e dos interessados na figura do Sócrates platónico.

As traduções foram feitas a partir do texto estabelecido por I. Burnet (*Platonis Opera*, I, Oxford Classical Texts, 1958). Inclui-se à margem, a numeração de Stephanus (Paris, 1578), além da divisão capitular, com a finalidade de facilitar a consulta, a par de qualquer outra edição.

Os diálogos são precedidos de breves introduções, tratando aspectos do argumento, e de um estudo, também introdutório, da metodologia desenvolvida na obra do primeiro período.

Termino expressando dois agradecimentos: a Ernesto Rodrigues Gomes, o ter-me orientado nos meandros do grego platónico; a João Bénard da Costa, por ter limado muitos helenismos, numa anterior tradução da *Apologia*.

Lisboa, Novembro de 1983

INTRODUÇÃO

São quatro os diálogos platónicos directamente relacionados com o processo, condenação e morte de Sócrates: o *Êutifron*, cuja acção decorre algum tempo antes do julgamento; a *Apologia de Sócrates*, que relata a sua defesa perante os juízes; o *Críton*, em que, na antevéspera da execução, se ponderam as razões para aceitar a proposta de fuga da prisão; e o *Fédon*, que descreve o último encontro de Sócrates com os seus amigos, até ao momento da morte. Todavia, a proximidade entre estas quatro obras é de natureza puramente dramática.

Embora a data exacta da sua composição seja desconhecida, a *Apologia* costuma ser considerada a obra mais antiga, seguindo-se-lhe, em estreita relação com ela, o *Críton*. Estes dois diálogos, justamente qualificados de «biográficos», são, decerto, anteriores ao *Êutifron* e *Fédon*. O *Êutifron*, exibindo as características típicas dos primeiros diálogos [1], só por razões artísticas evocará o processo de Sócrates. Por sua vez, o *Fédon*, que pelo seu envolvimento com a Teoria das Formas se deixa integrar no grupo das obras do segundo período, poderá chegar a distar uns vinte anos dos dois

[1] É costume dividir os diálogos de Platão em três períodos. O primeiro — dedicado à defesa da Filosofia, como modo de vida e investigação sobre a «excelência» *(aretê)* — configura uma metodologia determinada pela combinação da pergunta «O que é?» com a refutação antilógica *(elenchos)*. O segundo debruça-se sobre os pressupostos desta prática: a Teoria das Formas e os seus desenvolvimentos doutrinais. O terceiro inicia a recuperação da tradição reflexiva grega, ao mesmo tempo que empreende a revisão da versão clássica da Teoria das Formas.

primeiros, embora seja impossível afirmá-lo com certeza, ou até, saber quantos e quais diálogos possam, entretanto, ter sido compostos.

Esta edição conjunta da *Apologia de Sócrates, Críton* e *Êutifron* cobre um duplo programa: por um lado, acompanha o relato das circunstâncias em que decorreu o processo e condenação de Sócrates, visando esclarecer o sentido e a finalidade do seu comportamento; por outro, serve de introdução ao estilo de investigação documentado nos diálogos, comummente designados de «socráticos». Deixando o primeiro aspecto para a introdução a cada diálogo, concentremo-nos no segundo.

A aretê

A *Apologia de Sócrates* contém já o programa de investigação que os primeiros diálogos executam. O conflito entre a sabedoria «humana», de Sócrates, e a outra «mais que humana», dos seus interlocutores, está aí já perfeitamente caracterizado, mas a mola que dispara o conflito que opõe Sócrates aos seus concidadãos não está à vista.

O tópico comum a todas essas disputas é a excelência, perfeição *(aretê):* a «virtude», como tradicionalmente é costume traduzir o termo. Este é o padrão ideal de comportamento para um grego, a norma reguladora do valor dos seus cometimentos, de cuja importância se colhem traços, ao longo da tradição poética, desde os poemas homéricos até aos tempos do declínio da *polis*. As suas raízes mergulham ainda no solo fértil da saga, reactivando perenemente a gesta dos heróis, cujo exemplo consubstanciou durante tantos séculos tudo aquilo que um heleno precisou de saber para «viver bem».

É um ideal heróico, só por si capaz de inspirar feitos como Maratona, as Termópilas ou Plateias. Todavia, a brilhante operação de Salamina ou a cadeia de concertadas acções diplomáticas, políticas e militares que conduzem a Atenas democrática à hegemonia sobre as cidades gregas não poderão por ele ser justificadas. Por paradigmáticos que os exemplos de Aquiles e Ulisses possam ter sido para

os cabos-de-guerra europeus, durante as épocas de expansão do velho Continente — e esses dois são já bem diferentes um do outro — o seu poder sobre uma *élite* intelectual e mercantil tende a dissipar-se. Na Grécia da Antiguidade o trânsito de uma a outra sociedade não se faz directa e imediatamente. A Atenas de Péricles, na segunda metade do séc. V, é uma comunidade dilacerada pelo conflito entre duas épocas, dois ideais de vida e duas, ou três, classes políticas que se defrontam com o mesmo e bem presente problema: a sobrevivência. Nesta conjuntura não é surpreendente notar uma tensão cada vez mais agudizada entre as interpretações democrática e aristocrática do ideal de vida da *aretê*. Esta última aponta a «natureza» do agente, a «virtude da sua raça», a «força do seu sangue» como receptáculo impoluto do ideal heróico. Pelo contrário, a outra tende a traduzir a excelência pelo sucesso, defendendo a possibilidade da sua aquisição mediante diversos procedimentos em que a obediência ao paradigma é substituída pela eficácia: aí, o sinal da excelência vai impresso na qualidade dos produtos que o indivíduo tem para oferecer. Tanto para uma, quanto para outra, porém — numa faca, num cavalo, num chefe político ou militar — a avaliação é análoga: devem fazer «bem» aquilo «para que servem».

É neste terreno, tão pisado pelos debates públicos desta Atenas, que as primeiras reflexões socrático-platónicas se situam. Os diálogos que as encerram limitar-se-ão a insistir na necessidade de definição de um critério comum a todos os sujeitos e situações, susceptível de resolver todas as diferenças. Logo por aí, Platão visará uma solução fora do alcance daqueles que apenas conversavam sobre o assunto.

Para esses, a excelência será uma capacidade de realizar «bem» certos objectos e acções. Para Platão, porém, ela será já — em estrita analogia com qualquer actividade profissional — uma supercapacidade: um (bom) sapateiro fará (bons) sapatos, estes são a sua obra, mas «o bem», a marca da sua excelência, é independente de qualquer produto, ou acção, específicos. Esta subtil distinção desloca o problema da diversidade infindável de objectos e situações para visar uma só «virtude» e um só sujeito: o homem.

O conflito dos saberes

O objectivo da investigação será, pois, definir esse critério, buscando um «mesmo», que possa englobar todos os indivíduos, tipos de actividade e situações. Essa Forma [2] — aspecto idêntico em todos os casos a que se aplica um mesmo nome — é o alvo das perguntas de Sócrates acerca da excelência, em geral, ou de cada uma das «virtudes» que a integram (justiça, sabedoria, coragem, sensatez e piedade). Pretende Sócrates que o conhecedor, entendido em qualquer virtude, se poderá identificar pela capacidade de explicar o que ela é, por meio de uma definição. Ora, é próprio da dignidade de tal objecto de investigação — a norma de origem divina que todos os actos humanos devem acatar — que a definição prestada não possa sofrer refutação. Uma tal exigência poderá parecer-nos estranha, mas, para um grego, é implicitamente decorrente da natureza do objecto visado, tal como o conhecimento do divino se inscreve, para um crente, na realidade necessária de Deus.

Por exemplo, no *Êutifron*, a realidade da piedade — objecto da pergunta de Sócrates — é sempre independente da qualidade das respostas que o seu interlocutor propõe. Estas acabam sempre por ser refutadas, por serem produzidas por uma aparência de saber — um «julgar que sabe» (quando não sabe) — que o saber de Sócrates reduz à contradição. O conflito funda-se no princípio que a *Apologia* distintamente formula e os primeiros diálogos reiteram constantemente, pelo qual «a sabedoria humana é de nenhum valor real» (*Apol.* 23 a-b). Ou seja, a posição de Sócrates torna-se simetricamente inversa da do seu opositor:

interlocutor	*Sócrates*
julga que	sabe que
sabe	não sabe

São evidentes dois níveis epistémicos: o primeiro é o do comum saber (= conhecer) das coisas, que ocupa a posição subordinada; o segundo, subordinante, é o «saber de

[2] Complemento de um verbo *(eidenai)*, em que «saber», «conhecer» se acrescentam ao significado original «ver», «visar».

saber», que, ao contrário do seu interlocutor, Sócrates detém, mas que, por ser de um homem, é «saber de não saber». É esta diferença de nível que impede a confusão de Sócrates com o céptico, que nega a possibilidade de se atingir algum saber, ou com qualquer ignorante conformado com a sua incapacidade. Para ele, o único saber real é o conhecimento infalível dos sinais que os deuses espalharam no confuso caminho dos mortais. Essa *epistêmê* será a sabedoria que nenhum homem possui, sabedoria cuja infalibilidade, expressa pela irrefutabilidade das definições, é exigência posta pela natureza do objecto que visa. Mas, como dificilmente se poderá torná-la equivalente ao «conhecimento» de uma coisa qualquer, pois não poderá haver saber perfeito de um objecto — ou pela parte de um sujeito — imperfeitos, a interrogação pode pôr-se: exerce-se, então, sobre quê? Esta questão, de grande importância na determinação da evolução do pensamento de Platão, encontra diferentes respostas nos diálogos:

1. A *epistêmê* começa por ser um saber prático sobre a produção de certos objectos;

2. Carecendo de um domínio específico, engloba todas as actividades que realizam uma obra socialmente útil;

3. Visando a causa ou explicação *(aitia)* do «bem-feito» de cada objecto, tende a assumir-se como um conhecimento do «Bem», relativamente ao Homem.

Esta elevação, do plano prático ao ético, é típica das investigações dos primeiros diálogos. Como se verá, motiva constantes equívocos entre Sócrates e os seus interlocutores, os quais acabam por se dissolver na aporia que encerra todos os diálogos com um aparente fracasso. Mas essa será apenas a maior razão para que cada homem consagre a sua vida à busca de uma resposta segura.

Do Filosofar à Filosofia: da Oralidade à Escrita

O conflito de saberes, que os diálogos platónicos do primeiro período documentam, assinala, assim, o momento em que o filósofo reclama publicamente as suas responsa-

bilidades de intelectual e criador de cultura. O terreno da luta é toda a sociedade, e os seus competidores são, por um lado, os representantes das instituições tradicionais da *polis*, presentes no vozear dos juízes, na *Apologia*, ou em figuras de peso político, como Aristófanes ou Ânito; por outro, as vozes individuais que se reclamam da nova *paideia* (educação): os sofistas.

Não é claro — pelo menos para todos — que Sócrates seja alheio ao movimento dos que, desde meados do séc. V, vêm afluindo a Atenas em busca de uma audiência ávida e pronta a pagar pelo seu saber. Mas, se os tópicos em debate são os mesmos, a avaliação dos problemas e o sentido das soluções — como Platão não se cansa de repetir — opõem-se diametralmente.

Esse é o pano de fundo da cena em que decorrem os primeiros diálogos. Aí, a defesa de Sócrates perante os juízes surge como a apologia do filosofar, que gradualmente se virá a converter numa propedêutica da própria Filosofia. E, se quisermos compreender o alcance dos diálogos da maturidade, não deveremos deixar escapar esta pista: a sua finalidade é fornecer um conteúdo à prática que com Sócrates se impõe ainda de modo exemplar.

Pois que outro, que não ele, saberia usar o saber da sua ignorância para expor a vanidade das pretensões de quantos não têm em si, de saber, mais que a aparência? Teria, então, a humanidade de ficar para sempre presa à imitação do único homem que sabia não saber? Não. A Filosofia — a «mais alta das poesias» (*Féd.* 61 a) — terá que encontrar a sua própria língua no passado que momentaneamente parece ter perdido, embrenhada que está nas discussões sobre a competência dos que com Sócrates se confrontam. E, de facto, vêmo-la um passo adiante de todas as situações aporéticas que os diálogos relatam, como a única alternativa «em que se pode pensar» (Parménides, frg. 2.2) [3].

[3] A dualidade dos saberes, em que o humano se contrapõe ao divino, é um traço bem antigo na cultura grega. Presente em Homero (por exemplo, na *Iliada* II 484: invocação do Catálogo das Naus), ganha destacado relevo em Hesíodo (*Teogonia* 26-28), passando daí

Tal como a impensabilidade e a indeclarabilidade d'«o que não é» são o argumento que força a que «o que pode ser dito e pensado seja» (Parménides, frg. 6.1), é a prova da incapacidade dos respondentes que, nos diálogos socráticos, aponta o caminho do filósofo como o único capaz de evitar a aporia. Em todos estes diálogos, a entrega ao filosofar — o saber da ignorância — é defendida de duas maneiras: positivamente, pelo triunfo do *logos* socrático — «é de nenhum valor real» o saber humano — sobre os dos seus opositores; negativamente, pela própria incapacidade de estes compreenderem que só filosofando poderão chegar a saber o que são a coragem, a piedade, a sensatez, a sabedoria, a justiça; numa palavra, «a virtude».

A aporia a que todas as refutações conduzem não constitui, pois, de modo algum, indício da menoridade raciocinativa do primeiro Platão, mas a artificiosa prova que Parménides forjou para mostrar que está barrado o caminho

para a tradição dos «sábios», ou, no dizer de Aristóteles, para a palavra «dos que primeiro filosofaram».

Virá a assumir posição central em Heraclito e Parménides, estabelecendo o conflito dramático de que o conhecimento — como hoje o poderemos entender — acaba por surgir. De facto, superando a tradição que opunha um a outro pensador, torna-se mais interessante encará-los como pólos de uma mesma estrutura epistémica. Num e noutro, os mortais «em cuja opinião não há confiança verdadeira» (Parménides, frg. 1.30) são como os que «nunca compreenderam o *logos*, antes e depois de o escutarem» (Heraclito, frg. 1), surdos e cegos perante «o ânimo inabalável da realidade fidedigna» (Parménides, frg. 1.29), incapazes de penetrarem na «natureza» (que) «gosta de se esconder» (Heraclito, frg. 123). Por isso sempre são vãs as suas pretensões à sabedoria.

Essa separação da realidade, que, em Heraclito, constitui a marca das «almas bárbaras», acha-se já, em Parménides, proscrita por um rigoroso encadeamento dedutivo que, operando a partir da dualidade original (Realidade-aparência), se deixa prolongar em alternativas que sucessivamente se excluem. Em busca «dos caminhos da investigação em que se pode pensar» (Parménides, frg. 2), acha-se «o que é e não pode não ser» e «o que não é e é forçoso que não seja». A constatação de que «o que não é» é «impensável» e «indizível» (pois não se pode pensar uma não-realidade, nem dizer que não é uma realidade) conduz à conclusão da identidade do «pensar» e do «ser». Segue-se, então, a enumeração dos «sinais» d'«o que é», que encerra o percurso da Via da Realidade.

à palavra e ao pensamento que exprimem «o que não é», aparentando serem sobre «o que é».

A função capital da aporia nos diálogos platónicos virá, contudo, a ser objecto de significativa transformação. Para o Sócrates do *Ménon*, o dever da investigação e da procura do que se não sabe (86 b-c) são a grande lição a extrair do impasse; no *Fédon*, porém, a aporia resulta da «insanidade do sensível», para que só a amplificação da hipótese das Formas numa teoria explicativa da realidade constitui a solução (100 a-105 c).

A Metodologia dos Primeiros Diálogos

Nenhuma das conclusões atrás apresentadas se poderá colher no texto de um diálogo platónico. Implicitamente, porém, constituem as condições que nos permitem conferir sentido ao impasse em que todos os diálogos desembocam. Esta conclusão decorre da análise dos diálogos do segundo período, que se dedicam ao estudo e desenvolvimento dos pressupostos em que assentam as investigações socráticas. Onde, porém, se poderão encontrar estes?

Na ausência de uma doutrina dogmaticamente expressa, a mais relevante contribuição destas obras para a formação da Filosofia como disciplina consiste na fixação da metodologia da pergunta e resposta, que regula a produção e refutação das declarações significativas. Esta consiste na combinação da pergunta «O que é?» — que despoleta a série das definições — com o *elenchos* — a técnica refutativa — mais a *epagôgê* — a indução socrática — usada como forma de incorporar a informação aduzida por meio de exemplos e comparações.

A pergunta «O que é?»

São as perguntas de Sócrates que comandam o encadeamento de conversas que constitui um diálogo «socrático» típico. Note-se que ao longo do diálogo aparecerão inúmeras perguntas; devemos, porém, distingui-las das questões iniciais, que são sempre redutíveis a dois tipos muito gerais: «O que é (X)?» e «(X) é (Y)?» Por exemplo, «O que é a sensatez?» *(Cármides)* e «A *aretê* é ensinável *ou* nasce-se com ela?» *(Ménon)*. Em várias passagens — particularmente, no *Ménon* (71 b) — Sócrates insiste na primeira, sublinhando que «enquanto não se souber o que uma coisa é, não se poderá saber que qualidade(s) lhe pode(m) ser atribuída(s)».

Na sua simplicidade, a pergunta «O que é?» consente os mais variados tipos de respostas. Por essa razão, Sócrates, sem renunciar à formulação que aponta para um objecto evidente, irá acrescentando exigências a que a resposta deverá obedecer.

Estas recusam toda a espécie de exemplificação e particularização das respostas, para visarem a própria realidade imutável e igual a si própria, pela qual são denominadas todas as suas instâncias: indivíduos e propriedades homónimas (um homem — Leónidas —, o combate dos espartanos nas Termópilas: dois casos de coragem). Essa realidade é designada por Platão como uma Forma *(eidos)* e é significativo que a maior parte das ambiguidades que se encontram nos diálogos platónicos resulte da circunstância de Sócrates sempre ter uma Forma como alvo da sua pergunta, enquanto o interlocutor tarda em compreender que as respostas não devem contemplar casos particulares. As duas refutações de Sócrates que conduzem à terceira definição do *Êutifron* (5d-9e) são um bom exemplo deste procedimento.

Elenchos

Essa lição é penosamente aprendida nas refutações que imediatamente se seguem a cada definição. A técnica refutativa de Sócrates, como se verá, consiste na obtenção de proposições, directa ou indirectamente incompatíveis com cada definição, ou seja a primeira resposta apresentada à pergunta «O que é?».

O *elenchos* procede, pois, pela dedução de proposições derivadas da inicial, não directamente, mas através de exemplos introduzidos por Sócrates, sempre com a aquiescência

do respondente. A refutação termina quando este é confrontado com duas declarações contraditórias a que teve de anuir. A aporia emerge, então, do reconhecimento da insuficiência da resposta inicial e da consciência da impossibilidade de apresentação de uma outra que sobreviva à refutação.

Epagôgê

Nesta cadeia, cabe às induções socráticas a função de incluir informação nova, agregada por meio dos exemplos aceites por ambas as partes. É de salientar, porém, que para além dessa finalidade puramente destrutiva a *epagôgê* obedece a um intento construtivo, pois, embora as definições nunca se atinjam por generalização a partir de casos particulares, cada novo *logos* engloba e supera as exigências que serviram para refutar o anterior.

Esquema formal de um diálogo socrático típico: o Êutifron

3 a[4] — Introdução
5 c-d — Pergunta: O que é a piedade?
5 d 7 — Primeira definição: «O que eu agora faço, perseguir os que cometem...»

Refutação
6 a 9 — Segunda definição: «O que os deuses amam»

Refutação
9 e 1 — Terceira definição: «O que todos os deuses amam»

Refutação
11 b-12 a — Interlúdio
12 a — Quarta definição: «É a parte da justiça que respeita aos cuidados com os deuses...»

[4] Os números e letras indicados (tal como nas citações entre parêntesis) referem-se às páginas e parágrafos da edição de H. Stephanus, Paris, 1578 (3 volumes).

Refutação
14 b — Quinta definição: «É um certo saber de como orar e sacrificar aos deuses»

Refutação: aporia final.

Exemplo do argumento de uma refutação socrática: Êutifron *(terceira definição)*

Definição: «A piedade é o que todos os deuses amam»
Pergunta que inicia a refutação: «A piedade é amada por ser piedade ou é piedade por ser amada pelos deuses?»

Primeira *epagôgê:* Transportar, conduzir, ver não é o mesmo que ser transportado, ser conduzido, ser visto; amar não é o mesmo que ser amado.

Segunda *epagôgê:* Em todos os casos, é porque alguém transporta (conduz, vê, ama) uma coisa, que ela é uma coisa que é transportada (conduzida, vista, amada) e não é porque ela é uma coisa que é transportada (conduzida, vista, amada) que alguém a transporta (conduz, vê, ama). É porque alguma coisa age ou é afectada que ela é uma coisa que age ou que é afectada e não inversamente.

P1. A piedade é equivalente ao ser amado pelos deuses pelo facto de ser piedade (resposta à pergunta inicial)

P2. Mas o que é amado é amado por ser amado

P3. E (a segunda *epagôgê* provou que) uma coisa amada é amada porque alguém a ama

C1. Portanto, a piedade e o ser amado pelos deuses não podem ser equivalentes

C2. E o ser amado (pelos deuses) não pode servir como definição da piedade, pois é dela consequente (e não antecedente: que é o que todo o *logos* deve visar).

Ironia

O breve sumário do percurso dos diálogos socráticos atrás esboçado não pretende substituir-se aos textos, mas, pelo contrário, procura facilitar a penetração da leitura abaixo da superfície. É uma intenção que decorre da consciência da particular dificuldade destas brilhantes peças dialécticas.

A um leitor desprevenido, muitos dos argumentos de Sócrates parecem desleais, sofismados, repetitivos, por vezes até insensatos e não poucos argutos comentadores foram dessa opinião. Ora, os motivos para uma reacção tão desfavorável são basicamente dois: desconhecimento da língua grega, em que o texto foi originalmente concebido; não familiaridade, ou desatenção, ao contexto cultural, no e contra o qual foi produzido. Mas estas duas deficiências são ainda responsáveis por levar os leitores de Platão a tratarem os termos que aparecem nos diálogos como se tivessem um sentido exactamente idêntico aos escolhidos para os traduzirem.

É o caso da terminologia epistémica, que gradualmente conquista nos diálogos platónicos um sentido próximo daquele que a história virá a fixar. Essa lenta evolução torna-se invisível, quando para os termos gregos se acham equivalentes nas línguas modernas. É também o que sucede com muitas ambiguidades e vacilações, frequentes nos diálogos, habitualmente tomadas por erros ou insuficiências, que uma mais fina análise deixaria perceber. É finalmente o caso da ironia socrática, cujo sentido profundo hoje tanto nos escapa.

É nas raízes místicas da sabedoria socrática, expressas no acatamento da ordem implícita do deus, condensadas no *logos* denunciador do nenhum valor da sabedoria humana, que reside o sentido da investigação filosófica. Tal como em Heraclito, com Sócrates, o filósofo é mediador entre os deuses e os homens, talvez enviado por aqueles segundo um «destino sagrado», para providenciar a orientação da humanidade (*Apol.* 33 c; *Mén.* 99 c — 10 b; *Rep.* VI 492 a, 493 a).

Neste sentido, a ironia socrática será uma forma de nomear o inomeável, reconhecendo a ténue fronteira entre a ignorância «filosófica», que visa a sabedoria, e a outra que

aparentando saber, pelo contrário a impede. No limite, é uma forma de suspensão da diferença que separa o filósofo de todos os seus interlocutores e é condição da sua busca e da sua vida. A profundidade desta posição permite, contudo, diversíssimos cambiantes, estendendo-se desde a desvalorização da sabedoria humana até à estratégica exaltação do saber dos interlocutores, por vezes flagrante de insinceridade.

Por essa razão, é exacta e inexacta a repetida asserção de Sócrates de, na verdade, não conhecer as respostas para as perguntas que faz. É exacta, na medida em que sabe não ser capaz de apresentar um *logos* irrefutável; é inexacta, no sentido em que a prática do filosofar será garantia suficiente de sempre se visar a sabedoria, adiando indefinidamente a aporia.

Pois é essa a única finalidade da investigação: proteger o homem do perigo de se ver destruído pelo mal que é a ignorância. O *Lísis* (218 a-b) reforça bastante claramente este argumento, mas é o *Cármides* (166 d) que capta Sócrates num dos seus raros momentos de sinceridade:

«Enganas-te, se pensas que te refuto por outra razão que não seja a de me examinar a mim próprio, por temer deixar escapar qualquer coisa que julgue saber, sem a saber». Eis o motivo que leva Sócrates a lançar mão de tudo para expor a futilidade das pretensões humanas à sabedoria. Mas, quando o interlocutor quer desistir, reconhecendo a dificuldade da tarefa que lhe parecera tão simples, é ele quem, à vista da Forma, sugere pistas, revela sonhos ou segue inspirações divinas. E se o impasse é o saldo invariável do seu esforço, isso sucede talvez apenas porque o respondente é manifestamente incapaz de avançar mais nesse terreno.

Conclusão

Retomando o fio condutor do que atrás se constatou, fixemos duas conclusões gerais:

1. A reflexão filosófica organiza-se a partir de uma prática oral, talvez largamente difundida na Atenas do final do séc. V, de que Sócrates se constitui como o paradigma;

2. Os processos de inquirição desenvolvidos nos primeiros diálogos manifestam já a emergência de uma metodologia autónoma para o filosofar.

A partir de aqui, a Filosofia, como disciplina, deverá resultar, pela expansão dos pressupostos da investigação socrática — as Formas — numa teoria explicativa do real. Este programa, trabalhado nos diálogos do período médio, há-de vir a sofrer drásticas revisões, que afastarão a Filosofia do terreno da competição política em que primeiro se manifesta, para se instalar como disciplina reguladora dos vários campos do saber humano. Mas, nessa altura, já a reflexão se des-solidarizou dos postulados eleáticos em que até aí se apoiara, deixando a empresa arqueológica e anamnésica da *epistêmê*, para visar o conhecimento, entendido como a procura do novo.

Caberá, porém, a Aristóteles integrar progressivamente os dados da tradição sapiencial grega numa procura coerente da «sabedoria das primeiras causas das coisas», como a *Metafísica* expressa (A 3, 983 a 23-26). O sentido da sua investigação será, porém, em muitos sentidos, oposto ao da de Platão, apoiando-se em radicais inovações de que a Cultura Ocidental é, ainda hoje, devedora.

EUTIFRON

Estrutura

Estruturalmente, o *Êutifron* é um diálogo socrático típico; além de pertencer ao grupo dos diálogos «sobre a virtude», é ainda (com o *Laques*, *Cármides* e *Hípias Maior*) uma das obras dominadas pela pergunta «O que é?».

«O que é a piedade?» é a pergunta que comanda a ordem das definições, apresentadas por Êutifron e refutadas por Sócrates. O diálogo deixa-se sem dificuldade dividir nas cinco «conversas» que se seguem a cada resposta à pergunta inicial:

5 d 7-e 8 — «É o que eu agora, faço, perseguir os que cometem injustiças...»

6 a 9-8 a 10 — «É o que os deuses amam»

9 e 1-11 c — «É o que todos os deuses amam»

11 e 4-14 b — «É a parte da justiça que respeita ao cuidado com os deuses»

14 b-15 b — «É um certo saber de como orar e sacrificar»

Argumento

Sócrates e Êutifron encontram-se diante do Pórtico do Rei. Um e outro ali se acham por causa de processos em que estão envolvidos. Quando Êutifron ouve dizer que Sócrates foi acusado de impiedade, lembra a habitual invocação socrática do *daimonion* (génio). E assim ficamos a saber da «hostilidade da multidão para com homens como tu e eu» (3 c 4-5). É gente sempre disposta a aceitar a calúnia e o ridículo, quando os alvos são um filósofo e um adivinho.

Sócrates, porém, não se deixa envolver nesta teia de cumplicidades simpáticas e estende a Êutifron as considerações irónicas tecidas a propósito da sabedoria de Meleto, tomado como o único político capaz de encetar a resolução dos assuntos públicos da maneira correcta. Parece, contudo, que os Atenienses se não importariam com a habilidade de um homem, se este não tentasse transmiti-la. E, assim, apenas Sócrates estará em perigo, pois Êutifron prefere guardar a sua sabedoria para si próprio.

Quando lhe é pedido que forneça detalhes sobre o seu caso, Êutifron relutantemente conta que veio ali acusar o pai de homicídio. A ocorrência deu-se em Naxos e envolve um assalariado que se embriagou e deu cabo de um dos escravos da casa. Então o pai de Êutifron amarrou-o e deitou-o para uma vala, enquanto enviava alguém a Atenas, a saber o que fazer com o assassino. Mas o mensageiro voltou tarde demais, pois, entretanto, o homem tinha morrido de frio e de fome.

A Êutifron é-lhe indiferente que o acusado seja o seu próprio pai e a vítima um estranho, ainda por cima, um homicida. O que para ele conta é a impossibilidade de ignorar o assassínio, uma vez que, pela lei divina, se considera culpado de associação com um homicida, se deixar as coisas como estão.

A surpreendente certeza que o move, deriva-a do facto de se considerar um conhecedor das «coisas divinas», que envolvem as atitudes e os procedimentos necessários para libertar alguém do miasma que um crime não punido sempre arrasta sobre o assassino e os que com ele privem.

Assim se acha preenchida a primeira condição a que obedece um diálogo socrático típico: que o interlocutor manifeste uma firme convicção nas suas capacidades. Será talvez excessivo tomar tal presunção de conhecimento como indício de estupidez ou de mau carácter. Na verdade, ao longo de todo o diálogo, Êutifron mostra-se semelhante aos artesãos que, na *Apologia*, «...por praticarem bem a sua arte julgavam ser sábios noutras questões mais importantes» (*Apol.* 22 d).

Mas a ironia socrática distorce a imagem deste homem, tão espontaneamente fiel às suas crenças. Quando Sócrates

transfere para ele a responsabilidade pelo desfecho da sua confrontação com Meleto, vêmo-lo impante, cheio de resoluta confiança nas suas possibilidades, até ao momento em que, apanhado na teia dos *elenchoi*, começa a realizar a dificuldade de responder à pergunta que lhe parecera tão simples: o que é a piedade? Mas a ironia é uma arma de dois gumes. Na realidade, talvez Êutifron tivesse conseguido descobrir o ponto fraco de Meleto: que Sócrates deixou ileso.

Piedade

O debate sobre a piedade estende-se, pois, pelas cinco definições apresentadas e suas refutações. Mas, atrás de Sócrates e de Êutifron, levanta-se já o conflito — que o Ocidente conhecerá tão bem — entre a Filosofia e a Religião, ou entre o intelectual e a ortodoxia. É fácil percebê-lo imediatamente pela diferente situação em que cada interveniente se acha face às leis do estado: um como réu, outro como acusador. E nos acentos que este choque desperta perpassam inúmeros confrontos que marcaram o amadurecimento moral — ou talvez não — do mundo civilizado. Pensamos em Protágoras, cerca de 430 e Diágoras, cerca de 415, mas é impossível apagar da memória os nomes e as figuras dos milhares de outros que sofreram e morreram para que a Humanidade pudesse alcançar outras visões de transcendência.

Quanto a Êutifron, a sua intenção de acusar o pai não deve ser reveladora de qualquer «inimizade pessoal», nem sequer é patente a sua convicção de que o velho fosse culpado. Não mostra o mais pequeno indício de desejo de o ver condenado. O que o move será o intento de evitar a poluição que qualquer crime grave não punido atrai, enquanto não for social e individualmente purificado pelo julgamento. Mas esta sede de expiação — tão característica do ser humano — poderá não o tornar simpático aos nossos olhos, talvez, apenas, na medida em que possa aspirar a agir como braço da divindade.

No entanto, é evidente que, para Sócrates, ele só pode estar seguro de que é seu dever acusar o pai de homicídio,

se for capaz de explicar o que é a piedade, ou, pelo menos, essa será a consequência da afirmação de que «conhece com exactidão as coisas divinas» (5 a 2). Daí, Sócrates força-o a admitir a obrigação de lhe «dizer o que conhece com tanta evidência» (5 c 9): o que é «a piedade e a impiedade», «o que é a piedade, em si e por si *(auto hautôi)* e qual é esse único aspecto *(mian tina idean)* que todo o acto piedoso exibe».

Há muito para dizer acerca deste pedido. Primeiro, como já dissemos, em nenhum lugar, Platão nos deixa perceber que sentido atribui a *to hosion*. Paul Friedländer comenta[1]: «A piedade não significava para os Gregos, primeiro e acima de tudo, um estado de espírito privado. Significava a conduta objectiva de um homem em relação aos seus deuses, compreendida não individualmente, mas enraizada na família e na comunidade».

Como participante numa instituição comunitariamente reconhecida — uma figura desempenhando um papel social — havia um fundamento para a aceitação de Êutifron como um entendido nas coisas divinas. E, assim, somos conduzidos ao segundo problema, relacionado com as exigências a que deve obedecer uma definição, apresentadas por Sócrates. De que maneira poderá ele equacionar a «capacidade» de Êutifron — pessoal e social — com o conhecimento do que é a piedade? Tanto quanto a confiança aparentemente ingénua do adivinho nas suas capacidades permite esta identidade, a responsabilidade por ela poder-lhe-á ser imputada, mas decorre daqui a necessidade de encarar o argumento dialecticamente. Pois, Êutifron manifesta-se uma personalidade agindo como mediadora entre a tradição colectiva e o comportamento individual. A autoridade das suas declarações deveria, então, ficar inquestionada, embora ele próprio nos deixe perceber que assim não acontece (3 c 1-2).

Isto implica que as normas definidas por Êutifron dimanam da sua autoridade — socialmente reconhecida — na exacta medida em que ela deriva da autoridade divina. O que

---

[1] Paul Friedländer, *Plato, The first dialogues*, New York, 1964, p. 82.

tem para nos oferecer é uma ética autoritária, ela própria fundada numa metaética igualmente autoritária, ambas convergindo na sua pessoa. A este esquema, funcionando nos dois sentidos, Sócrates objecta, interpondo o princípio da racionalidade: se as normas que regulam a acção humana — as de Êutifron ou as dos deuses — são racionalmente aceitáveis, terão de ser sustentadas num terreno racionalmente defensável. Este ponto, introduzido através da equivalência entre «aquilo que Êutifron conhece claramente» e a sua resposta à pergunta de Sócrates — «O que é a piedade?» — estará patente nas duas partes da primeira definição.

Ora, o facto é que as exigências apresentadas para especificação do tipo de resposta que se pretende destroem este equilíbrio. Pois, sendo totalmente indiferentes ao estatuto social de Êutifron, procuram esclarecer as condições em que a racionalidade pode servir de fundamento a uma norma. E, assim, temos Sócrates contra Êutifron: racionalidade contra autoridade, constituindo modos mutuamente exclusivos de operar a relação entre o indíviduo e a comunidade que o integra.

No entanto, é óbvio que terão de partilhar alguma noção comum, ou o diálogo não teria sido possível. Tal como, para Sócrates, a razão adquire um sentido ao dirigir-se para a acção, para Êutifron, a autoridade é possível, se não envolver uma contradição evidente. Podemos notá-lo pela sua crítica àqueles que «dizem coisas contrárias acerca dos deuses e de mim» (6 a 6-8).

Seguem-se, então, as cinco definições e respectivas refutações, terminando o diálogo na aporia. Cada uma destas justifica, por si, uma atenção que aqui não lhes poderá ser concedida. No seu todo, assinalam o conflituoso percurso do filósofo, em confronto com todos os que, com ele, buscam uma solução para a crise cultural da *polis* grega: os sinceros defensores da piedade tradicional, nas três primeiras respostas de Êutifron; nas restantes, os que a integram no quadro da *aretê*, sem saberem dizer em que consiste ou que obras produz; além dos próprios representantes das instituições sacras, que realizam actos cujo sentido não sabem explicar. As cinco definições são vencidas, mas a condenação do

filósofo há-de mostrar que os seus defensores não ficaram convencidos.

E, no entanto, a julgar pela observação de Sócrates (14 c 1), Êutifron esteve à beira de encontrar a resposta que poderia evitar a aporia. Bastava, para tal, que à pergunta: «Qual é essa obra perfeitamente maravilhosa que os deuses realizariam, usando-nos como servidores?» (13 e 8-9) — tivesse respondido que se tratava da Filosofia.

ÊUTIFRON

(ou sobre a piedade, género peirástico)

1. Êutifron — Que há de novo, Sócrates, para teres abandonado as conversas no Liceu [1] e vires conversar agora aqui, no Pórtico do Rei [2]? Não tens tu, como eu, um processo junto do Arconte Rei? 2

Sócrates — Os Atenienses, Êutifron, chamam-lhe processo, mas trata-se de uma queixa.

Êutifron — Que dizes? Que alguém, ao que parece, apresentou uma queixa contra ti? Pois não suspeito b que possas ser tu a acusar alguém.

Sócrates — Decerto que não.

Êutifron — Quem foi ele?

Sócrates — Nem eu próprio conheço muito bem o homem, Êutifron, parece-me ser um jovem desconhecido. Chamam-lhe, creio, Meleto e é do demo Pito. Tens em mente algum Meleto, de Pito, com cabelo comprido, não muita barba e nariz adunco?

Êutifron — Não recordo, Sócrates. Mas que espécie de queixa apresentou contra ti? c

Sócrates — Que queixa? Não é vulgar, pelo que me parece, pois, sendo jovem, ter-se decidido por tão

---

[1] Um dos três grandes ginásios fora de portas, local habitualmente frequentado por Sócrates.

[2] Edifício onde sedeava o Arconte Rei, encarregado de instruir os processos de carácter religioso.

grande tarefa, não é coisa insignificante. Diz ele que sabe de que modo os jovens são corrompidos e quem são os que os corrompem. E receio que seja um homem sabedor pois, vendo a minha ignorância corromper-lhe os companheiros, vem acusar-me perante a cidade, como perante uma mãe. E parece-me ser o único dos políticos a conduzir-se com correcção, porque é correcto tratar primeiro dos jovens, com a finalidade de os tornar o melhor possível, tal como um bom lavrador se ocupa primeiro das plantas mais jovens e depois das outras. Por isso, talvez Meleto nos esteja a limpar, a nós, que corrompemos os jovens rebentos, como diz. Depois disto, é evidente que, ocupando-se dos mais velhos, se há-de tornar a causa de muitos e dos maiores bens para a cidade; como é natural que aconteça em semelhante ocorrência, a quem começa pelo princípio.

2. Êutifron — Desejaria, Sócrates, mas temo que seja o contrário. Pois, simplesmente, me parece que desde o início começa por fazer mal à cidade, ao tomar nas mãos acusar-te. Mas conta-me como, por agires como ages, ele diz que corrompes os jovens.

Sócrates — Parece estranho, pelo que ouvi. Diz que sou um fazedor de deuses. E, como invento novos deuses e não acredito nos antigos, acusou-me por causa disso.

Êutifron — Compreendo, Sócrates, é porque estás sempre a dizer que te aparece um génio. Então, por inovares nas coisas divinas, apresentou contra ti essa queixa e vai a tribunal caluniar-te, sabendo como as calúnias nesta matéria são bem recebidas pela multidão. Pois até de mim, quando falo das coisas divinas na assembleia e predigo o futuro, se riem, como se estivesse louco. No entanto, nenhuma das coisas que predisse e que acabo de dizer deixa de ser verdade. Têm inveja de nós por falarmos nestes assuntos, mas o que é preciso é não nos inquietarmos com eles e irmos ao seu encontro.

3. Sócrates — Mas rirem-se talvez não tenha importância, Êutifron amigo. Os Atenienses, pelo que me parece, não se preocupam muito com alguém que pensem ser hábil, contanto que não esteja para ensinar a sua sabedoria. Mas, se pensam que faz os outros como ele, irritam-se, seja por inveja, como tu dizes, seja por qualquer outra razão.

Êutifron — Não tenho grande desejo de experimentar o que contra mim tenham nesta matéria.

Sócrates — Talvez julguem que te fazes caro, ao recusares-te a ensinar a tua sabedoria. Mas, pelo meu lado, temo que lhes pareça que, por filantropia, eu seja capaz de falar copiosamente a qualquer homem, não só sem qualquer salário, mas até pagando eu de boa vontade se alguém quiser ouvir-me. Se, pois, lhes der para se rirem de mim, como eu há pouco dizia e como tu dizes que se riem de ti, não seria desagradável passar o tempo no tribunal, rindo e gracejando. Mas, se levarem a coisa a sério, é imprevisível o que venha a acontecer, excepto para vós, os adivinhos.

Êutifron — Mas não há-de ser nada, Sócrates. Combate tu a tua causa, como pensas melhor, que eu combaterei a minha.

4. Sócrates — Mas, afinal, que queixa é a tua, Êutifron? És réu ou autor?

Êutifron — Sou autor.

Sócrates — Contra quem?

Êutifron — Contra alguém que há-de, uma vez mais, parecer uma loucura acusar.

Sócrates — O quê? Acusas alguém que voe?

Êutifron — De muito precisa para voar, visto que é um homem bastante velho.

Sócrates — Quem é?

Êutifron — É o meu pai.

Sócrates — O teu pai, meu caro?

Êutifron — Sem dúvida.

Sócrates — Mas qual é a matéria da acusação e de que espécie de queixa se trata?

Êutifron — De homicídio, Sócrates.

Sócrates — Por Héracles! Decerto, Êutifron, a maioria dos homens ignora onde possa estar o bem. Pois não creio que aconteça a qualquer pessoa intentar uma
b coisa dessas, mas a alguém muito avançado no caminho da sabedoria!

Êutifron — Bem avançado, Sócrates, por Zeus!

Sócrates — Aquele que foi morto pelo teu pai é algum dos parentes? Mas, com certeza! Pois não acusarias o teu pai de homicídio por causa de um estranho.

Êutifron — É risível, Sócrates, pensares que há alguma diferença em o morto ser um estranho ou um familiar e não apenas que há uma coisa por que é preciso zelar: ou o que mata, mata com justiça ou sem ela. E, se for com justiça, devemos deixá-lo ir em paz. Mas, se não, temos de o acusar, mesmo que
c viva na mesma casa e coma à mesma mesa que nós. Pois a mancha é igual se a ele te associares e fores seu cúmplice sem te purificares a ti e a ele, acusando-o em justiça.

Ora, o facto é que este que morreu era um trabalhador assalariado que trabalhava para mim, quando eu era agricultor em Naxos. Embriagou-se e entrou em cólera com um dos nossos escravos, estrangulando-o. Então, o meu pai mandou-o atar de pés e mãos e atirou-o para uma vala, enviando depois um homem aqui a Atenas a informar-se junto do intérprete da lei[3] sobre o que era preciso fazer. Durante
d esse tempo, não se inquietou mais com o preso e,

[3] Os exegetas eram três intérpretes da lei, sobretudo em matérias religiosas.

como era um assassino, não se preocupou com ele, não fazendo caso de que viesse a morrer, como, de facto, aconteceu. Morreu devido à fome e ao frio e às amarras, antes que chegasse de Atenas o enviado ao exegeta. E, por causa disto, o meu pai e os outros parentes irritam-se comigo. Dizem eles que acuso o meu pai de crime em favor de um homicida. Ainda por cima, nem o meu pai o matou, nem, mesmo que o tivesse feito, era preciso preocupar-me com isso, pois o morto era um homicida. E dizem-me que é ímpio um filho acusar o pai de crime, mal sabendo o que para os deuses vale, relativamente ao que é *e* piedoso e ao que é ímpio.

Sócrates — Por Zeus, Êutifron! Julgas conhecer assim tão exactamente as coisas divinas, de qualquer espécie que sejam, relativamente ao que é piedoso e ao que é ímpio? Procedendo desta maneira, não temes, ao entregares o teu pai à justiça, que, ao contrário, te suceda estares a cometer um acto ímpio?

Êutifron — De nenhum préstimo eu seria, Sócrates, nem Êutifron diferiria da maioria dos homens, se não 5 conhecesse tais coisas exactamente.

5. Sócrates — Então, admirável Êutifron, é melhor que me torne teu discípulo e que antes do julgamento provoque Meleto sobre este assunto. Direi que no passado me esforcei muito por conhecer as coisas divinas, mas, visto que ele agora afirma que eu erro e ajo irreflectidamente, inovando nessa matéria, resolvi tornar-me teu discípulo. E dir-lhe-ia: «Se concordas, Meleto, que Êutifron é sabedor nestes assuntos, admite que me conduzo com rectidão e não me acuses. Mas, *b* se não concordas, acusa então esse meu mestre e não a mim de corromper os velhos — a mim e ao pai dele — a mim, ensinando-me e a ele advertindo-o e punindo-o.» E, se não se deixar persuadir, nem me livrar da acusação, acusando-te a ti em vez de a mim, direi no tribunal aquilo mesmo com que o provoquei.

Êutifron — Sim, por Zeus, Sócrates! Se acaso tentasse
c acusar-me, acho que encontraria o seu ponto fraco e tenho para mim que haveria no tribunal maior discussão acerca dele do que de mim.

Sócrates — E eu, companheiro querido, desejo tornar-me teu discípulo, por saber isso e por ter compreendido que nenhum outro, nem esse Meleto, parecem conhecer-te. Pelo contrário, a mim, com tal agudeza e facilidade me notaram, que me acusaram de impiedade. Ora, por Zeus, visto que há pouco afirmaste sabê-lo com clareza, diz-me o que entendes por piedade e por impiedade, tanto no que respeita ao assassínio
d quanto a outras coisas? Ou não é o haver em todos os actos uma mesma piedade — ela própria, em si e por si, de todo contrária à impiedade e igual a si própria e tendo um aspecto único — que fará com que uma coisa seja ímpia, pela impiedade [4]?

Êutifron — Sem dúvida, Sócrates.

6. Sócrates — Fala, pois, e diz-me então que espécie de coisa é a piedade e a impiedade?

Êutifron — Digo que a piedade é o que eu agora faço: é perseguir os que cometem injustiças — por homicídio, roubo de coisas sagradas, ou qualquer outra
e falta dessas — quer sejam pai, mãe ou outro qualquer; e não os perseguir é que é a impiedade. Além disso, Sócrates, contempla quão grande é a prova que te vou dar — e que já a outros dei — de que assim é a lei e de que será correcto proceder assim, nada permitindo ao ímpio, seja ele quem for. Pois os próprios homens a quem acontece reconhecerem Zeus como o melhor e o mais justo dos deuses concordam que
6 ele aprisionou o pai por devorar criminosamente os filhos, concordando, por outro lado, que este mutilou

[4] É por esta complexa cláusula que a noção de Forma *(eidos)* é introduzida no diálogo. A exigência pretende expressar a unicidade e a identidade de cada Forma e a sua oposição à Forma que lhe é contrária.

o seu pai por semelhantes razões. Comigo, irritam-se por acusar o meu pai de cometer injustiças e assim eles próprios dizem por si coisas contrárias, ao falarem dos deuses e de mim.

Sócrates — Não será essa, Êutifron, a razão pela qual eu sou acusado: porque, sempre que alguém diz tais coisas sobre os deuses, eu as aceito com dificuldade? Parece-me que é por causa disso que alguém dirá que eu erro. Contudo, se a ti te parecem bem estas coisas, que tão bem conheces, é necessário, creio, que concor- b demos agora. Pois que direi eu, que confesso nada saber sobre elas? Mas, diz-me, pelo deus da amizade, crês tu que realmente isto se passou assim?

Êutifron — Isto e outras coisas ainda mais espantosas que estas, Sócrates, que os homens não conhecem.

Sócrates — E acreditas, então, que houve, na realidade, uma guerra dos deuses uns com os outros? E ódios terríveis e lutas e muitas outras coisas quejandas, que são contadas pelos poetas e pelos bons artistas, c em cerimónias sagradas, como é o caso daquele véu cheio de pinturas que nas grandes Panateneias [5] é conduzido à Acrópole? Havemos de dizer que estas coisas são verdade, Êutifron?

Êutifron — Não apenas estas, Sócrates, mas as de que há pouco falava. E, se quiseres, muitas outras eu te contarei, que, ao ouvi-las, vais ficar pasmado.

7. Sócrates — Não me espantaria. Mas hás-de contar-mas com vagar, mais tarde. Agora, tenta explicar-me o mais claramente possível o que há pouco te pedi. Pois antes, meu caro, não me ensinaste o bastante, quando eu d te perguntei o que poderia ser a piedade. Disseste-me então que a piedade calhava ser o que tu agora fazes: perseguir o teu pai por homicídio.

[5] As Panateneias eram festas anuais em honra de Atena. De quatro em quatro anos, celebravam-se as grandes Panateneias, das quais fazia parte uma procissão até à Acrópole.

Êutifron — E disse-te a verdade, Sócrates.

Sócrates — Talvez. Mas dizes que muitas outras coisas são piedosas, Êutifron.

Êutifron — Pois são.

Sócrates — Lembra-te, pois, que te não recomendei que me ensinasses uma ou duas das muitas coisas piedosas, mas te perguntei por aquele aspecto próprio sob o qual todas as coisas piedosas são piedosas. Pois disseste-me, talvez, que todas as coisas piedosas
e eram piedosas e as ímpias eram ímpias, sob um único aspecto; ou não te lembras [6]?

Êutifron — Lembro-me.

Sócrates — Ensina-me, então, que aspecto é esse. Para que, olhando para ele e usando-o como paradigma, eu possa declarar se qualquer acção conforme a este modelo, praticada por ti ou por qualquer outro, é ou não piedosa [7].

Êutifron — Mas, se assim desejas, Sócrates, assim te explicarei.

Sócrates — Mas decerto que desejo.

Êutifron — É, então, a piedade o que é agradável aos
7 deuses; o que não é agradável é a impiedade.

Sócrates — Perfeitamente, Êutifron; como eu procurava que respondesses, assim tu respondeste agora. Se respondeste realmente, ainda não sei, mas é evidente que me explicarás que é verdade o que dizes.

Êutifron — Decerto.

8. Sócrates — Vamos, então. Investiguemos o que dizes. O que é agradável aos deuses e o homem que agrada aos deuses é piedoso, o que é desagradável aos

[6] Esta segunda exigência sublinha a causalidade formal que liga cada Forma, una e idêntica, às suas instâncias, múltiplas e mutáveis.

[7] A passagem documenta a utilização diagnóstica e etiológica das Formas na investigação das suas instâncias.

deuses e o homem que desagrada aos deuses é ímpio. Não são uma e a mesma coisa, pois a piedade é o que há de mais contrário à impiedade; não é assim [8]?

Êutifron — Assim mesmo.

Sócrates — E parece-te que foi bem dito?

Êutifron — Pois parece. *b*

Sócrates — Então, porque se irritam os deuses, Êutifron; porque estão em dissensão uns com os outros e entre si se odeiam uns aos outros? Foi isto que disseste?

Êutifron — Foi.

Sócrates — Porém, sobre que coisas é esse desacordo que produz os ódios e os ressentimentos? Investiguemos. Se estivermos em desacordo, tu e eu, sobre qual é o maior número, o desacordo sobre isso faria de nós inimigos e encolerizar-nos-íamos um com o outro? Ou pensas que, recorrendo ao cálculo, havíamos de *c* nos reconciliar?

Êutifron — Certamente que sim.

Sócrates — Portanto, se também estivéssemos em desacordo sobre o maior e o menor, e recorrêssemos à medição, rapidamente cessaríamos o diferendo?

Êutifron — É isso.

Sócrates — E do mesmo modo, recorrendo às balanças, decidiríamos sobre o que é mais pesado e o que é mais leve.

Êutifron — Como não?

Sócrates — Mas há algum assunto por causa do qual possamos ficar inimigos e entrar em cólera um com

[8] Cada Forma é absolutamente oposta à sua contrária. Tal característica distingue as Formas das suas instâncias, em que é temporariamente possível a coexistência dos contrários. O argumento é decisivo para a refutação das segunda e terceira definições.

o outro, se discordarmos e não pudermos chegar a uma decisão? Examina o que te estou a dizer, pois talvez não esteja ao teu alcance uma resposta pronta.
d Vê se assim sucede com o que é justo e o que é injusto, o que é belo e o que é feio, o que é bom e o que é mau. Não são estes os assuntos por causa dos quais nos tornamos inimigos uns dos outros, se estivermos em desacordo e não pudermos atingir uma decisão satisfatória? Se é que nos tornamos inimigos, eu e tu e todos os outros homens?

Êutifron — É de facto, esse o desacordo, Sócrates e acerca dessas coisas.

Sócrates — O quê? Os deuses, Êutifron, se discordam entre si, não será por causa disso mesmo?

Êutifron — Necessariamente.

e Sócrates — Portanto, meu nobre Êutifron, alguns dos deuses julgam justas e injustas coisas diferentes, segundo o teu dizer, e não só belas, como feias e boas e más. Pois suponho que não entrariam em dissensão uns com os outros, se não estivessem em desacordo acerca disso. É assim?

Êutifron — Dizes bem.

Sócrates — Sendo assim, as coisas que cada um deles acha belas, boas e justas, ama-as, e as coisas contrárias a essas, odeia-as?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Mas, como tu dizes, as mesmas coisas são consideradas justas por uns e injustas por outros.
8 Discordando acerca delas, entram em dissensão e guerreiam uns com os outros. Não é assim?

Êutifron — É assim.

Sócrates — Essas coisas então, ao que parece, são odiadas e amadas pelos deuses e as mesmas coisas seriam odiadas pelos deuses e queridas pelos deuses?

Êutifron — Parece.

Sócrates — E as coisas piedosas e as ímpias seriam as mesmas, Êutifron, segundo o teu dizer?

Êutifron — Há perigo disso.

9. Sócrates — Então, não me respondeste ao que perguntei, admirável. Pois não te perguntei isto: o que calha ser, ao mesmo tempo, piedoso e ímpio, o que, pelo que parece, é querido pelos deuses e é odiado *b* pelos deuses. De modo que, Êutifron, o que tu agora fazes, ao punires o teu pai, não é de espantar se, fazendo isto para ser, por um lado, querido por Zeus, por outro, te fazes inimigo de Cronos e de Úrano; ou ainda, ao fazeres-te querido por Hefesto, te fazes odiado por Hera. E, se algum dos outros deuses discorda de outro acerca de ti, a discordância persiste sobre as mesmas coisas.

Êutifron — Contudo, Sócrates, acerca disto penso eu que nenhum dos deuses discorda de outro: isto é, que não deva ser castigado aquele que injustamente mate alguém.

Sócrates — O quê? Certamente, Êutifron, ouviste algum homem sustentar que aquele que mata, ou faz *c* alguma coisa dessas injustamente, não deva ser castigado?

Êutifron — Não cessam de discutir isso, não só nos tribunais como em todo o lado. Cometem injustiças em muitíssimas coisas e tudo fazem e dizem para fugir à justiça.

Sócrates — Decerto. Mas concordam, Êutifron, que cometem injustiças, embora, concordando, digam que se lhes não deve dar castigo?

Êutifron — Isso, de modo nenhum.

Sócrates — Então não fazem e dizem tudo. Pois, penso que não têm coragem de dizer nem de contestar que, se, na verdade, cometem injustiças, não devem ser castigados, mas creio que dizem não as ter cometido. *d* Ou não?

Êutifron — Dizes a verdade.

Sócrates — Portanto, estas mesmas coisas acontecem aos deuses. Se é que querelam sobre as coisas justas e injustas, como tu disseste, e uns dizem que os outros cometem injustiças para com eles e os outros dizem que não? Pois, sem dúvida, ó admirável, nenhum, nem dos deuses nem dos homens, tem coragem de dizer
e que aquele que comete injustiças não deva ser castigado.

Êutifron — Sim, Sócrates, é mais ou menos isso.

Sócrates — Mas, penso eu, Êutifron, que os contestantes — não só homens como deuses, se é que os deuses discutem, discutem cada uma das acções que foram praticadas. Os que estão em desacordo acerca de alguma acção dizem, uns, que foi justamente cometida, e outros injustamente. Não é assim?

Êutifron — Certamente.

9 10. Sócrates — Vamos agora, Êutifron amigo, ensina-me, para que me torne mais sábio, que prova tens de que todos os deuses pensam que foi morto injustamente aquele trabalhador que cometeu homicídio e, após ter sido amarrado pelo senhor do morto, morreu devido às cadeias. E isto, antes que quem o amarrou chegasse a informar-se junto dos intérpretes da lei do que havia de fazer com ele. Portanto, é justo que, por tal motivo, o filho acuse o pai e o persiga por assassínio. Vamos, tenta, acima de tudo, mostrar-me com clareza como podem todos os deuses achar cor-
b recta esta mesma acção. E, se mo mostrares satisfatoriamente, nunca mais cessarei de elogiar a tua sabedoria.

Êutifron — Não será pequena a tarefa, Sócrates, embora eu seja capaz de to demonstrar com clareza.

Sócrates — Compreendo que te pareça que eu aprendo com mais dificuldade que os juízes, pois àqueles mostrarás à evidência que estes actos são injustos e todos os deuses os detestam.

Êutifron — Com toda a clareza, contanto que me ouçam falar.

11. Sócrates — Mas hão-de ouvir, se lhes parecer que *c*
falas bem. Ocorreu-me isto enquanto discorrias. Ora olha cá para mim: «se Êutifron me ensinasse como é que todos os deuses pensam que tal morte é injusta, qual era a coisa mais importante que eu aprendia com ele: o que é a piedade e a impiedade?»

Poderia dizer-se que este acto é detestado pelos deuses, mas desta maneira a piedade e a impiedade não pareceram há pouco bem definidas, pois o que é detestado pelos deuses parece querido por eles. Por isso, só te deixo ir embora, Êutifron, se me quiseres mostrar como é que todos os deuses pensam que a mesma coisa é injusta e todos a odeiam. Eis, então, *d*
o que ora rectificamos na conversa: que aquilo que todos os deuses odiassem seria ímpio e o que amassem seria piedoso. E aquilo que alguns amassem e outros odiassem seria nem uma coisa nem outra; ou, então, ambas? Queres que essa fique como a definição da piedade e da impiedade que damos?

Êutifron — Qual é o obstáculo?

Sócrates — Para mim, nenhum. Mas vê tu, por ti, se, ao supores que é assim, me ensinas o mais facilmente que possas o que é a piedade e a impiedade.

Êutifron — Diria que a piedade é o que todos os *e*
deuses amam, e o contrário — o que todos os deuses detestam — é a impiedade.

Sócrates — Ora vejamos se isso está bem dito, Êutifron e se o deixamos passar, dito por nós ou por outros. Se alguém afirmar que é assim, concordamos que é, ou achas que devemos investigar o que diz quem afirma tal coisa?

Êutifron — Temos de investigar. Mas creio que isto que agora dissemos foi bem dito.

10 12. Sócrates — Dentro em breve, amigo, compreenderemos melhor; ora pensa nisto. Então, a piedade é amada pelos deuses, porque é piedade, ou é piedade, porque é amada pelos deuses?

Êutifron — Não compreendo o que dizes, Sócrates.

Sócrates — Repara; vou tentar explicar-te mais claramente. Dizemos que uma coisa é transportada e transporta, que é conduzida e conduz, que é vista e vê. Entendes que todas estas coisas diferem umas das outras e em que é que são diferentes?

Êutifron — Parece-me que entendo.

Sócrates — Portanto, do mesmo modo, uma coisa é o que é amado, outra o que ama?

Êutifron — Como não?

b Sócrates — Diz-me, então: o que é transportado é transportado, porque alguém o transporta, ou por qualquer outra razão?

Êutifron — Não. Por essa.

Sócrates — E o que é conduzido, decerto, porque alguém o conduz, e o que é visto porque alguém o vê?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Portanto, não é por uma coisa ser vista que, por isso, se vê, mas, ao contrário, é porque se vê, que é uma coisa vista. Nem é por uma coisa ser conduzida que, por isso mesmo, alguém a conduz, mas é porque alguém a conduz que é uma coisa conduzida. Nem é por uma coisa ser transportada que alguém a transporta, mas é porque alguém a transporta que é uma coisa transportada. Então, é mais que evidente, Êutifron, o que te quero dizer.

c O que eu quero dizer é isto: se alguma coisa age ou é afectada, não é por ser agente que ela age, mas é porque age que ela é agente; nem é por ser uma coisa afectada que ela é afectada, mas é porque é

afectada que ela é uma coisa afectada. Concordas com isto [9]?

Êutifron — Concordo.

Sócrates — Então, o que é amado, ou age sobre algo, ou é afectado por algo?

Êutifron — Decerto.

Sócrates — Portanto é como anteriormente: não é por ser uma coisa amada que uma coisa é amada pelos que a amam, mas é porque a amam que ela é uma coisa que é amada.

Êutifron — Necessariamente.

Sócrates — Que dizemos, então, acerca da piedade, Êutifron? É alguma coisa diferente do que é amado por todos os deuses, como tu disseste? *d*

Êutifron — É isso mesmo.

Sócrates — Mas, por isso, por ser piedade ou por outra razão?

Êutifron — Não, por essa.

Sócrates — Portanto, é amada porque é piedade, mas não é piedade porque a amam?

Êutifron — Acho que sim.

Sócrates — Mas, evidentemente, uma coisa que é amada pelos deuses é amada pelos deuses, porque os deuses a amam?

Êutifron — Como não?

Sócrates — Então, o que é amado pelos deuses é piedoso, Êutifron, e não é a piedade que é amada pelos

---

[9] Esta complexa passagem insiste no poder causativo das Formas, presente apenas nas Formas activas. Sócrates demonstra que a investigação da passividade não conduz a uma Forma activa, não podendo, portanto, exprimir o *logos* que descreve a sua realidade (11 a-b).

deuses, como tu dizes, mas uma coisa é diferente da outra.

e Êutifron — Como, então, Sócrates?

Sócrates — Nós concordámos que a piedade é amada pelo facto de ser piedade e não é por ser amada que é piedade, não?

Êutifron — Sim.

13. Sócrates — Porém, concordámos que o que é amado pelos deuses é amado pelos deuses porque é amado pelos deuses, pelo próprio facto de ser amado; mas não é por ser amada pelos deuses que é piedade?

Êutifron — Dizes a verdade.

Sócrates — Mas, se fossem uma e a mesma coisa — a piedade e o ser amado pelos deuses —, amigo Êutifron, se a piedade fosse amada por ser piedade, também o que é amado pelos deuses seria amado por ser
11 amado pelos deuses, e, se o que é amado pelos deuses fosse amado pelos deuses por ser amado pelos deuses, também a piedade seria piedade por ser amada. Vê agora que é ao contrário, que cada um dos dois é completamente diferente do outro. Pois um é amado, porque é capaz de ser amado, enquanto o outro é capaz de ser amado, porque é amado. E corres perigo, Êutifron, ao perguntar o que é a piedade — o que, porventura, ela é — de não me quereres mostrar a sua realidade, mas, pelo contrário, de me falares de alguma sua afecção, algo que, por acaso, a afecte: a saber, o ser amada por todos os deuses. Aquilo que é
b ainda não disseste. Se, pois, te agradar, não me escondas, mas diz-me, de novo, desde o princípio, o que acaso é a piedade, quer seja amada pelos deuses, quer isso seja algo que lhe aconteça, pois não o discutiremos. Diz-me de boa vontade o que é a piedade e a impiedade?

Êutifron — Mas, Sócrates, eu ainda não sei como dizer-te o que penso. Pois o que propusemos como que

sempre anda à nossa volta e não quer ficar parado num lugar em que possamos assentá-lo.

Sócrates — O que dizes, Êutifron, parece ser dito pelo meu antepassado, Dédalo [10]. Se eu dissesse e sustentasse essas mesmas coisas, farias talvez pouco de c
mim, pois, pelo parentesco com ele, as minhas obras em palavras põem-se em fuga e não querem ficar no lugar em que alguém as ponha. Mas essa graça não se aplica aqui, porque as hipóteses são tuas e não querem ficar quietas, como a ti mesmo parece.

Êutifron — Pois a mim, parece-me que algo da tua graça se aplica ao que dissemos, ou pouco mais ou menos, Sócrates, pois este andar das palavras em torno de si próprias e o não permanecerem não sou eu que o provoco, mas tu é que me pareces o Dédalo, d
já que aquelas, por mim, ficavam quietas.

Sócrates — Corro então o perigo, meu amigo, de me ter tornado mais temível que Dédalo pela sua arte, pois, enquanto que ele fazia com que apenas as suas obras não ficassem quietas, eu, ao que parece, também faço andar as dos outros além das minhas. E nisso consistiria a maior subtileza da minha arte, porque recuso ser sábio. Preferiria que as minhas palavras ficassem e se fixassem imóveis, a adquirir, além da sabedoria de Dédalo, as riquezas de Tântalo. e
Mas, basta destas conversas! Como me pareces indolente, eu próprio me esforçarei em conjunto contigo por mostrar como me hás-de ensinar acerca da piedade. E não percas de antemão a coragem. Vê, pois, se te não parece necessário que toda a piedade seja justa.

---

[10] Duas interpretações são possíveis: segundo uma, Sofronisco, pai de Sócrates, teria sido escultor e Sócrates, seu filho, poderia também ter praticado esse ofício; segundo a outra, Sócrates considera que a sua família remonta a Dédalo (cf. I *Alcibíades*, 121 a). A graça de Sócrates é justificada pela sua habilidade em fazer mover os *logoi*. Do mesmo modo, o escultor Dédalo, a quem eram atribuídas as primeiras estátuas que infringiam a lei da frontalidade, parecia pôr em movimento as suas obras.

Êutifron — Parece.

Sócrates — Mas, então, toda a justiça é piedade? Ou a
12 piedade é toda a justiça e a justiça não é toda a piedade, mas alguma dela é piedade e outra não?

Êutifron — Não te sigo no que dizes, Sócrates.

Sócrates — No entanto, és tanto mais novo que eu quanto és mais sábio: mas o que eu digo é que te tornaste indolente pela riqueza de sabedoria. Contudo, homem feliz, esforça-te vivamente. Pois nem é difícil compreender o que digo. Digo o contrário do que disse o poeta [11]:

> «Zeus, criador, ele que fez tudo o que cresce,
> não queiras nomear, para que, onde há o temor,
> *b* [haja também o respeito.»

Ora, nisto eu divirjo do poeta. Queres que te diga em quê?

Êutifron — Decerto.

Sócrates — Não me parece que seja: onde há o temor, haja também o respeito. Pois parece-me que muitos, temendo não só doenças como a pobreza e muitas outras coisas que tais, parece que temem, de facto, mas não respeitam em nada aquilo que temem. Ou não te parece?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Mas, onde há respeito, esteja também o temor. Pois há alguém que, respeitando qualquer coisa, ou tendo vergonha dela, não tenha detestado e ao
c mesmo tempo temido a reputação de baixeza?

Êutifron — Decerto que temeu.

Sócrates — Portanto, não é correcto dizer: «onde há temor, haja também o respeito», mas, onde há res-

[11] Estásino, de Chipre, poeta épico do séc. VIII (?), presumível autor de um ciclo intitulado *Cípria*.

peito, haja também o temor e não, certamente, onde há temor, haja também, por toda a parte, o respeito. Pois, além do mais, julgo que o temor provém do respeito. Já que o temor é uma parte do respeito, tal como o ímpar provém do número, de modo que, onde não há número, aí também não há ímpar, mas onde há ímpar, aí há o número. Segues-me agora?

Êutifron — Perfeitamente.

Sócrates — Era isso que eu te perguntava, ao dizer: então, onde há justiça, há também a piedade, ou onde há piedade, há também a justiça? Uma vez que em qualquer sítio onde há a justiça, não há também, por toda a parte, a piedade: pois a piedade é uma parte *d*
da justiça. Queres que digamos assim ou parece-te que é de outra maneira?

Êutifron — Não, assim. Parece-me que falas com correcção.

14. Sócrates — Vê agora isto. Se a piedade é uma parte da justiça, é preciso que nós, pelo que parece, descubramos que parte da justiça será a piedade. Se tu me perguntares alguma das coisas de há pouco, isto é, que parte do número é o par e que número ocorre ser este, diria que este é o que não é ímpar, o que pode ser dividido em duas partes iguais, ou não te parece?

Êutifron — A mim, parece-me.

Sócrates — Tenta agora tu ensinar-me que parte da *e*
justiça é a piedade, para que possa responder a Meleto sem errar nem ser acusado de impiedade, pois direi que fui instruído por ti, não só quanto às coisas da piedade e da devoção, mas também relativamente às que o não são.

Êutifron — Portanto, parece-me isto a mim, Sócrates, que a piedade e a devoção são a parte da justiça que respeita aos cuidados com os deuses. A restante parte da justiça é acerca dos cuidados com os homens.

15. Sócrates — E parece-me que falas bem, Êutifron. Mas eu ainda estou carente de um pequeno nada:
13 ainda não compreendo a que chamas cuidado. Pois, suponho que, dos cuidados que há, não dizes quais são os relativos a outras coisas e qual é o relativo aos deuses. Talvez afirmemos, por exemplo, que de cavalos nem toda a gente sabe tratar, mas só o tratador, ou não?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Então, talvez haja uma arte hípica, que inclua o cuidado dos cavalos?

Êutifron — Sim.

Sócrates — E nem toda a gente sabe cuidar de cães, que não o caçador?

Êutifron — Assim é.

Sócrates — E a arte cinegética inclui o cuidado dos cães?

b Êutifron — Sim.

Sócrates — E o cuidado dos bois é a arte do boieiro.

Êutifron — Muito bem.

Sócrates — E a piedade e a devoção são o cuidado dos deuses, Êutifron, dizes assim?

Êutifron — Digo.

Sócrates — Então, todo o cuidado realiza uma e a mesma coisa? A saber, isto: ser de algum benefício e utilidade para aquele que é tratado? Certamente, vês que os cavalos, cuidados pela arte do tratador, colhem benefícios e tornam-se melhores. Não te parece?

Êutifron — Sim.

Sócrates — E os cães colhem benefícios dos caçadores; e os bois dos boieiros e todos os outros do mesmo modo. E crês que é para mal do que é cuidado que é o cuidado?

Êutifron — Por Zeus não!

Sócrates — Mas para seu benefício?

Êutifron — Como não?

Sócrates — Então, sendo a piedade o cuidado dos deuses, é útil aos deuses e fá-los melhores? Pois tu concordarias com isto? Que sempre que realizas alguma coisa piedosa fazes os deuses um pouco melhores?

Êutifron — Por Zeus, não eu.

Sócrates — Nem eu, Êutifron, penso que tu o dizes, longe disso: e até por causa de tal eu me interrogava sobre que espécie de cuidado para com os deuses falavas tu, não pensando que estivesses a falar em *d*
tal cuidado.

Êutifron — E é correctamente, Sócrates, que não falo de tal cuidado.

Sócrates — Seja. Mas que espécie de cuidado para com os deuses será a piedade?

Êutifron — Aquela, Sócrates, com que os escravos cuidam dos seus senhores.

Sócrates — Compreendo. Um certo serviço prestado aos deuses, parece que seria isso?

Êutifron — Certamente.

16. Sócrates — O serviço feito pelos médicos, com vista à realização de qualquer obra, é, de facto, um serviço? Tu não pensas que será com vista à saúde?

Êutifron — Sim.

Sócrates — O serviço prestado pelos construtores de navios, com vista à realização de certa obra, é um *e*
serviço?

Êutifron — É evidente, Sócrates, com vista à construção de um barco.

Sócrates — E o serviço prestado pelos arquitectos é com vista à construção de uma casa?

Êutifron — Sim.

Sócrates — Diz-me, meu caro, e o serviço prestado aos deuses, com vista à realização de qualquer obra, será também um serviço? É evidente que sabes qual é, pois dizes saber mais que os homens acerca das mais belas coisas divinas.

Êutifron — E o que digo é verdade, Sócrates.

Sócrates — Diz-me, por Zeus, qual poderá ser essa obra perfeitamente bela que os deuses realizariam, usando-nos como servidores?

Êutifron — Muitas e belas obras, Sócrates.

14 Sócrates — Também os generais, meu amigo. Mas podias dizer-me mais facilmente que a sua finalidade principal era a de alcançarem a vitória na guerra, ou não?

Êutifron — Sem dúvida.

Sócrates — E também os agricultores realizam muitas e belas obras. Contudo, a sua tarefa principal é a da produção; isto é, tirarem o alimento da terra?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Como é, então? Das muitas e belas coisas que os deuses realizam, qual é a principal do seu trabalho?

Êutifron — Já antes te falei um pouco disso, Sócrates,
b de que a tarefa maior é como se pode com rigor aprender todas estas coisas. Digo-te simplesmente: que alguém que saiba fazer e dizer as coisas que são agradáveis aos deuses, rezando e sacrificando, realiza actos piedosos, que salvam as famílias e as cidades; e as coisas contrárias às que agradam são ímpias: subvertem e destroem tudo.

17. Sócrates — Certamente. Mas, se quisesses, poderias, de modo muito mais breve, Êutifron, responder ao ponto principal das coisas que te perguntei. É evidente

que estás muito desejoso de me ensinar. Contudo, agora *c*
que estavas perto, foges. Se me tivesses respondido a isto, decerto eu teria aprendido satisfatoriamente o que há a dizer sobre a piedade. Porém, agora é forçoso que aquele que ama siga aquele a quem ama, onde quer que ele o conduza. Em conclusão, o que dizes ser o acto piedoso e a piedade? Não é necessário que seja um certo conhecimento de sacrifícios e de preces?

Êutifron — É.

Sócrates — Portanto, oferecer um sacrifício é dar um presente aos deuses e rezar é fazer súplicas aos deuses?

Êutifron — E muito mais.

Sócrates — Por esse raciocínio, a piedade seria então *d*
o conhecimento das preces e das ofertas aos deuses.

Êutifron — Muito bem. Compreendeste o que eu disse.

Sócrates — É porque estou desejoso da tua sabedoria, amigo, e volto o meu espírito para ela, de modo que não venha a cair por terra qualquer coisa do que disseste. Mas diz-me que espécie de serviço prestado aos deuses é esse? Dizes que é rezar e fazer-lhes ofertas?

Êutifron — Eu digo.

18. Sócrates — O rezar correctamente não seria pedir aquelas mesmas coisas de que precisamos da parte deles?

Êutifron — Que outra coisa?

Sócrates — E, pelo contrário, fazer correctamente ofer- *e*
tas — aquelas de que eles precisam de nós — isso é fazer dádiva em troca àqueles? Pois não seria de um conhecedor fazer ofertas, dando a alguém coisas de que para nada precisa.

Êutifron — Dizes a verdade, Sócrates.

Sócrates — Acaso seria a piedade uma arte do comércio dos homens e dos deuses entre si, Êutifron?

Êutifron — De comércio, se assim te agrada mais chamar-lhe.

Sócrates — Mas nada é para mim mais agradável do que uma coisa ser verdade. Explica-me que benefício conseguem os deuses, resultante das dádivas que de nós recebem? As coisas que eles dão são a todos evi-
15 dentes, pois não há nada de bom para nós naquilo que aqueles não nos derem. Porém, daquilo que recebem de nós, que benefícios tiram? Ou somos tão superiores a eles, no que diz respeito ao comércio divino, que pelo comércio recebemos todos os bens e eles de nós nada recebem?

Êutifron — Crês, Sócrates, que os deuses beneficiam das coisas que recebem de nós?

Sócrates — Mas de que espécie serão essas dádivas nossas para os deuses?

Êutifron — Que outra coisa que não a honra, o privilégio e a gratidão a que há pouco me referia?

Sócrates — Então, a piedade é, portanto, qualquer
b coisa de agradável, Êutifron, mas não é útil nem amada pelos deuses?

Êutifron — Creio bem que é amada mais que tudo.

Sócrates — Parece que é então isso, a piedade: o que agrada aos deuses.

Êutifron — Sobretudo.

19. Sócrates — Espantar-te-ás, por eu dizer isto e, se te parecer que as tuas palavras não permanecem, mas andam, acusar-me-ás a mim, como a um Dédalo que as fez deslocar, sendo tu próprio mais artista que Dédalo no fazê-las andar em círculos? Ou não sentes que as nossas palavras, andando à nossa volta, chega-
c ram de novo à mesma? Lembra-te, pois, que há pouco a piedade e o que é amado pelos deuses não nos

pareciam uma e a mesma coisa, mas coisas diferentes uma da outra. Então, não te lembras?

Êutifron — Eu lembro-me.

Sócrates — Então, agora, não percebes que dizes que o que é agradável aos deuses é piedoso? E isto não é diferente daquilo que se torna amado pelos deuses?

Êutifron — Decerto.

Sócrates — Portanto, ou há pouco não estivemos bem do mesmo parecer ou, se então estávamos no bom caminho, não pusemos agora bem a questão.

Êutifron — Parece.

20. Sócrates — Devemos então investigar de novo desde o princípio o que é a piedade? Visto que eu, antes de aprender, não desistirei de bom grado. Não me desprezes, mas de toda a maneira tornando o teu *d* pensamento o mais acessível que possas, diz-me agora a verdade. Tu conhece-la bem, se é que algum outro homem a conhece e, como a Proteu, não a deves deixar livre antes de ter falado [12]. Pois, se não soubesses com clareza o que era a piedade e a impiedade, não vejo como explicar que empreendas acusar de homicídio o teu pai, homem mais velho, por causa de um servo. Mas também não é possível que não temas correr perigo de não agires correctamente para com os deuses ou que não tenhas vergonha dos homens. Mas agora sei bem que pensas saber claramente o que é a piedade e o que não é. Diz, portanto, excelente *e* Êutifron, e não me escondas isso mesmo que pensas.

Êutifron — Noutra altura, Sócrates, agora tenho pressa de ir para outro lado e é tempo de me ir embora.

Sócrates — Que fazes, companheiro? Vais-te embora, derrubando-me da minha grande esperança? Como

[12] Servidor de Poseidon, capaz de assumir variadas formas, mas que, quando agarrado, até voltar à verdadeira responde às perguntas que lhe fizerem (Homero, *Odisseia* IV 385 segs.).

aprenderei contigo o que são e o que não são as coisas piedosas? Como me irei livrar da queixa de Meleto? Como mostrarei àquele que, junto de Êutifron, me tornei sábio nas coisas divinas e que, nem por ignorância improviso, nem inovo acerca das divindades, mas que viverei uma outra vida melhor?

APOLOGIA DE SÓCRATES

Argumento

A *Apologia* é o discurso pronunciado por Sócrates no tribunal, diante dos 501 juízes sorteados para o julgarem. É uma composição de génese escritural, que deverá ter alguma relação com o discurso eventualmente pronunciado por Sócrates, mas que dificilmente se poderá entender como a sua transcrição fiel.

A ironia marca-a profundamente, pois, caracterizando-se como uma peça contra a retórica, nem por isso ignora as regras da arte. Na realidade, é como se as reconstituísse num outro plano, buscando conferir-lhes um novo sentido. Se a retórica é a arte da persuasão, a *Apologia de Sócrates* castiga-a, argumentando persuasivamente a favor da verdade. A sua finalidade é mover os ouvintes, mas, em vez de se apoderar do seu espírito, constantemente os provoca e desafia para o confronto, sem pretender apaziguar o conflito que conduziu o filósofo à situação de réu. Não iliba o acusado de qualquer involuntária culpa, antes o constitui como juiz de toda uma cidade, furtando-o ao espectáculo humilhante da autocomiseração, tido como o procedimento esperado da parte de um réu em matéria religiosa.

É o seguinte, o resumo do diálogo:

17 a-18 a — Contraposição da persuasão à verdade, nos discursos da acusação e do próprio Sócrates: a excelência do orador consiste em dizer a verdade

18 a-20 a — Distinção das antigas e das mais recentes acusações: sua motivação

20 a-20 c — O tema da sabedoria: a *aretê* num homem

20 c-21 b — O oráculo: Sócrates é o mais sábio dos homens

21 b-23 b — As inquirições socráticas: a sabedoria da ignorância — o valor nulo da sabedoria humana

23 b-24 a — A origem das calúnias: a filosofia e o seu efeito sobre os jovens

24 b-26 a — As recentes acusações: interrogatório de Meleto

26 a-28 a — Conclusões de Sócrates: Meleto não se preocupa com a educação dos jovens e é ignorante no que respeita às coisas divinas

28 a-30 b — A inquirição sobre o valor da sabedoria humana, realizada em obediência ao comando implícito do deus, constitui a prática do filósofo, que Sócrates toma como a mais alta das missões que lhe foram confiadas e de cujo cumprimento não desistirá

30 c-33 a — Sócrates é o único homem disposto a persistir nessa missão, em defesa da sua cidade; por essa razão, renunciou aos cargos políticos, embora, sempre que estes lhe foram atribuídos, se tenha mostrado tal como é na vida privada.

33 a-35 d — Sócrates não é pago, nem há testemunhas de que tenha corrompido alguém, jovem ou velho. Recusa-se a suplicar o perdão dos juízes, entregando-se à sua decisão e à dos deuses

Sócrates é julgado culpado, devendo agora propor uma pena em alternativa à morte, pedida pelos acusadores.

35 d-38 b — De entre as penas possíveis, Sócrates considera o exílio ou o pagamento de uma multa, embora contra vontade, pois, nenhum crime tendo cometido, nenhuma pena julga merecer. Recusando o exílio, aceita uma multa no valor de uma mina (mais não poderá pagar), mas os amigos pedem-lhe que eleve para trinta minas o seu montante.

Condenado à morte, Sócrates dirige-se aos juízes que abandonam o tribunal e, depois, aos amigos que o rodeiam.

38 c-39 d — Os juízes não quiseram esperar pela sua morte natural, que não deveria tardar. Nada ganharam com essa decisão, pois ele não teme a morte e os discípulos deverão prosseguir a missão que lhe tinha sido confiada

39 e-42 a — Sócrates está certo de tudo ter corrido pelo melhor, pois a voz que costumava adverti-lo, na iminência do erro, não se manifestou. Assim, a morte deverá ser um bem — a destruição ou a passagem da alma a outro lugar —, em qualquer dos casos não podendo sobrevir nenhum mal a um homem justo. É preciso ter esperança no que a morte nos traz, pois só os deuses poderão saber se ela é ou não melhor do que a vida.

A Apologia, *o* Críton *e a ética, como disciplina*

A unidade do *Críton* e da *Apologia* não se deve exclusivamente à sua relação directa com o julgamento e condenação de Sócrates. No seu conjunto, esses dois diálogos expõem-nos um problema — o conflito de valores com que se defronta a sociedade grega — para o qual é apresentada uma solução: a ética socrática. Como poderemos colocar a questão?

Podemos considerar que a crise de valores que caracteriza a cultura grega do final do séc. V é provocada pela persistência dos valores tradicionais, para lá da vigência da sociedade que lhes deu origem. O quadro da sociedade que Homero retrata é profundamente marcado pela guerra. Esquematizando, talvez excessivamente, encontramos dois valores bipolares: o que é honroso e belo *(kalon)* e deve ser feito, oposto ao que é vergonhoso e vil (ou feio: *aischron*). O paradigma do herói homérico é a *aretê* (excelência, perfeição) e o indivíduo que o consubstancia é o «bom» *(agathos, esthlos)*. Todo o seu comportamento se

subordina a este padrão, mas as ricas personalidades dos heróis homéricos admitem diversas modalidades de *aretê:* a primazia inquestionada de Agamémnon, a coragem de Aquiles, a astúcia de Ulisses, a sabedoria de Nestor, a força de Ájax, etc. É uma sociedade de predadores, cujo estatuto individual é determinado pela extensão das suas posses, portanto pela capacidade de acrescentarem e protegerem a sua riqueza, não apenas material. Aquilo a que, quase meio milénio depois, Cálicles chamará a lei do mais forte, faz da vida um conflito ininterrupto, que só terminará com a morte dos contendores, mas, ainda em Homero, é já possível detectar diferenças de registo.

Por exemplo, na *Odisseia,* a depredação da casa de Ulisses, realizada pelos pretendentes à mão de Penélope, resulta da sua impossibilidade de ignorarem a questão sucessória posta pela continuada ausência do herói; deixar a viúva entregue a si própria teria sido *aischron.* Mas, após o regresso, Ulisses terá de os matar, pois não o fazer teria igualmente sido *aischron* e, pelo mesmo motivo, os parentes dos mortos deveriam vingá-los. Enfim, o confronto terminaria com a exterminação completa de uma das partes, se não fosse a intervenção apaziguadora de Atena. É, porém, nítido que um tal recurso, que evita a eternização da efusão de sangue, estaria deslocado, na *Ilíada.*

Numa sociedade agrícola, este quadro de valores só poderia servir à aristocracia terra-tenente, mas esses já não são os únicos protagonistas da história grega, no séc. VII. Os poemas de Hesíodo — a *Teogonia* e os *Trabalhos e Dias* — com a sua defesa da *dikê,* identificada com a lei de Zeus, apontam valores bem diversos. São esses que, após os séculos de convulsões sociais (provocadas pelas lutas entre os ricos terra-tenentes e os camponeses pobres, que levam à eclosão da tirania e sua subsequente erradicação) reaparecem na Tragédia: o *agathos* (bom) é, por excelência, o *dikaios* (justo), enquanto o *kakos* (mau) se tornou no *adikos* (injusto), que comete a *adikia* (injustiça). Não se deverá, contudo, esperar que a transição de um paradigma para outro se efectue linear e irreversivelmente, pois cada vez que a guerra se reacende o padrão homérico ressurge.

A perfeita assimilação do quadro de valores heróicos só se encontra no período do iluminismo ateniense, que Tucídides cristalizou na figura de Péricles, ou no quadro descrito pelos grandes oradores, como Lísias ou Antifonte. Mostra-se aí um prolongamento da oposição justo/injusto, em termos marcadamente políticos: bom é o cidadão que aceita as suas inescapáveis responsabilidades perante a pátria.

É neste complexo quadro que emerge a figura inovadora do Sócrates de Platão, lutando, por um lado, contra o conflito entre os valores competitivos da sociedade guerreira e os valores cooperativos da sociedade democrática; por outro, contra as polémicas consequências da penetrante crítica dos sofistas.

A questão poderá com boa vontade equacionar-se numa única frase: a análise das motivações dos intervenientes em conflitos mostra a fragmentação do sentido englobante dos valores em factores psicológicos, políticos ou éticos. O que é bom, para um homem, é o que ele deseja — o prazer, a riqueza — ou o que a comunidade considera como tal —, a honra, o poder — ou, ainda, o que o valor consubstancia e a norma explica: o bem?

As duas acusações capitais da *Apologia* expressam-se por um único termo: *adikein* — cometer injustiça. É desta obscura falta que Sócrates se defende, mas, ao contrário do que a nossa sensibilidade jurídica ditaria, nem para ele nem para os juízes a questão parece pôr-se em termos de culpa. Por um lado, em grego, a palavra nem existe propriamente; por outro, a noção parece estranha a um tribunal como aquele que julgou Sócrates. Pelo que a defesa dá a entender, era impossível considerar culpado um réu de uma falta vaga, que ele veementemente nega, produzindo testemunhas, sem nunca se apoiar em qualquer espécie de evidência (que a defesa não deixaria de tentar refutar, ou, pelo menos, de referir).

Como é então obtida a condenação? Não havendo deliberação dos juízes, mas simples votação imediata (que outra forma passará pelo acordo de 501 opiniões?), a decisão será determinada pela capacidade de cada uma das partes «persuadir» a maioria dos votantes. Todas as formas de pressão são consentidas e Sócrates faz referência a algumas,

que contra ele não deixarão de pesar: a sua pobreza, o prestígio dos seus acusadores e a recusa do pedido de clemência são suficientes para que a sentença lhe não cause surpresa.

Qual é, então, o sentido da *Apologia de Sócrates*? Antes de tudo — e como já se disse — é uma apologia da própria filosofia. Depois, é também a apresentação de um problema, formulado por Platão, cuja resolução é por este atribuída a Sócrates: o da crise de valores em que se encontra mergulhada a sociedade grega. A mensagem completa está expressa no conjunto dos diálogos «socráticos», mas a *Apologia* e o *Críton* equacionam e resolvem a dificuldade com clareza.

A questão não diferiria, para os Atenienses, daquela que é posta a Cálias: «Se [em vez de dois filhos] tivesses dois potros ou dois vitelos, haveria que encontrar-lhes um tratador, que cuidasse deles de acordo com a excelência que lhes é própria.»

Mas o que é a «excelência»? Qual será a excelência que lhes é própria? Quem poderá cuidar dela? Os interrogatórios de Sócrates provam que só ele sabe o bastante para se abalançar a tal tarefa, mas poucos são os que se deixarão persuadir pela vergonha que a refutação constitui [1]. Por outro lado, é a vergonha do herói homérico que impede que Sócrates desobedeça ao deus ou lance mão de qualquer forma de persuadir os juízes a não votarem contra ele. Envergonhados serão também Meleto e, depois da condenação, os juízes. Em contrapartida, o comportamento de Sócrates confunde-se com o próprio paradigma do *kalos*, que prefere a morte a renunciar à missão que lhe foi confiada.

O *Críton* e a recusa da aceitação da proposta de fuga completam este quadro com a exposição dos pontos capitais da ética socrática:

1. Viver bem (*eu dzên*, no sentido psicológico), com honra (*kalôs*, no sentido político) e com justiça (*dikaiôs*, no sentido ético) são o mesmo (*Crít.* 48 b)

[1] Em Homero, *elenchein* significa «envergonhar». Os dois sentidos do termo não devem ser estranhos um ao outro.

2. Não se deve cometer injustiça *(adikein)*, retribuí-la *(antadikein)*, ou fazer o mal *(kakon poiein)*, nem violar os justos acordos, pois isso é mau e vergonhoso (49 a-e).

Desta maneira, o bom, o belo e o justo identificam-se, opondo-se em bloco ao injusto, mau e vergonhoso. Ainda, as tensões entre as várias leituras dos valores são resolvidas por uma rigorosa submissão à realidade do valor em si *(auto kath'hauto)*, que a norma expressa e se deixa patentear nos conhecidos paradoxos:

> «mais vale sofrer o mal que cometê-lo» (*Crít.* 49 d)
> «ninguém pode fazer mal a um homem de bem» (*Apol.* 41 d)

Esta argumentação, que se estruturará na concepção socrática da felicidade *(eudaimonia)*, constitui a primeira ética articulada que o Ocidente conheceu. Todavia, os confrontos de Sócrates com os imoralistas (Cálicles, no *Górgias* e Trasímaco, na *República* I) retomarão estes tópicos num contexto claramente doutrinal, desenvolvendo a análise da *polis*, a par das «competências» da *psychê*, no livro IV da *República*.

APOLOGIA DE SÓCRATES

17

1. Homens de Atenas, não sei quanto vos afectaram os meus acusadores. Eu, por mim, quase cheguei a esquecer-me de quem sou, tão convincente foi o discurso deles. E, contudo, nada do que disseram é verdade. O que mais me espantou, entre o muito que inventaram, foi dizerem-vos que ficásseis de sobreaviso contra a minha habilidade no falar, de modo a que eu não vos enganasse. Parece-me o cúmulo da *b* falta de vergonha não terem pejo de ser refutados pelos meus actos, ao mostrar que, pelo contrário, não tenho jeito para falar, a não ser que chamem hábil a falar àquele que diz a verdade. Se é isso que acham, concordo que sou um orador, embora não à maneira deles.

Estes homens, garanto-vo-lo, pouca ou nenhuma verdade disseram. Da minha boca, pelo contrário, ouvireis só a verdade. Decerto que não, por Zeus, *c* discursos aprimorados como os deles, com palavras e frases bem arranjadas. As palavras que ouvireis de mim são as que me vierem à boca, porque acredito que aquilo que digo é justo. Nenhum de vós espere outra coisa! Pois não seria próprio, homens, que com a minha idade viesse junto de vós fazer discursos como fazem os garotos. Mais uma razão, Atenienses, para que vos peça que me perdoeis, se me ouvirdes defender-me com as mesmas palavras que costumo usar na praça, junto dos vendedores e noutros lugares onde muitos de vós me ouvistes. Não vos espanteis ou *d* protesteis por causa disso. É assim. Aos setenta anos

de idade, é a primeira vez que venho a um tribunal. Sou, por isso, estranho ao modo como aqui se fala. Mas também, se fosse estrangeiro, me havíeis de
18 perdoar se eu falasse no dialecto em que fora criado. Peço-vos o que me parece justo, que me desculpeis o meu modo de falar — por melhor ou pior que seja — e examineis atentamente se é, ou não, justo o que digo: pois essa é a excelência de um juiz. Dizer a verdade é a excelência do orador.

2. Primeiro, homens de Atenas, é justo que me defenda de antigas acusações falsamente apresentadas
b contra mim por antigos acusadores; depois, das novas acusações e dos novos acusadores. Pois muitos acusadores se ergueram antes contra mim, perante vós, durante muitos anos, sem nunca terem dito nada que fosse verdade. Tenho mais medo deles que dos amigos de Ânito. Estes, embora perigosos, são-no menos do que aqueles, que desde crianças vos persuadiram e me acusaram sem qualquer verdade, dizendo «haver um tal Sócrates, homem sabedor, que investiga os fenómenos celestes e pesquisa tudo o que se passa debaixo da terra e faz dos argumentos fracos fortes
c argumentos[1]». Estes, que me espalharam tal fama, são os meus mais perigosos acusadores, pois quem os ouve julga que aqueles que investigam estas coisas não acreditam em deuses.

Além disso, esses acusadores são muitos e andam a acusar-me há muito tempo. Ainda por cima, falavam-vos naquela idade em que éreis crianças ou rapazes e vos deixáveis persuadir, acusando facilmente um

[1] A expressão alude a uma técnica argumentativa talvez largamente difundida em Atenas (Aristófanes parodia-a n'*As Nuvens*, imputando-a a Sócrates), atribuível a Protágoras. Os Argumentos Duplos *(Dissoi Logoi)* constituem o capítulo 90 dos *Fragmentos dos Pré-Socráticos* (compilação realizada por Hermann Diels e Walther Kranz (Berlim, 1951-52; 6.ª ed.)) e constam de uma série de raciocínios antitéticos sobre o Bem e o Mal, o Belo e o Feio, o Justo e o Injusto, o Verdadeiro e o Falso e, além de um parágrafo não intitulado, um último sobre a possibilidade do ensino da Excelência *(aretê)*.

ausente, que ninguém defendia. O que é mais absurdo em tudo isto é que nem é possível saber e dizer-lhes os nomes, excepto o de um que é autor de comédias. d
E aqueles que usaram da malícia e da calúnia para vos persuadir e os que, persuadidos, persuadiram outros, esses são os mais difíceis de combater. Não é possível mandá-los vir aqui, não é possível interrogar nenhum. Só posso defender-me deles combatendo contra sombras e refutá-los sem que ninguém me responda.

Considerai, portanto, que, como disse, duas espécies de acusadores se ergueram contra mim: uns, que me acusam agora; outros, que me acusaram antes, de quem já falei. Consenti que eu me defenda primeiro e
destes últimos, pois ouvistes primeiro as acusações desses e ouviste-as mais que as dos que me acusaram depois.

Bem! Tenho de fazer a minha defesa e tentar em pouco tempo destruir em vós a calúnia que há 19
tanto tempo acolheis. Gostaria que assim acontecesse, se de alguma maneira fosse melhor para vós e para mim e que a defesa tivesse êxito; mas sei que isso é difícil e não escondo que o é. No entanto, seja o que os deuses quiserem: devo acatar a lei e defender-me.

3. Comecemos pelo princípio. Qual é a acusação a partir da qual se teceram as calúnias contra mim e em que Meleto fez fé para apresentar esta queixa? b
Que calúnias são as dos meus caluniadores? Deverei lê-las como num texto acusatório: «Sócrates incorre em falta, excedendo-se a investigar as coisas que estão debaixo da terra e no céu e a fazer do argumento fraco o argumento forte, ensinando os outros a fazerem como ele.» É qualquer coisa deste género. c

Vós próprios vistes isto na comédia de Aristófanes: um tal Sócrates a andar à volta em cena, afirmando que caminhava pelos ares, deixando correr palavreado sobre assuntos em que eu não sou nem muito nem pouco entendido. Não falo de tal saber com desprezo, se há alguém sabedor em tal matéria (não tenha

eu que responder a uma tão grave acusação, da parte de Meleto!), mas não tenho nada com isso [2]. Dou como
d testemunhas muitos de vós. Agradeço que aqueles que alguma vez me ouviram falar — e muitos de vós sois desses — digam aos outros se alguma vez me ouviram falar muito ou pouco em tais coisas. Por estes sabereis como é isso e o mais que as gentes dizem de mim.

4. É que nada disso é o que é. E, se ouvirdes de alguém que eu me dedico a educar homens e ganho
e dinheiro assim, sabei também que não é verdade. Parece-me excelente que haja alguém capaz de educar homens, como Górgias, de Leontinos, Pródico, de Ceos, ou Hípias, de Élide, se é que o são. Cada um destes, ó homens, indo de cidade em cidade, naquelas em que é permitido aos cidadãos associarem-se livremente com quem quiserem, persuade os jovens a deixarem
20 as suas companhias para se juntarem a eles. E estes dão-lhes dinheiro e ficam-lhes gratos.

Além disso, está aqui um homem sabedor, de Paros, que julgo que reside entre nós. Sucedeu-me que, tendo eu ido ter com o homem que gastou mais dinheiro com sofistas do que qualquer outro — Cálias, filho de Hipónico, que tem dois filhos — lhe perguntei: «Cálias, se tivesses dois potros ou dois vitelos, poderíamos achar-lhes um tratador e pagar-lhe para que
b cuidasse deles e os fizesse bons e belos, de acordo com a excelência que lhes é própria: seria um tratador de cavalos ou um camponês qualquer. Mas, uma vez que são homens, que tratador pensas arranjar-lhes? Alguém que seja entendido na excelência que é a deles, como homens e cidadãos, pois creio que zelas pelo enriquecimento dos teus filhos. Há alguém, ou não?» — disse eu. «Certamente» — respondeu ele.

[2] A referência é a Aristófanes, *As Nuvens*, 218 segs. Quanto à legitimidade do saber dos físicos ou de quaisquer outros praticantes de uma arte, é o tema capital dos primeiros diálogos. A denegação formal do sentido das investigações naturalistas está expressa no *Fédon* (96 a-100 a).

«Quem é?» — perguntei eu — «de onde é e por quanto ensina?» — «Eveno, de Paros» — respondeu ele — «e pede cinco minas». E eu achei que Eveno era um homem feliz, se, na verdade, possuía essa arte e, possuindo-a, a ensinasse convenientemente. Eu próprio
c me enfeitaria e pavonearia, se soubesse tais coisas; mas não sei, Atenienses.

5. Mas talvez algum de vós possa pensar: «Afinal, Sócrates, qual é a tua ocupação? De onde vieram as calúnias contra ti? Pois, decerto, se tu nada fizesses de extravagante e não fosses diferente das outras gentes, como é que tal fama e rumor se espalhariam? Diz-me, pois, o que foi, para não nos precipitarmos a teu respeito.»

Parece-me justo que digam estas coisas; tentarei
d então mostrar-vos o que foi que me granjeou a fama e a calúnia. Ouvi, pois! Talvez possa parecer a alguns que estou a brincar; mas ficai sabendo que só vos direi a verdade.

Por nada, Atenienses — a não ser por uma certa sabedoria — cheguei eu a alcançar essa reputação. E que sabedoria é essa? Será talvez a sabedoria própria de um homem. Receio bem que só dessa eu seja sabedor. Mas esses de que há pouco falava é que serão mais sábios, pois têm uma sabedoria mais que humana, ou, então, eu não tenho aquela de que falo,
e visto que não sei. E quem o afirmar mente e espalha calúnias contra mim. Da minha sabedoria — se é que é sabedoria e de quê — dou como testemunha o deus de Delfos.

Não protesteis, nem vos pareça que estou com grandes discursos, pois não direi o que afirmo, como obra minha, mas atribuo-o a alguém digno de respeito. Conheceis Querefonte; era meu companheiro desde jovem, bem como da maioria de vós. Foi exilado 21
convosco e convosco voltou. Com certeza que sabeis como era Querefonte, como era impulsivo em tudo aquilo a que se entregava. Uma vez, foi a Delfos, perguntar ao oráculo — peço-vos que não vos mani-

festeis contra o que estou a dizer, homens —, se havia alguém mais sábio que eu. Em resposta, retorquiu-lhe a Pítia que ninguém era mais sábio. E disto o seu irmão vos prestará testemunho, pois o próprio morreu.

b 6. Examinai então aquilo de que vos estou a falar: estou a explicar-vos de onde me veio a má fama. Então eu, ao ouvir isto, reflecti assim: «Que indicará o deus e que deixa ele perceber? Se eu nem muito nem pouco reconheço ser sabedor, que poderá ele querer dizer, ao afirmar que eu sou o mais sábio? Pois com certeza não mente, não tem esse direito!» Durante muito tempo me debati com esta dificuldade: que dirá o deus? E, depois de muitas e duras investigações, lancei-me a esta obra.

c Fui junto de um daqueles que aparentavam ser sábios, pensando que aí — ou em parte alguma — poderia contradizer a resposta do oráculo, objectando-lhe: «Eis um homem mais sábio que eu. Porque disseste que era eu o mais sábio?» Mas, ao examinar o homem com quem se passou isto — não preciso de o nomear, era um dos nossos estadistas — e, conversando com ele, homens de Atenas, achei que parecia a muitos outros ser sabedor e, sobretudo, a si próprio, mas não o era. De seguida, tentei mostrar-lhe como ele desejava ser sábio, mas não era.

d Com isto, tornei-me detestado por muitos dos presentes e, ao afastar-me dali, pensei que era por ser mais sábio que aquele homem. Pois é possível que nenhum de nós saiba nada do que é bom e belo, mas, enquanto ele julga saber algo, eu, como nada sei, nada julgo saber. E nisto parece-me que sou um pouco mais sábio que ele, por não julgar saber as coisas que não sei [3]. Daí, fui a outro daqueles que pareciam mais

[3] Esta é a primeira aparição, na *Apologia*, da negação socrática do valor do conhecimento humano: a passagem canónica é — 23 a-b — mas muitas outras expressam a mesma ideia e, como se viu atrás, o princípio desempenha um papel fundamental na economia

sábios que ele e fiquei com a mesma opinião. E assim passei a ser detestado por esse e por muitos outros. *e*

7. Depois disto, continuei, apesar de sentir, ressentir e lamentar ser detestado, mas parecia-me ser necessário atender ao deus, acima de tudo o mais. Tive, portanto, de continuar a investigar o que dizia o orá-

dos primeiros diálogos. Esta desvalorização do conhecimento não poderá, contudo, ser assimilada a uma posição tipicamente céptica, dadas as profundas diferenças entre as terminologias epistémicas de Platão e das línguas contemporâneas.

O raciocínio conducente à interpretação do sentido do oráculo permite atingir três conclusões:

1. Nenhum dos interlocutores sabe *(eidenai)*, porque Sócrates todos refuta *(elenchein)*
2. Aqueles apenas aparentam, julgam *(dokein, oiesthai)* ser sabedores *(sophoi)*, mas não são, porque não sabem *(eidenai)*
3. O triunfo de Sócrates sobre os seus opositores confere-lhe a sabedoria *(sophia)* expressa pelo único *logos* que permanece irrefutado: aquele que nega valor ao saber humano (*Apol.* 23 a-b).

É, então, possível apresentar a organização hierárquica dos saberes e dos sujeitos:

O deus é *sophos*
Sócrates não é *sophos*, mas possui uma *sophia* (saber que não sabe)
Os interlocutores são ignorantes *(amatheis)* porque julgam saber, mas não sabem.

Todavia, a confrontação com os artesãos introduzirá um novo verbo — *epistasthai* (saber, ser capaz de fazer) — que caracteriza tanto o saber dos artesãos quanto o do próprio Sócrates (22 d). Está aí envolvido um «saber técnico» gradativamente expresso (22 d-e) em que a superioridade de Sócrates é sempre atestada pela sua capacidade de refutar os outros, sem nunca sofrer refutação.

Estes três verbos determinam universos epistémicos diferentes. Em oposição dual, encontram-se:

REALIDADE	APARÊNCIA
eidenai — saber	*oiesthai, dokein* — julgar aparentar

Epistasthai é, por um lado, alheio a esta estrutura, mas, por outro, poderá servir de mediador entre os termos da estrutura dual, através da acção de Sócrates. (É desta maneira que em diálogos posteriores a *epistêmê* virá a ocupar uma posição central; é o caso do *Cármides* e da *República*: V-VII.)

culo acerca de todos os que julgavam saber. E, juro-
22 -vos pelo cão, homens de Atenas — pois é preciso que vos diga a verdade — que foi isto que se passou comigo, enquanto investigava ao serviço do deus: quase me pareceu que os que tinham maior reputação eram os mais carecidos; outros, que aparentavam ser de menor valor, eram melhores homens pelo que tinham de sensatos. Mas é preciso que as minhas andanças mostrem bem que padeci tais padecimentos para que o oráculo não pudesse ser refutado.

Após os homens de estado, dirigi-me aos poetas,
b autores de tragédias, de ditirambos e outros, esperando ser apanhado na minha maior ignorância. Pegando nos poemas deles que me pareciam ser mais bem acabados, perguntei-lhes o que poderiam dizer, a fim de aprender alguma coisa com eles. Tenho vergonha de vos dizer a verdade, Atenienses, mas devo fazê-lo. Concluí que qualquer dos presentes falaria melhor que eles acerca do que eles próprios tinham feito. E foi assim que reconheci que não era por sabe-
c doria que os poetas faziam o que faziam, mas por um dom da natureza ou por inspiração divina, como os adivinhos que sabem de oráculos também falam de muitas e belas coisas, mas nada sabem do que dizem [4].

[4] A aceitação pela parte de Sócrates do paradigma epistémico dual (cf. introdução, págs. 14-15) dá origem a um problema delicado, pelo qual Platão se dessolidariza das origens místicas da tradição sapiencial. Se todo o saber de origem divina se opõe ao saber humano, tanto pela natureza dos objectos sobre que se exerce, quanto pela veracidade dos seus produtos, a todo o verdadeiro «saber», de raiz divina é, *ipso facto*, garantida a verdade. Como conciliar esta equação com a falibilidade das previsões dos adivinhos e a já tradicional condenação das «mentiras dos poetas»?

A dificuldade é pressentida por Hesíodo (*Teogonia* 26-28), mas só poderá considerar-se resolvida pela doutrina platónica sobre as quatro espécies de loucura, que se encontra no *Fedro* (244 e segs.). Aí a autenticidade do saber do filósofo é defendida contra a «mania» que é o saber dos adivinhos (expressa no *Eutifron*) e dos poetas (que se torna um *leitmotiv* platónico, da *Apologia* ao *Ion*, para se explicitar na *República*).

Este passo da *Apologia* inicia o percurso que os citados diálogos rematam.

Eis o que se passou com os poetas, parece-me. Senti que, por causa dos poemas e doutras coisas, julgavam eles ser os mais sábios dos homens: o que não eram. Afastei-me então dali pensando ser superior a eles, tal como pensava ser superior aos homens de estado.

8. Para acabar, dirigi-me aos artesãos, pois tinha já compreendido não ser sabedor de coisa nenhuma, como se costuma dizer, sabendo embora que os que eu *d* procurava eram sabedores de muitas e belas coisas. E nisto não me enganava: eles sabiam daquilo que eu não sabia e nisso eram mais sábios que eu. Mas, homens de Atenas, os bons artesãos pareceram-me ter uma falta, tal como os poetas. Por praticarem bem a sua arte, cada um deles julgava ser o mais sábio noutros importantes assuntos, e essa sua falta ocultava a sua sabedoria de tal modo que perguntei a mim *e* próprio se preferia ser como sou. E respondi a mim próprio que preferia ser como sou: nem sábio, com a sabedoria deles; nem ignorante, com a ignorância deles; nem uma e outra coisa, simultaneamente, como eles são [5].

9. Por causa desta investigação é que atraí tantos ódios violentos e gravosos, de que resultaram tantas 23 calúnias, ficando eu com fama de sábio. E isto porque

[5] Todo o complexo problema do conflito dos saberes está condensado nestas frases. Na medida em que a sabedoria de Sócrates se assume como «saber de (não) saber», toda a mistura de ignorância está dela ausente. É desta maneira que o paradigma socrático se deixa contrastar com os três paradigmas epistémicos relevantes nos diálogos platónicos.

A sabedoria dos estadistas falha porque não consegue elevar-se até à excelência, à virtude *(aretê)*. Por outro lado, a sabedoria dos oradores assume-se como uma arte da persuasão, mas não é um saber autêntico por carecer de um objecto (e por outras razões que o *Górgias* e o *Fedro* expõem). Finalmente o saber dos artífices é um saber, mas, não sendo um «saber de saber» *(Cármides)*, nem um saber de objectos imutáveis (as Formas), encontra-se inquinado pela mistura com a ignorância, sendo, portanto, de nenhum valor.

os presentes julgam que eu sou sabedor das coisas sobre que costumo interrogar e refutar. Mas é possível, homens, que, na realidade, sábio seja o deus, que por este oráculo indica que a sabedoria humana é coisa de pouco ou nenhum valor. E parece-me que o deus não atribui a sabedoria a Sócrates, mas que se
b serve do meu nome, fazendo de mim um exemplo, como se dissesse: «Entre vós, homens, o mais sábio é aquele que, como Sócrates, na verdade, reconhece ser a sua sabedoria de nenhum valor.»

E é por isso que continuo a procurar e a examinar, de acordo com a vontade do deus, tanto os concidadãos, quanto os estrangeiros, que de algum modo eu julgue serem sabedores. E, sempre que me pareça que o não são, mostro-o, com a ajuda do deus. Por motivo desta ocupação, não tenho tempo para os negócios da cidade que são dignos de menção, nem para
c os da minha casa, vivendo na maior pobreza, ao serviço do deus.

10. Além disto, os jovens que têm mais vagar — os filhos dos mais ricos — têm prazer em ouvir-me examinar os homens e eles próprios muitas vezes me imitam, tentando em seguida examinar outros. Segue-se que encontram, creio e em grande número, quem pense que sabe alguma coisa, mas sabe pouco ou nada. E os que são examinados por eles irritam-se comigo em vez de se irritarem com eles e dizem: «Este Sócra-
d tes é um miserável que anda a corromper os jovens.» E, quando alguém lhes pergunta o que é que ele faz e como os ensina, não são capazes de dizer nada. Mas, para não parecerem em dificuldades por ignorarem a resposta, dizem o que lhes vem à cabeça a propósito de todos os que filosofam e afirmam que «investigam nos céus e sob a terra», «que não acatam os deuses» e que «fazem dos argumentos fracos fortes argumentos». Mas eu julgo que não querem dizer a verdade, porque é evidente que tentam fingir que sabem,
e sem nada saberem. E desta maneira, como são persistentes, esforçados e em grande número, falam vee-

mente e persuasivamente de mim, tendo-vos enchido os ouvidos desde há muito tempo com insistentes calúnias.

Por causa disto, não só Meleto, como Ânito ou Lícon me caluniaram [6]; Meleto, por me detestar como os poetas; Ânito, em nome dos artesãos e dos homens de estado; e Lícon, em nome dos oradores. E é por 24
causa disto que, como ao princípio vos disse, me espantaria, se em pouco tempo fosse capaz de vos libertar de uma calúnia que se tornou tão grande.

Esta é a verdade, homens de Atenas, falo-vos sem esconder nada, nem nada vos ocultar. E, no entanto, sei que me faço detestar; mas essa é a prova de que digo a verdade e de que a calúnia contra mim
b é a causa disso. E, se investigardes agora ou mais tarde como foi, assim o achareis.

11. Julgo que acerca das coisas de que os meus antigos acusadores me acusaram disse já o bastante. Agora vou tentar defender-me do bom Meleto, o amigo da cidade, como se diz, e dos meus novos acusadores. Tal como fiz para os outros, pego no texto que juraram. É assim: declara-se que Sócrates incorre em falta por corromper os jovens e por não acatar os deuses que a cidade acata, mas divindades novas.

A acusação é esta; investiguemos cada um destes
c pontos. Afirma-se que eu cometo crime contra o que é justo, corrompendo os jovens. E eu, homens de Atenas, digo-vos que Meleto comete injustiça por brincar com coisas sérias, atirando os homens para a luta e fingindo zelar e cuidar de coisas de que nunca cuidou, nem pouco nem muito. Que isto é assim, tentarei também mostrar-vos.

---

[6] Ânito era, à altura, um dos cabecilhas do partido democrático. O seu ódio aos sofistas (com os quais identifica Sócrates) é denunciado no *Ménon* (90-c 95-a). Lícon é um orador de quem nos não chegaram peças. A participação destes dois no julgamento deverá ter contribuído decisivamente para assegurar a condenação de Sócrates (*Apol.* 36 a). Meleto é um jovem poeta desconhecido.

12. Diz-me cá, Meleto, achas muito importante que
d os homens se tornem tão bons quanto possível[7]?

«Acho.»

Vamos, diz então a estes juízes quem os faz melhores. É evidente que sabes, pois te preocupas com isso. Já descobriste quem os corrompe, como dizes, uma vez que me trouxeste diante dos juízes e me acusas. Agora diz, revela quem é que os faz melhores. Calas-te, Meleto, não consegues falar? Não sentes como o teu silêncio é vergonhoso e constitui prova bastante de não te preocupares com o assunto?
e Diz-me, ó excelente!, quem é que os faz melhores?

«As leis.»

Não foi isso que te perguntei, meu amigo. Perguntei-te que homem os faz melhores, que homem melhor que todos conhece as leis?

«Estes homens, Sócrates, os juízes.»

Que dizes, Meleto? São estes homens capazes de educar os jovens e de os fazer melhores?

«Mais que todos.»

E todos eles são capazes, alguns apenas, ou nenhuns?

«Todos.»

Por Hera, que boa resposta! Que abundância há de homens úteis! E estes que nos ouvem, fazem-nos melhores, ou não?

25 «Também fazem.»

E os Conselheiros?

---

[7] O «bom e belo» *(kalos k'agathos)* é o paradigma da perfeição para um grego. *Aristos* (o melhor — superlativo de bom) é, ao mesmo tempo, o semideus da narrativa épica, o aristocrata terra-tenente e o «homem excelente», da Atenas de Péricles.

A *aretê* deixa-se, assim, assimilar à qualidade dos *aristoi*.

«Tornar-se melhor» é, pois, a fórmula que descreve a aquisição da excelência, da «virtude», tanto no sentido político (como qualquer sofista pretenderia), quanto no sentido epistémico (como pretende Sócrates). Toda a disputa sobre a possibilidade de aquisição da excelência está fundada no complexo político-cultural do «bem». Mas só na *República* (VI 505 a-511 e) Platão o poderá tomar como princípio ordenador da *aretê*, desenvolvendo os pressupostos da investigação socrática numa teoria propriamente ética.

«Os Conselheiros também.»

Meleto, e a assembleia? Os membros da assembleia corrompem os jovens? Ou também eles os fazem melhores?

«Também esses.»

Portanto, todos os Atenienses, ao que parece, fazem os jovens bons e belos, a não ser eu; eu e só eu os corrompo. É isso que dizes?

«É o que digo.»

Condenas-me a uma grande infelicidade. Mas responde-me: parece-te que se dá o mesmo com os cavalos? Todos os homens os fazem melhores, en- b
quanto um apenas os corrompe? Ou, pelo contrário, apenas um ou muito poucos — os tratadores de cavalos — são capazes de os melhorar, enquanto a maioria dos homens, se os trata, os corrompe? Não é isso verdade, tanto dos cavalos, quanto dos outros animais? Sem dúvida que é, quer tu e Ânito o afirmem ou neguem. E seria uma imensa felicidade para os jovens, se apenas um homem os corrompesse, enquanto os outros lhes fazem bem. Contudo, Meleto, c
mostras bastante que não te preocupaste com os jovens; indicas claramente o teu desinteresse, por nunca teres cuidado dos assuntos de que me acusas.

13. Mas diz-nos ainda, meu caro Meleto: é melhor habitar entre concidadãos bons ou maus? Responde-me meu amigo, pois não te pergunto nada que seja difícil. Não fazem os homens vis mal àqueles que sempre estão perto deles, enquanto os bons fazem bem?

«Certamente.»

E há alguém que prefira ser prejudicado a ser d
beneficiado pelos seus companheiros? Responde, bom homem, pois a lei ordena que respondas. Há alguém que deseje que lhe façam mal?

«Decerto que não.»

Bem. Quando me acusas de corromper os jovens e de os tornar piores, acusas-me de o fazer voluntária ou involuntariamente?

«Voluntariamente.»

O quê, Meleto, com a idade que tens já és mais sábio que eu, com a minha, já reconheceste que os maus fazem sempre mal aos que têm perto de si e os bons fazem sempre bem? E terei eu chegado
e a tal ponto de ignorância que até isto ignoro, que, se fizer mal a um companheiro, corro o perigo de receber dele algum mal? E de tal maneira o ignoro que, pelo que dizes, faço esse mal voluntariamente?

Não posso deixar-me convencer disso, Meleto, nem creio que se passe com qualquer outro homem! Ou eu não corrompo, ou, se corrompo, corrompo
26 involuntariamente. Em qualquer dos casos, estás a mentir. E, se os corrompo involuntariamente, a lei não manda acusar os culpados em tribunal, mas instruí-los e censurá-los particularmente. Porque é evidente que, se me ensinasses, eu deixaria de fazer o que involuntariamente faço. Mas tu fugiste de vires ter comigo e me instruíres. Não o quiseste fazer e agora acusas-me aqui, onde a lei manda acusar os que precisam de castigo e não de instrução.

14. Homens de Atenas, o que disse é, decerto, evi-
b dente: Meleto nunca se preocupou, nem muito nem pouco, com estas questões. Meleto! Explica-nos porque é que dizes que eu corrompo os jovens? Pelo texto da acusação que me foi apresentado, parece claro que os ensino a não acatarem os deuses que a cidade acata, mas outras divindades novas? Não é isso que dizes? Não é por lhes ensinar essas coisas que os corrompo?

«Certo. É isso mesmo que eu digo.»

Então, Meleto, em nome desses deuses que agora
c discutimos, fala-me mais claramente, a mim e a todos. Não consigo compreender o que dizes. Ensino a acreditar que há deuses e então eu próprio acredito que há deuses. Nesse caso, não sou ateu, nem por isso cometo falta alguma. Ou esses não são os deuses que a cidade acata, mas outros. É então disso que me acusas? Ou ainda, dizes que nem eu próprio de ne-

nhuma maneira acredito em deuses e que é isso que ensino aos outros?

«É isso que eu digo, que não acreditas em quaisquer deuses.»

Ó espantoso Meleto, para que dizes tal coisa? d
Não acato eu como deuses o sol e a lua, como os outros homens?

«Não, por Zeus, juízes, uma vez que afirmas que o sol é uma pedra e a lua é terra.»

Julgas, meu caro Meleto, que estás a acusar Anaxágoras. E, assim, desprezas estes homens. Pensas que são iletrados, que nem sequer sabem que é nos livros de Anaxágoras, de Clazómenas, que se encontram essas afirmações? E os jovens viriam aprender comigo doutrinas que podem comprar na orquestra por uma dracma? Ou viriam rir-se de Sócrates, que e faz de conta que essas sentenças são dele, ainda por cima, absurdas, como são? Por Zeus, pensas isso de mim? Pensas que eu não acredito em deus nenhum?

«Em nenhum, por Zeus. Não acreditas em nenhum.»

Não se pode fazer fé em ti, nem tu próprio fazes, creio. Este homem, Atenienses, parece-me ser insolente e desmedido e acho que apresentou a sua queixa por insolência e irresponsabilidade juvenil. Parece-me que me está a querer pôr à prova por meio de um enigma: «Sócrates, esse sábio, descobrirá que eu estou 27
a brincar e caio em contradição? Ou conseguirei enganá-lo, a ele e aos outros que me estão a ouvir?» Pois parece-me que ele próprio se contradiz na acusação, como se dissesse: «Sócrates afasta-se do que é justo por não acreditar em deuses, embora acredite em deuses.» Isto é brincar connosco!

15. Examinem então comigo, Atenienses, como parece que afirma isto; e tu, Meleto, responde. Mas peço-vos que não vos manifesteis, como no início pedi, ao con- b
duzir eu a conversa do meu modo costumeiro.

Há algum homem, Meleto, que acredite nas coisas humanas sem acreditar que há homens? Deixem-no

responder, Atenienses e, seja como for, não o interrompei. Há alguém que não acredite em cavalos, mas aceite que há coisas que têm a ver com os cavalos? Há alguém que não acredite em flautistas, mas aceite o que é dos flautistas? Não há, homens excelentes. Se não queres responder, digo-to eu a ti e a estes que aqui estão. Mas responde à próxima pergunta: há alguém que acredite nas coisas relativas às
c divindades sem acreditar em divindades?

«Não há.»

Agradeço-te teres respondido, forçado por estes que aqui estão. Portanto, tu dizes que eu acredito nas coisas divinas, novas ou antigas e ensino essa crença. Mas então acredito em coisas divinas, pelo que tu afirmas e juras na queixa. Mas, se eu acredito em coisas divinas, com certeza que, com toda a necessidade, acredito que há divindades? Não é assim? É. Suponho que concordas, visto que não respondes.
d Mas não achas que as divindades são deuses ou filhos dos deuses? Afirma-lo? Portanto, se, como tu dizes, eu creio em divindades e se as divindades são uma espécie de deuses, não seria um enigma e uma brincadeira afirmar que eu não acredito em deuses e que, pelo contrário, torno a acreditar, visto que acredito em divindades?

Mas, se, por outro lado, as divindades são uma espécie de filhos bastardos dos deuses, nascidas das ninfas ou de quaisquer outros de que se contam histórias, que homem julgaria haver filhos de deuses, mas
e não deuses? Seria tão absurdo como dizer que há filhos de cavalos e de burros — a saber, mulas — e sustentar que não há cavalos nem burros. É que, Meleto, só apresentaste esta queixa para me pores à prova, ou porque tinhas dificuldade em achar uma falta real com que me acusar. Pois não há maneira de convencer alguém, mesmo com a menor das inteligências, de que o mesmo homem crê em divindades e nas coisas divinas, mas não crê em divindades,
28 deuses ou heróis.

16. Homens de Atenas, parece que não é necessário defender-me mais da acusação apresentada por Meleto. Já disse o bastante. Sabeis que é verdade o que há pouco afirmei, que em muita gente se gerou uma grande animosidade contra mim. Isso é que me há-de condenar, se eu for condenado. As calúnias e a inveja das gentes e não Meleto ou Ânito condenaram e condenarão muitos outros homens bons. Creio que me hão-de condenar também, pois seria de espantar se comigo estas coisas vissem termo.

b Ou talvez alguém diga: «Não te envergonhas, Sócrates, de te comportares de tal maneira, agora que corres o risco de ser morto?» A esse darei uma resposta justa: não falas bem, se pensares que um homem que valha alguma coisa se deve preocupar com viver ou morrer. Quando age, não deve ter outra coisa em que pensar senão na justeza ou não justeza daquilo que faz e se é ou não um homem bom. Se não fosse assim, os semideuses que morreram em Tróia de pouco valeriam e de pouco valeria
c o filho de Tétis, que desprezava tal perigo tanto quanto não suportava a vergonha. Quando estava a ponto de matar Heitor, a mãe, que era uma deusa, disse-lhe: «Meu filho, se vingares o fim do teu companheiro Pátroclo, matando Heitor, tu próprio morrerás, pois a morte te espera a seguir à morte dele.[8]» Ao ouvir isto, Aquiles, pouco caso fez da morte e do perigo, pois temia mais viver como um homem ruim, não vingando os seus amigos. E respondeu: «Pudesse eu
d morrer já de seguida,» após ter castigado o criminoso, e não ficar aqui, «ao lado das curvas naus, alvo da chacota, como um fardo nesta terra.[9]» Crês que se preocupava com a morte e o perigo?

---

[8] Homero, *Ilíada* XVIII 96.

[9] Homero, *Ilíada* XVIII 98, *ibid.* 104. É nítida a assimilação do ideal heróico, pela parte de Sócrates, aqui focado na imitação do paradigma de Aquiles. Este princípio e a declaração da relação pessoal do filósofo com o deus — sintoma da desmesura de Sócrates aos olhos dos juízes (cf. *Apol.* 37 a) — constituem o ponto de apoio

Pois assim é, na verdade, Atenienses. Onde quer que um homem ocupe o lugar que lhe parece melhor, aí deve ele permanecer e arriscar-se, sem pensar na morte ou no que quer que seja. Ao lado do seu chefe não deve temer nada a não ser a vergonha.

17. Teria eu cometido um terrível falta se, quando
e os chefes que me escolhestes me colocaram em Potideia, Anfípolis ou Délio, aí tivesse ficado, correndo risco de morte e, quando o deus me deu um posto — que, pelo que julguei perceber era viver a filosofar, examinando-me a mim próprio e aos outros —, desertasse desse posto, com medo da morte ou do mais
29 que fosse. Terrível seria se, na verdade, pudesse alguém com justiça levar-me a tribunal por não acatar os deuses, desprezar o oráculo e temer a morte, julgando ser sabedor sem o ser. Pois temer a morte, homens, não é mais do que julgar ser sábio sem o ser, porque é julgar saber o que se não sabe. Pois ninguém sabe o que é a morte, ninguém sabe se não será o maior dos bens para o homem, mas temem-na como se
b soubessem que era o maior dos males [10]. Ora, não será a mais censurável das ignorâncias julgar saber o que se não sabe? Talvez nisso eu difira da maioria dos homens e, se dissesse que em qualquer coisa era mais sábio, seria nisso, pois, não sabendo o bastante sobre o Hades, nem, por isso, julgo saber.

Mas sei que é mau e vergonhoso cometer injustiça e desobedecer a alguém melhor, seja deus, seja homem. E não hei-de temer, nem hei-de fugir das coisas que não sei se calha serem bens ou serem males, mais do que das que sei que são males.

---

do tema da missão do filósofo, que domina a segunda parte do discurso de defesa de Sócrates.

[10] Inicia-se aqui a abordagem ao tema da morte, que remata a *Apologia de Sócrates*. Neste ponto, a posição do filósofo sofre significativa evolução ao longo do diálogo. Antes da condenação (29 a-c, 37 b), confina-se à sua habitual declaração de ignorância. Depois da escolha da pena (39 c-42), acha-se em condições de profetizar, exprimindo então a convicção íntima de a morte ser um bem.

Supondo, então, que me absolveis agora, não aceitando Ânito, que disse antes que eu não devia ter aqui vindo, mas que depois de cá estar, não devíeis deixar de me matar; e afirmou que, se me deixásseis escapar, os vossos filhos todos seriam corrompidos por porem em prática os ensinamentos de Sócrates. E supondo que me dizeis: «Sócrates, por ora não nos deixamos persuadir por Ânito, mas absolvêmos-te com esta condição — que não mais investigues, discorrendo ou filosofando — e se fores apanhado a fazê-lo, morrerás!»

Se, pois, me deixásseis ir com esta condição, eu responder-vos-ia: «Homens de Atenas, respeito-vos e amo-vos, mas antes me deixarei convencer pelo deus do que por vós e, enquanto respirar e for disso capaz, não cessarei de filosofar nem de vos exortar, mostrando-vos o caminho.» E, sempre que me aconteça encontrar algum de vós, dir-vos-ei, como costumo: «Sois os melhores dos homens, Atenienses, sois cidadãos de uma cidade maior e mais honrada pelo poder e pelo saber que qualquer outra. Não vos envergonhais por isso de considerar as riquezas, a reputação e a honra, como se fossem mais que a inteligência, a verdade e a alma?» E, se algum de vós discordasse e dissesse que considerava, não o deixaria ir embora e havia de interrogá-lo, examiná-lo e tentar refutá-lo. E, se me parecesse que não tinha alcançado a excelência, embora o afirmasse, havia de envergonhá-lo, por dar mais valor ao que menos tem e mais cuidar do que menos presta.

E assim farei ao mais jovem como ao mais velho que encontre, estrangeiro ou cidadão, embora de melhor grado aos concidadãos, porque me são mais próximos. Isto, bem o sabeis, é o que o deus me ordena e creio que nenhum bem maior foi concedido a esta cidade do que este meu zelo ao serviço do deus. Nada mais faço do que andar pelas ruas a persuadir-vos, jovens ou velhos, a cuidardes mais da alma que do corpo e das riquezas, de modo a que vos torneis homens excelentes. E nada mais peço do que susten-

tar que a excelência não vem das riquezas, mas, pelo contrário, da excelência vêm as riquezas e todos os outros bens, tanto aos homens particulares como ao estado.

Se, ao dizer isto, estou a corromper os jovens, mal vão as coisas. Mas, se alguém afirmar que eu digo mais do que isto, afirma falsidades. Portanto, Atenienses, digo-vos que ou vos deixais persuadir por Ânito e me condenais, ou me absolveis. Mas ficai sabendo que não mudarei de conduta, nem que tenha
c de morrer mil vezes.

18. Não protestai, Atenienses. Concedei-me o que vos pedi: não me interrompais no que digo e ouvi. Penso que ganhareis, ouvindo-me.

Vou talvez dizer-vos algumas coisas contra as quais tereis vontade de protestar, mas não o façais! Pois, se me matardes, sendo eu como sou, fareis mais mal a vós próprios do que a mim. Nem Meleto nem
d Ânito podem fazer-me algum mal: não creio que a lei divina consinta que um homem melhor possa ser maltratado por outro pior[11]. Poderiam talvez matar-me, banir-me ou privar-me de direitos, pensando como outros que são estas coisas grandes males. Mas eu não penso assim. O que penso é que quem o fizer está a fazer a si próprio muito pior, por tentar matar injustamente um homem. Por isso, preciso muito mais de vos defender a vós do que de me defender a mim, pois, como alguém poderá pensar, condenando-me
e desprezareis a dádiva que o deus vos fez. Isto porque, se me matardes, não encontrareis com facilidade

[11] Esta afirmação, expressa no princípio de que «é preferível sofrer a injustiça a cometê-la» *(Górg.* 475 e), desempenha um papel capital na *Apologia* e, ainda mais, no *Criton* (49 a-50 a). É possível articulá-la com os chamados «paradoxos socráticos», que consubstanciam os princípios determinantes da conduta para o filósofo: «ninguém deseja o mal» (cf. *Apol.* 25 c-d) e «todos os que fazem o mal, fazem-no involuntariamente» (*Men.* 77 b-78 b; *Prot.* 358 c; *Górg.* 468 c) e «a excelência é um saber» *(Górg.* 460 b-d, 509 e; *Prot.* 345 c, 360 d).

outro como eu, que — para falar gracejando — se agarre à cidade como um moscardo a um cavalo forte e de bom sangue que, por causa do tamanho, precisa de ser despertado por um aguilhão. Parece-me que é como se o deus me tivesse preso à cidade, para que eu acorde, convença e exorte cada um de vós durante todo o dia, em qualquer lugar e sem afrouxar o cerco. 31
Outro como eu não vos aparecerá facilmente. Se, pois, tendes confiança em mim, poupai-me. Mas talvez, como quem é acordado alta noite, persuadidos por Ânito, vos irriteis comigo e, movidos pela cólera, me mateis sem pensar. Passareis então o resto da vida a dormir, a menos que o deus envie algum outro para vos inquietar.

Que eu sou uma dádiva do deus à cidade, podeis reconhecê-lo pelo facto de não parecer humano o
b desinteresse que tenho por todas as coisas que são minhas e a falta de cuidado que tenho tido pela minha casa durante estes anos. Aqui estive sempre a trabalhar para vós, dirigindo-me a cada um como pai ou irmão mais velho, persuadindo-vos a cuidar de vos tornardes melhores. Se tirasse algum proveito disso, ou fosse pago por esta exortação, poderia haver uma explicação para o fazer. Mas vós próprios vedes que nem os meus acusadores (embora, sem pudor, me acusem de todas as maneiras) são capazes de che-
c gar à desvergonha de apresentar testemunhas que afirmem que alguma vez eu tenha pedido ou recebido paga. Posso até apresentar uma testemunha que prova suficientemente que digo a verdade: a minha pobreza.

19. Mas talvez vos pareça absurdo que eu tenha andado entre vós a aconselhar cada um e a meter-me onde não sou chamado e não me tenha atrevido a vir à Assembleia aconselhar a maioria, diante da cidade. A razão disto, já a ouvistes muitas vezes de mim, sempre que vos digo que me aparece um deus ou uma divindade, ou seja, aquilo de que na acusação Meleto
d me acusa, para me ridicularizar. É uma coisa que me

acontece desde a infância: uma voz que me surge e, quando vem, sempre me impede de fazer alguma coisa, mas nunca me incita a fazê-la. É ela que se opõe a que me envolva na política e parece-me bem que se oponha. Pois, sabeis, Atenienses, que, se eu tentasse fazer política, há muito que teria sido destruído, sem
e benefício para nenhum de vós, nem para mim.

Peço-vos que não vos irriteis comigo por vos dizer esta verdade. Pois não há homem que esteja a salvo, se legitimamente se opuser a vós ou a qualquer maioria, para impedir muitas injustiças e ilegalidades
32 na cidade. É necessário que aquele que luta pelo que é justo o faça como cidadão particular e não como homem público, se quiser ficar a salvo algum tempo.

20. Dar-vos-ei grandes provas disto não por palavras mas por algo que mais prezais: por actos. Ouvi o que me aconteceu e vede que não cedo ao que quer que seja, quando vai contra o que é justo, pois não temo a morte e prefiro morrer a ceder. O que vos vou contar é coisa comum e habitual em tribunais, mas
b é verdade. Eu, Atenienses, nunca tive qualquer cargo público, mas fui uma vez membro do Conselho. Sucedeu que a minha tribo tinha a presidência, quando vós queríeis julgar em grupo os dez generais que não tinham recolhido os corpos dos náufragos, após a batalha [12]. Ora tal decisão era ilegal, como depois vos pareceu a todos. Nessa altura, fui o único dos membros do Conselho que se opôs a fazer uma coisa contrária às leis e, quando os oradores se preparavam para me denunciar e mandar prender e vós dáveis
c ordens e gritáveis, julguei que seria melhor arriscar-me a tudo, pela lei e pela justiça, do que juntar-me a vós, por temer a prisão ou a morte.

Isso foi quando a democracia ainda governava a cidade. Depois veio a oligarquia e os trinta chamaram-me, com mais quatro, à Rotunda [13] e enviaram-me a Salamina, a buscar Leão, de Salamina, para o matarem. Davam frequentemente ordens dessas a outros, porque queriam implicar tantos quantos pudessem. Logo aí e por actos e não por palavras eu pude mostrar — para não falar com rudeza excessiva — que não
d me importava nada com a morte, mas que jamais cometeria um acto injusto ou nocivo, pois só isso me importava. Forte como era, esse governo não me intimidou, a ponto de me levar a cometer alguma injustiça. Depois de sairmos da Rotunda, os outros foram buscar Leão a Salamina, enquanto eu fui para casa. Talvez viesse também a ser morto, se o governo não tivesse sido rapidamente derrubado. Destes factos tenho muitas testemunhas.

21. Julgais, então, que eu poderia viver estes anos,
e se tivesse vida pública, agindo com rectidão, como um homem bom que corre ao serviço e, como é devido, põe tudo isso acima do mais? Não, Atenienses, nem eu, nem nenhum outro homem. Ao longo de toda a minha vida, mostrei ser sempre assim, quer na vida
33 pública, quer na vida privada. Nunca concordei com nada que fosse contra a justiça, nem mesmo com aqueles que os caluniadores dizem serem meus discípulos. Aliás, nunca quis ser mestre de ninguém. Se alguém, jovem ou velho, me desejar ouvir a falar ou me desejar ver a fazer o que me compete, nunca o recusei. Não sou dos que conversam só quando lhes
b pagam e ofereço-me para interrogar tanto o rico, quanto o pobre, se quiser responder-me e ouvir o que tenho para lhe dizer. E, se alguns se tornarem homens

[12] Trata-se dos oito (e não dez) generais que comandavam a frota ateniense na batalha das ilhas Arginusas (407 a. C.). Após uma estrondosa vitória e sob a ameaça de uma tempestade iminente, os generais preferiram fugir a todo o pano, sem terem recolhido os corpos dos mortos e feridos, o que motivou uma bem fundada acusação de impiedade. O que está em causa é a ilegalidade do julgamento colectivo.

[13] A Rotunda *(tholos)* era uma sala redonda, onde ficavam os prítanes.

bons e úteis e outros não, não podereis responsabilizar-me por isso, pois nunca prometi qualquer instrução a qualquer deles, nem o ensinei. E se alguém disser que ouviu ou aprendeu alguma coisa comigo, enquanto os outros dizem que não, sabei que não está a dizer a verdade.

22. Porque é então que alguns gostam de passar
c muito tempo a discutir comigo? Ouvi, ó homens de Atenas — estou a dizer-vos toda a verdade —, é porque gostam de me ouvir a examinar aqueles que julgam ser sábios e não o são, porque efectivamente não é desagradável. Mas, como digo, foi-me ordenado pelo deus, por oráculos e sonhos, que o fizesse, e das muitas maneiras com que a algum homem foi ordenado que agisse. Que isto é verdade, Atenienses, é fácil
d prová-lo. Pois, se estou a corromper e já corrompi jovens, decerto alguns deles que se tenham tornado mais velhos, ao reconhecerem que os aconselhei mal, quando eram jovens, deviam agora avançar, acusando-me para se vingarem. Ou, se não quisessem fazê-lo eles próprios, os seus parentes — pais, irmãos ou outros próximos — deviam recordar-se. E vejo aqui mui-
e tos deles presentes: primeiro, Críton, que é da minha idade e do meu demo e é pai de Critóbulo; depois, Lisânias, de Esfeto, pai de Ésquines e ainda Antifonte, de Cefísio, pai de Epígenes. E aqui estão outros cujos irmãos entraram em discussões comigo: Nicóstrato, filho de Teozótides e irmão de Teódoto — como Teódoto morreu não poderá impedi-lo — e Páralo, filho de Demódoco, que era irmão de Teages; e Adimanto,
34 filho de Aríston, cujo irmão é Platão, que está aqui, mais Eantodoro, cujo irmão, Apolodoro, aqui está também; além de muitos outros que posso citar e que Meleto devia ter apresentado como testemunhas no seu discurso. Mas, se lhe passaram despercebidos, é agora altura de os chamar; cedo-lhe a vez, para que diga se apresenta algum deles como testemunha.

Vede como se passa exactamente o oposto, homens, e como todos estão prontos a auxiliar o cor-

ruptor dos seus parentes, aquele que lhes fez mal, como dizem Meleto e Ânito. Ora, só talvez os próprios b
que foram corrompidos é que tivessem alguma razão para me auxiliarem. Mas os não corrompidos, homens mais velhos, parentes daqueles, que outra razão têm para me ajudar, que não a correcção e a justiça? Que outra razão têm, senão compreenderem que Meleto mente, enquanto eu digo a verdade?

23. Isto e pouco mais é tudo o que tenho para dizer em minha defesa. Acaso algum de vós se ofenderá, ao recordar-se de como se defendeu de uma acusação c
menos grave, implorando aos juízes, com muitos choros, exibindo os filhos para despertar a compaixão, mais os parentes e muitos amigos. Eu não farei nenhuma destas coisas, embora possa correr perigos maiores. Talvez algum de vós possa, pensando em tudo isto, endurecer-se contra mim e, enraivecido, deitar um voto raivoso. Se assim se passar — não que eu d
o espere, mas se acontecer —, parece-me oportuno dizer a esse: «Também eu, meu caro, tenho parentes e amigos, pois, como Homero diz, "não sou filho de um carvalho e de uma rocha"[14], mas de pais humanos.» Também eu tenho parentes e, homens de Atenas, três filhos: um já rapaz, dois ainda crianças. Mas não trarei aqui nenhum deles a pedir que me absolvam. Porque não o faço? Não é por teimosia, Atenienses, e
nem por falta de respeito. Se temo a morte ou não, é outro caso; creio, porém, que para mim e para toda a cidade não seria bom proceder assim, com esta minha idade e esta reputação, verdadeira ou falsa. Pois é voz corrente que Sócrates em alguma coisa 35
difere dos outros homens e, se aqueles de vós que se distinguem pela sabedoria, pela coragem ou por qualquer das outras virtudes, assim procedessem, seria vergonhoso.

---

[14] Homero, *Odisseia* XIX 163.

Vi muitas vezes alguns desses comportarem-se de maneira espantosa em julgamento, como se pensassem que iam sofrer coisa terrível, se fossem mortos, como se pudessem ser imortais, se ninguém os matasse. Parece-me que cobrem de vergonha a cidade, b de modo que um estrangeiro poderia afirmar que os Atenienses, que se distinguem pela excelência, que são preferidos na chefia e noutras honras, em nada diferem das mulheres. Homens de Atenas, tais actos não são daqueles que homens que têm uma reputação a defender devem cometer. E, se os cometerem, vós não o devíeis consentir, mostrando que preferis condenar um homem que faz cenas tão lamentáveis, tornando a cidade alvo do ridículo, a um outro que se mantém sereno.

24. Mas, para além do que a reputação envolve, não parece justo suplicar ao juiz, nem me parece justo c ser absolvido por ter implorado, mas por ensinar e persuadir. Pois não é para fazer favores em matéria de justiça que o juiz aqui tem lugar, mas para decidir o que é justo. E jurou não conceder graça pelo que lhe parece, mas pelas leis. Portanto, não deveríamos, nem nós, nem vós, habituar-nos a jurar falso, pois nenhum de nós agiria piamente. Não espereis, pois, Atenienses, que eu venha a fazer tais coisas, que creio que não são belas, nem justas, nem piedosas, especialmente, quando, por Zeus, a impiedade é a acusação d que Meleto me imputa.

É evidente que, se vos persuadisse por súplicas, vos forçava a quebrar juramentos e vos ensinaria a não crerdes que há deuses, pois, defendendo-me dessa maneira, eu próprio me acusaria de não acreditar em deuses. Está bem longe de ser assim, pois em deuses creio, Atenienses, mais do que qualquer dos meus acusadores. Por isso me entrego a vós e aos deuses, para que me julguem e decidam o que será melhor para mim e para vós.

Sócrates é condenado, cabendo-lhe agora propor uma pena em alternativa à morte, pedida pela acusação.

25. Não fiquei sentido com o que aconteceu, Atenien- e ses, nem agastado por terdes votado contra mim. Muitas coisas contribuíram para isso e, portanto, a 36 vossa decisão não me surpreendeu. Mais me espanta o número de votos contra e a favor, pois não esperava uma maioria tão pequena, mas muito maior. Se não me engano, e trinta votos tivessem caído do lado contrário, eu seria absolvido. Portanto, no que respeita a Meleto, pelo que me parece, fui absolvido. E não só absolvido, pois é de todos evidente que, se Ânito e Lícon me não tivessem vindo acusar, ele teria sido multado em mil dracmas, por não ter recebido a quinta parte dos votos. b

26. Esse homem pede a morte para mim. Seja. Que vos proporei em alternativa, Atenienses? É claro que proporei aquilo que mereço. Mas o quê? Que mereço eu pagar ou sofrer, por não ter aprendido a ficar quieto na vida, descurando aquilo com que as gentes se preocupam: riqueza, propriedades, postos militares, honras públicas e outros lugares de chefia, além de grupos e facções políticas, que continuam a crescer na cidade. Pensei eu ser, na realidade, razoável demais para me meter nisso e sobreviver? c

Não fiquei onde não seria útil, nem a vós, nem a mim, e em vez disso fui a cada um de vós, em particular, servindo-vos o melhor que vos poderia servir. Como disse, tentei persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro de si ou das suas coisas, mas cuidar antes do que em cada um de vós é melhor e mais sensato; tal como tentei persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro das coisas da cidade, mas a cuidar antes da própria cidade, cuidando dos outros como de si próprio.

Que merecerei eu sofrer por ser assim? Algum d bem, homens de Atenas, se, na realidade, devo pedir uma pena justa. Que bem será esse, que me possa

convir? O que é que convém a um homem pobre que é vosso benfeitor e precisa de vagar para vos exortar? Nada convirá mais a um tal homem que ser alimentado no Pritaneu [15]. E merece-o mais do que aquele que venceu a corrida nos jogos Olímpicos, com um, dois, ou quatro cavalos. Pois esse vos faz parecer felizes, enquanto eu vos faço sê-lo! Além disso, esse não
e precisa de alimentação, enquanto eu preciso. Se devo, então, propor uma pena, segundo o que é justo, pro-
37 ponho que seja alimentado no Pritaneu.

27. Talvez alguns de vós pensem que, ao dizer isto, falo por orgulho? Tal como, quando vos falava há pouco de lágrimas e implorações, o fazia movido pela arrogância. Não é isso, Atenienses, embora seja algo desse género. Estou convencido de que nunca fiz voluntariamente qualquer mal a homem algum, mas também sei que não consigo convencer-vos disso. Falámos durante tão pouco tempo. Creio que, se houvesse entre nós uma lei, como há noutras cidades, que determinasse que os casos de morte não pudes-
b sem ser julgados num único dia, mas em vários, acabaria por vos persuadir. Mas não é fácil dissipar em tão pouco tempo tão grandes calúnias. Como estou convencido de que nunca fiz mal a ninguém, também não o quero fazer a mim, pedindo a pena merecida por quem fez mal. Que tenho eu a temer? Que venha a sofrer a pena pedida por Meleto? Já vos disse que não sei se é um bem, se é um mal. Pedir-vos o encar-
c ceramento? Porque deveria eu viver na prisão, sempre escravo daqueles que estão no poder? Pedir uma multa, com prisão até poder pagar? Mas isso é o mesmo de que há pouco falava, pois não tenho com que pagar a multa. Talvez devesse propor o exílio, pois aceitaríeis tal pena.

[15] O Pritaneu é um edifício na cidade onde se encontram aqueles que desempenham funções religiosas e administrativas (estas últimas idênticas àquelas que uma Câmara Municipal hoje assegura).

Grande amor à vida teria eu, se assim irracionalmente não fosse capaz de perceber que, se vós, meus concidadãos, não pudestes suportar as minhas discussões e argumentos, que tão pesadas e irritantes foram d
para vós, que tentais agora libertar-vos delas, outros as suportariam facilmente? Longe disso, Atenienses. Bela vida levaria eu, se, com a minha idade, andasse a errar de cidade em cidade, sempre a ser expulso. Sei que, onde quer que vá, os jovens virão ouvir-me falar, como aqui. E, se os afastar, eles próprios persuadirão os mais velhos a expulsarem-me. E, se eu não os afastar, os seus pais e parentes o farão. e

28. Talvez alguém possa dizer: «Mas, então, Sócrates não és capaz de sair do pé de nós e ficar quieto e calado?» É esta a coisa de que me é mais difícil convencer-vos. Pois, se eu afirmar que agir assim é desobedecer ao deus e que, portanto, não posso ficar quieto, pensareis que estou a brincar e não me haveis 38
de crer.

E se eu disser que o maior bem que pode haver para um homem é, todos os dias, discorrer sobre a excelência e sobre outros temas acerca dos quais me ouvíeis dialogar, investigando-me a mim e aos outros. E se eu vos disser que uma vida sem pensar não é digna de ser vivida por um homem, ainda menos vos terei persuadido. É como digo, homens, não sois fáceis de convencer! E, no entanto, não consigo habituar-me a pensar que mereço algo de mau. Se tivesse b
riquezas, proporia, pois, uma multa tão elevada quanto a que pudesse pagar, porque não me afectaria. Mas não é assim, a menos que aquilo com que me penalizásseis fosse à medida do que posso pagar: uma mina de prata, quando muito.

Proponho, então, essa pena, homens de Atenas. Mas Platão, Críton, Critóbulo e Apolodoro, que aqui estão, dizem-me que proponha trinta minas, que mas garantem. Proponho, então, essa pena. Estes homens servirão de garantia para essa quantia.

Entre as penas propostas, o tribunal escolhe a morte. Sócrates dirige-se então aos juízes que se erguem e, depois, ao grupo de amigos que o rodeia, antes que os guardas o levem para o cárcere, onde deverá aguardar a execução da pena.

c 29. Por tão pouco tempo, afinal, homens de Atenas, sujeitais-vos a que todos os que queiram aviltar a cidade vos atirem com a fama e a culpa de terdes morto Sócrates, um sábio homem. Pois hão-de dizer que eu sou um sábio, embora o não seja, os que quiserem envergonhar-vos. Se tivésseis esperado um pouco, a coisa acabaria por acontecer por si. Sabeis que idade tenho, quão avançado vou em anos de vida
d e como estou perto da morte. Não falo para todos vós, mas para os que votaram a minha morte. E digo-vos ainda mais isto. Talvez julgueis, homens, que fui condenado por ter sido apanhado em dificuldades para arranjar palavras que vos persuadissem, como se eu achasse necessário tudo dizer e fazer para ser ilibado da acusação. Longe disso. E, contudo, fui apanhado em dificuldades, não de palavras, decerto, mas de ousadia e desvergonha e falta de vontade de vos dizer aquelas coisas que mais vos agradaria ouvir. Gostaríeis de me ver chorar e lamentar-me, fazendo
e e dizendo muitas coisas que são indignas de mim, acho eu. Coisas que estais habituados a ouvir de outros. Mas, por estar em perigo, não julguei necessário fazer algo indigno de um homem livre, nem agora me arrependo de me ter defendido assim, pois prefiro morrer com essa defesa a viver com outra. Nem no tribunal, nem na guerra, um homem deve fazer planos para
39 escapar à morte de qualquer maneira. Em combate, é muitas vezes evidente que um homem pode fugir à morte, se deixar cair as armas e pedir quartel aos seus perseguidores. E muitos outros modos de escapar à morte se poderão arranjar, em diversas espécies de perigo, se um homem ousar tudo fazer e dizer. Não é difícil escapar à morte, homens, mas é muito
b mais difícil escapar à maldade, que corre mais depressa

que a morte. E eu, agora que sou velho e pesado, sou alcançado pelo mais lento dos corredores, enquanto os meus acusadores — que são hábeis e rápidos — o são pelo mais rápido, a maldade. Vou-me então daqui embora, condenado à morte por vós, e eles, condenados pela verdade à malvadez e à injustiça. Submeto-me à minha pena, eles que se submetam à deles. Talvez isto tivesse de acontecer assim. Creio que correu como devia.

30. E agora, desejo fazer-vos uma profecia, a vós c
que me condenastes. Cheguei ao ponto em que a maioria dos homens pode profetizar: quando se acha a ponto de morrer. E digo-vos, homens que me matastes, que achareis castigo logo após a minha morte. E bem mais duro, por Zeus, que aquele com que me matais.

Pois fizestes isto, julgando que vos eximiríeis a prestar contas à vida, quando eu vos digo que será o contrário. Mais numerosos serão os que hão-de vir examinar-vos e que até agora eu reprimi, embora não d
o tivésseis percebido. Estes serão tanto mais severos quanto são mais jovens e haveis de irritar-vos mais, pois, se pensais que pela morte podereis suster as censuras motivadas pela vossa vida sem regra, não tendes regra para o pensar. Essa saída não é possível nem honrosa, pois a saída mais honrosa e mais fácil não está em suprimir os outros, mas em tornar-vos tão bons quanto possível. E com esta profecia me despeço dos que me condenaram.

31. Com os que votaram a meu favor, gostaria de e
discutir o que aconteceu, enquanto os onze estão ocupados e ainda me não levaram para o local onde devo morrer. Ficai comigo este tempo, homens, pois nada impede que contemos histórias uns aos outros, enquanto for permitido. Vós sois como meus amigos
e quero mostrar-vos o que penso sobre aquilo que me 40
sucedeu aqui.

A mim, juízes — e, chamando-vos juízes, chamo-vos correctamente — aconteceu-me uma coisa espantosa. O meu costumeiro oráculo divino até agora sempre se me dirigiu, opondo-se nas coisas mínimas em que lhe parecesse que eu não agia com correcção. Agora, como vistes, sucedeu-me isto que se costumaria
b pensar ser o último dos males e o sinal do deus não se me opôs. Nem quando saí de casa pela manhã, nem quando cheguei ao tribunal, nem em nenhum momento da exposição que fiz. Frequentemente, noutros argumentos, me apanhava em meio do que ia dizer, contudo agora não se opôs de alguma maneira a nada do que disse ou fiz. Por que razão? Vou dizer-vos. É possível que o que me sucedeu tenha acontecido por bem e nós nos enganemos, quando
c supomos que a morte é um mal, pois o sinal do costume decerto se teria oposto, se o que estava para fazer não fosse bom.

32. Consideremos mais uma razão para haver esperança de ser um bem o que me sucedeu. Morrer é uma de duas coisas: ou o nada, em que o morto não tem nenhuma sensação; ou, como se diz, uma mudança e uma migração da alma deste para outro lugar. E, se é o não ter sensação, como um sono em que
d o adormecido não vê sonhos, a morte será um maravilhoso ganho. Creio eu que, se alguém tivesse de escolher a noite em que dormiu sem sonhos, pondo-a ao lado dos outros dias e noites da sua vida, julgo que não apenas qualquer indivíduo, mas até o Grande Rei, havia de os achar fáceis de contar, em comparação
e com os outros dias e noites. Se a morte é tal coisa, tenho-a por um ganho, pois todo o tempo parece não mais do que uma noite. Mas, se, pelo contrário, a morte é um ausentar-se para outro lugar e é verdade o que se diz de que aí estão todos os que morreram,
41 que maior bem poderia haver, juízes? Se um homem, ao chegar ao Hades, depois de se despedir daqueles que dizem ser juízes, se encontra com os verdadeiros juízes, que se conta que aí prestam justiça — Minos,

Radamante, Éaco, Triptólemo e outros semideuses que na sua vida foram justos — será a mudança para pior? Que daria cada um de vós para se encontrar com Orfeu e Museu, Homero e Hesíodo? Por mim, muitas vezes hei-de querer morrer, se isto for verdade, por- b
que será maravilhoso poder aí conversar, quando encontrar Palamedes, Ájax, filho de Télamon, ou outros antigos, que tenham morrido por via de um julgamento injusto e possa comparar o que passei com o que eles passaram. Julgo que isto não será desagradável. E melhor será — como aqui fiz — examinar e questionar os que aí estão e são sábios, que os que acham que são sem o serem.
Quanto daria alguém para poder questionar aquele que conduziu o grande exército contra Tróia, Ulisses, c
Sísifo, ou incontáveis outros, homens e mulheres? Conversar com eles aí seria uma inconcebível felicidade. E não há dúvida de que lá se não mata ninguém por causa disso. Além de que são mais felizes que os de cá, os que lá estão, e são imortais durante todo o tempo, se forem verdade as coisas que se contam.

33. Mas também vós, juízes, deveis ter grande esperança na morte e meditar nesta verdade: que nenhum mal pode atingir um homem bom, em vida ou depois d
da morte e que o deus o não despreza. Nem foi um acaso o que ora aconteceu, pois é-me evidente que era melhor morrer agora e livrar-me de trabalhos. Essa foi a razão por que não me interrompeu o sinal e eu não me ofendi contra os que me acusaram e condenaram. Embora não fosse com esse pensamento que me acusaram e condenaram, mas porque julgavam fazer-me mal e por isso merecem censuras. Tenho, pois, um pedido a fazer-vos: quando os meus filhos forem e
crescidos, castiguem-nos, tratando-os tal como eu vos tratei, se vos parecer que cuidam das riquezas mais que da excelência. E, se pensarem que valem alguma coisa sem valerem, envergonhai-os, tal como eu vos envergonhei, por não cuidarem daquilo que devem e

pensarem que são o que não são. E, se fizerdes isto,
42 tanto eu como os meus filhos teremos sido bem tratados por vós.

Mas é já tempo de partir — eu para morrer e vós para viver — qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza.

CRÍTON

Argumento

São de peso as razões que nos levam a considerar o *Críton* como uma obra concebida em estreita associação com a *Apologia de Sócrates*. O estilo não é dissimilar e o foco incide sobre a figura de Sócrates, debatendo a sua motivação no conflito que o opõe à cidade. A argumentação não se integra na linha geral dos diálogos sobre a «excelência», embora não discorde dela.

O argumento é simples e conta-se em duas palavras. Críton, representando os amigos de Sócrates, expressa vergonha pela acção nula que teve no curso do julgamento e subsequente encarceramento do filósofo. Vem então pedir-lhe que aceite a oferta da fuga. Sócrates propõe-se considerar o assunto à luz das posições anteriormente assumidas, invocando indirectamente o que disse na *Apologia* sobre a morte e a sua missão. Rejeitando o parecer da multidão, procura um entendido nestas questões, mas só a intervenção das leis de Atenas o satisfaz. Estas advertem-no das consequências a que conduzirá o desrespeito pelas suas admonições, tornando-se desde logo claro que Sócrates não deverá aceitar a proposta de fuga. Na sua argumentação, Sócrates parte de uma questão prévia, conducente a um princípio teórico e dois práticos:

43 a-44 b — Críton não quis perturbar o sono de Sócrates com a notícia da chegada do navio, no dia seguinte ao qual se executaria a sentença. Sócrates relata um sonho premonitório da sua morte, anunciada para daí a dois dias, confirmando a sua esperança de a morte ser um bem.

44 b-46 a — Críton exorta-o a que fuja. Os seus argumentos são motivados pela vergonha que sente por nada ter feito para o livrar da acusação e da condenação à morte. Defende que Sócrates deve fugir a uma sentença injusta, senão por outra razão, ao menos para assegurar a protecção dos seus filhos.

46 b-49 a — Sócrates considera a questão, buscando argumentos coerentes com toda a sua prática anterior, sustentando que a proximidade da morte não deverá influir nos juízos presentes.

De resto, nas matérias relativas ao cuidado do corpo como naquelas relativas à «outra parte» do homem, as opiniões do vulgo nada valem, perante as do entendido (questão prévia). Não interessa viver, mas viver bem.

À decisão a tomar deverá chegar-se em conjunto, por perguntas e respostas, partindo da identificação dos valores teóricos, políticos e psicológicos (princípio teórico).

49 a-50 a — Toda a subsequente argumentação virá a assentar sobre duas premissas bem estabelecidas: nunca se deve cometer injustiça, mesmo em retribuição do mal sofrido; os termos de um justo acordo nunca devem ser violados (princípios práticos).

50 a-54 d — Intervêm, então, as leis de Atenas, mostrando que Sócrates tudo lhes deve: a vida, a educação, a união matrimonial com a sua mulher e os filhos que daí resultaram. Ora, nunca antes Sócrates deu indícios de insatisfação com as leis da sua cidade, ao contrário de quase todos os seus concidadãos, pois só três vezes dela se ausentou.

Se não fugiu antes do julgamento, ou não propôs a pena do exílio, porque há-de querer agora fugir? Se não teve medo da morte antes, porque o terá agora?

Finalmente, para que servirá prolongar uma vida bem vivida, em contradição com propósitos anteriores sobre a justiça? Quanto aos filhos, de nada lhes valerá a fuga do pai.

Os justos acordos de cada homem com as suas leis não devem ser violados, nem para que este se livre do mal que outros lhe queiram fazer. Se assim proceder, Sócrates será mal recebido pelas leis do Hades, enfurecidas pelo desrespeito das suas irmãs. Sócrates não deverá, pois, aceitar fugir.

A legalidade no Críton *e na* Apologia

Para lá do seu interesse biográfico e filosófico, estas duas obras têm um valor documental, esclarecendo importantes aspectos da prática legal, na Atenas posterior a Péricles. A questão tem sido abordada em extensa bibliografia, mas será difícil tratá-la de modo mais claro e condensado do que R. E. Allen, na sua recente edição do *Críton* e da *Apologia de Sócrates* (*Socrates and Legal Obligation*, Minnesota, 1980):

«Sócrates e os seus acusadores tiveram o mesmo tempo para fazerem as suas declarações ao tribunal, medido por um relógio de água. As regras da apresentação de provas eram aplicadas sem rigor, como seria de esperar de um tribunal com 501 juízes, mas nem por isso deixava de haver regras. O acusador podia ser contra-interrogado sobre os termos da acusação, sendo, por lei, forçado a responder, conforme mostra o interrogatório de Meleto. Qualquer das partes podia convocar testemunhas; entre elas, os próprios juízes podiam ser chamados a testemunhar perante os outros, para estabelecimento de factos contestáveis, aparentemente, sem que fosse necessária notificação judicial. As próprias

leis podiam ser citadas como provas, havendo pena de morte para quem citasse leis inexistentes. Não havia cuidados com a distinção entre o que era relevante e o que não era para o caso em juízo, essa sendo a função do relógio de água: cada um podia dizer o que quisesse, contanto que não excedesse o tempo que lhe era atribuído. Dessa maneira, o *argumentum ad misericordiam* veio a tornar-se habitual nos tribunais atenienses, como mostram o desprezo e a condenação expressos por Sócrates. Excluída a irrelevância, a acusação por "ouvir dizer" não era levada em conta, embora tivesse contribuído para a condenação de Sócrates. O perjúrio era punido, mas, ao que parece, por processo civil, apenas. Não havia quesitos, nem qualquer instrumento legal análogo: a condenação era conseguida pelos votos da maioria, com absolvição, no caso de haver empate. Contudo, a defesa falava em último lugar — o que era uma grande vantagem — e a acusação era multada, se não chegasse a obter um quinto dos votos do tribunal, pretendendo esta regra impedir a acusação por malícia. Até esta data, pelo menos, as partes num processo crime deviam apresentar-se em pessoa, sem serem representadas por advogado (cf. *Apologia*, 19 a), devendo a retórica constituir uma técnica que os cidadãos proeminentes eram aconselhados a adquirir. Todavia, não faltavam os *retores*, peritos nas leis e em oratória, que cada um podia contratar para instruir um caso, ou simplesmente, redigir o discurso...» que devia ser memorizado e pronunciado pelo interessado (R. E. Allen, *Op. Cit.* pp. 25-26).

Este breve sumário da regra dos procedimentos legais em Atenas, consonante com o que a *Apologia* conta, sublinha um dos traços que mais distinguem a concepção grega clássica da legalidade, da nossa, hoje, e que, só recentemente, tem merecido a atenção dos comentadores: o conflito entre a persuasão e a verdade. Declarado logo nas primeiras linhas da *Apologia* (17 a 3 ss.), assumirá, no *Críton*, outras dimensões. Aí, a oposição põe-se, estranhamente para nós, entre duas espécies de persuasão, aquela que Críton utiliza em defesa da sua reputação de amigo de Sócrates (46 a 9); e a outra, que sanciona a recta relação entre Sócrates e as leis da cidade («persuadi-las ou ser persuadido por elas»:

51 e; persuasão, habitualmente conotada ou traduzida por «obediência»).

Esta tensão ilustra um aspecto do contencioso entre retórica e filosofia, central em diversos diálogos platónicos, por exemplo, no *Menéxeno, Górgias* e *Fedro*. É um percurso acidentado o que estas obras registam, documentando a marcha do pensamento, que conduz à imposição da «verdade», como categoria ordenadora do discurso [1].

Ainda aqui, a exemplaridade no comportamento de Sócrates se deixa contrapor à teorização de problemas, que caracteriza o estilo platónico de abordagem da questão.

Sócrates e as Leis de Atenas

Bibliografia recente [2] tem levantado uma questão que, durante muito tempo, passou despercebida aos comentadores da *Apologia* e do *Críton*.

Se é aceitável o paralelismo destes textos na defesa da figura de Sócrates, é notável a diferença de registo entre um e outro, passando da agressividade provocante do primeiro à lúcida resignação do segundo. Parece, no entanto, para lá da diferença de tom, subsistir a divergência quanto a um tópico capital: a «obediência» às leis de Atenas.

Se, pelo menos implicitamente, a condenação de Sócrates visa castigar a sua persistência na prática filosófica, um acto público de contrição e a proposta de uma multa pelos seus actos passados fariam cessar o diferendo. Tal possibi-

---

[1] Para um grego — para o próprio Platão, até ao *Sofista* — a verdade *(alêtheia)* é a própria realidade «do que é», «o que pode ser pensado», que é «o mesmo para pensar e ser» (Parménides, frgs. 3 6.1).

«Dizes a verdade» (*alethês legeis*, equivalente a «dizes bem» — *kalôs legeis* — ou «é certo» — *orthôs legeis*) deverá ter um sentido coloquial, caracterizando a coincidência momentânea de duas opiniões, ou de uma opinião com um facto, mas não poderá exprimir a realidade de um objecto imutável, nem — o que, para nós, será ainda mais obscuro — o pensamento sobre ela (que não se expressa num momento definido).

[2] R. E. Allen, *Op. Cit.*; G. X. Santas, *Socrates*, London, 1979.

lidade é, porém, expressamente excluída pelo filósofo: «não farei outra coisa, nem que tenha de morrer mil vezes» (cf. *Apol.* 29 c-30 c).

Como explicar tão terminante recusa, perante um tribunal que corporiza as leis da cidade? Implicará, decerto, contradição com a «obediência» expressa no *Críton*, pelo menos aparentemente.

E, de facto, uma análise que incida sobre os termos do texto grego mostra que se trata de um falso problema. Três passagens chegam para eliminar qualquer confusão: *Apol.* 29 d 2-4; *Crit.* 51 c, 51 e 5 - 52 a 2. Segundo o *Críton*, ao cidadão só restam duas alternativas: «fazer o que a cidade lhe ordena, ou persuadi-la com argumentos.» Mas, mais adiante, a opção será ainda mais nítida: «...é triplamente culpado ...aquele que não nos persuade, nem se deixa persuadir por nós...»

A persuasão é o procedimento adoptado para resolver as tensões sociais, assumindo os diferendos políticos sob o controlo das instituições. O seu enquadramento na sociedade democrática permite conter a violência, dissolvendo as vontades individuais no poder hegemónico do Estado. É desta maneira que a retórica se transforma no instrumento de execução da democracia e Atenas se converte no centro do movimento sofístico.

Esta solução, que no *Górgias* ou na *República* I se deixa adequar à identificação da justiça com a lei do mais forte, poderá ser aceite, na condição de sobreviver ao teste da refutação socrática. Mas, nem Cálicles, nem Trasímaco, conseguem salvar-se da aporia e as suas pretensões desvanecem-se perante o triunfo dos princípios da ética de Sócrates: «a excelência é um saber» (a *aretê* é *epistêmê*) e «sofrer o mal é melhor que cometê-lo.»

O julgamento, condenação e morte de Sócrates põem o selo da história sobre este compromisso, mas é com os diálogos de Platão que esta opção quase religiosa ganha uma expressão cultural: a prática da filosofia. O recurso à inspiração divina adquire então todo o sentido. É entre a voz do deus e a dos juízes que Sócrates tem de escolher e a resposta é inequívoca: «Respeito-vos e amo-vos, homens de Atenas, mas deixar-me-ei persuadir pelo deus mais do

que por vós; enquanto em mim houver um sopro de vida e for disso capaz, não deixarei de filosofar...» (*Apol.* 29 d). O acordo com o *Críton* é perfeito.

Não confundamos, porém, a persuasão divina com a humana. Só a sabedoria divina pode ser suficientemente persuasiva para Sócrates. De um outro homem, ele não exigirá menos que a verdade; mas esta fica sempre acima do seu nível de competência.

CRÍTON

ou sobre o dever; género ético

PERSONAGENS

Sócrates, Críton

1. Sócrates — Porque chegas tão cedo, Críton; ou não é cedo? 43

Críton — É mesmo cedo.

Sócrates — Mas que horas são?

Críton — Ainda não é aurora.

Sócrates — Espanto-me que o guarda da prisão quisesse atender-te.

Críton — Já é meu conhecido, Sócrates, com o meu ir e vir aqui tantas vezes. Mas também tenho feito qualquer coisa por ele.

Sócrates — Chegaste agora ou há muito tempo?

Críton — Há um bom bocado.

Sócrates — Porque não me acordaste logo e ficaste sentado em silêncio? *b*

Críton — Por Zeus, Sócrates, nem eu quereria ficar acordado com esta dor. Mas bem me espanto contigo, ao notar como dormes descansadamente. Foi de propósito que não te acordei, para que passasses o melhor possível. Já antes muitas vezes na tua vida passada

tive a oportunidade de apreciar a tua habitual boa disposição. Mas ainda mais te felicito agora, ao ver como na presente desgraça suportas tão fácil e docilmente tudo isto.

Sócrates — Com esta idade seria insensato revoltar-me por ter de morrer.

c Críton — Mas outros dessa idade, ao caírem em semelhante desgraça, a idade em nada os impediu de se revoltarem contra a sorte que lhes coube.

Sócrates — É verdade. Mas, por que chegaste tão cedo?

Críton — Trazendo uma dura mensagem, não para ti, pelo que parece, mas para mim e para todos os teus amigos. E mais dura e mais grave, julgo, para os que, como eu, mais gravemente a sentem.

d Sócrates — Qual é ela? Voltou de Delos o barco, após a chegada do qual terei de morrer [1]?

Críton — De facto, não chegou, mas parece-me que chegará hoje, pelo que anunciam alguns, vindos do Súnio [2], que este lá deixou. E é claro, por estas mensagens, que chegará hoje e certamente é forçoso que a tua vida acabe amanhã.

2. Sócrates — Com boa fortuna, Críton; se agradar aos deuses que assim seja. Embora não creia que seja neste dia.

44 Críton — Que sinal te inspira para dizeres isso?

Sócrates — Eu te direi. Tenho de morrer no dia seguinte àquele em que chegue o barco.

Críton — Assim dizem os encarregados dessas coisas.

[1] Referência à nau que era todos os anos enviada a Delos, em comemoração da vitória de Teseu sobre o Minotauro. Entre a partida e a chegada de novo a Atenas, não poderia haver na cidade execuções capitais.

[2] Cabo situado a sudoeste da Ática.

Sócrates — É que não penso que chegue hoje, mas amanhã. Assinalo-o por certo sonho que vi há pouco nesta noite, talvez por me teres acordado só no momento oportuno.

Críton — Diz-me, que espécie de sonho era?

Sócrates — Pareceu-me ver aproximar-se uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e dizia: Sócrates, «ao terceiro dia chegarás aos b campos férteis da Ftia» [3].

Críton — Estranho sonho, Sócrates.

Sócrates — Bem claro, contudo, pelo que me parece, Críton.

3. Críton — Demais, creio eu. Mas, caro Sócrates, deixa-me ainda persuadir-te e salva-te; pois, para mim, se tu morreres, não será apenas uma desgraça. É que, além de ser privado de um amigo, como nunca encontrarei outro, ainda parecerá a essa gente que não nos conhece bem, a mim e a ti, que te descurei, quando era possível salvar-te, se quisesse gastar dinheiro. Ora c alguma fama será mais desprezível que a de achar que o dinheiro vale mais do que os amigos?
Pois não se persuadirão as gentes de que foste tu quem não se quis ir embora daqui, estando nós prontos a isso.

Sócrates — Mas, ó meu bom Críton, importas-te assim com a opinião das gentes? Os mais sensatos entre os que pensam alguma coisa julgarão que tudo se passou como se deveria ter passado.

Críton — Mas vê que há que fazer caso das opi- d niões das gentes. Repara como, nas presentes circunstâncias, são capazes de fazer não só os mais pequenos males, mas, talvez, os maiores, se alguém diante deles tiver sido caluniado.

[3] Homero, *Ilíada* IX 363.

Sócrates — Então, Críton, se tiverem que ser capazes de realizar grandes males para poderem fazer os maiores bens, que assim seja. Mas parece-me que não fazem nem uma coisa nem outra, pois não são capazes de tornar os homens sensatos ou insensatos, mas o que calha [4].

e 4. Críton — Seja, está bem; mas diz-me, Sócrates, acaso te preocupas comigo e com os outros amigos? Achas que, se daqui escapares, os sicofantas nos vão arranjar problemas? Receias que por te termos feito desaparecer daqui sejamos forçados ao confisco da propriedade ou a gastar muito dinheiro com tudo isto? Ou talvez a passar por coisas piores?

45 Pois, se o temes, não te preocupes, porque é justo correr esse perigo e, se for preciso, outro ainda maior. Deixa-me persuadir-te e não faças de outro modo.

Sócrates — Mas preocupo-me; com isso e com muitas outras coisas.

Críton — Nada tens a temer. Primeiro, não é assim tanto o dinheiro que temos de gastar para te salvarmos e te levarmos daqui. Depois, não vês como esses sicofantas são baratos? Para eles não é precisa grande quantia.

b Para ti, penso que a minha riqueza é bastante. Se te preocupas comigo, acredita que não é preciso que a dissipe, pois também estão aqui uns estrangeiros prontos a ajudar. Um Símias, de Tebas, traz bastante dinheiro, Cebes e muitos outros estão também prontos a isso. Como te digo, não deixes de te salvar por temeres alguma coisa. Nem temas pelo que disseste no tribunal, que, se te exilasses, não saberias que

c fazer contigo. Pois em muitos sítios, a qualquer parte

[4] No argumento que se vai seguir (46 d-49 e), Sócrates insiste na coerência e no respeito pelas conclusões anteriormente atingidas. Esta posição deve ser contrastada com a inconstância e a ausência de sentido das atitudes da multidão (44 d, 48 c).

que chegues te quererão. Se quiseres ir para a Tessália, estão aqui comigo estrangeiros que muito te farão e tratarão com cuidado, de modo a que aí nada sofras.

5. Além disso, nem me parece justo fazeres o que estás a fazer. Entregas-te, quando é possível salvares-te. Estás a apressar o fim, como apressariam e apressaram os inimigos que te quiseram destruir. E ainda me parece que entregas os filhos, que te é possível criar e educar. Vais-te embora, deixando-os; *d* pela tua parte, o que lhes acontecer, acontece-lhes. Estás a fazer deles órfãos, abandonando-os à sua orfandade. Há que não fazer os filhos ou então passar as dificuldades junto deles, alimentando-os e educando-os. Parece-me que estás a escolher o caminho mais fácil, quando era preciso que escolhesses o caminho de quem afirmou curar da excelência durante toda vida, tomando partido como um homem bom e corajoso.

Sinto-me envergonhado não só por ti como pelos teus *e* e pelos nossos amigos. As gentes hão-de julgar que toda esta questão à tua volta foi conduzida com alguma falta de coragem nossa. O início do processo no tribunal, o modo como foi introduzido, quando era possível evitá-lo; depois, o debate do processo, o modo como se desenrolou, o ridículo da acção e este final hão-de parecer resultado da nossa baixeza e falta de hombridade. Não te salvámos, nem tu a ti próprio, 46 quando era possível fazê-lo, se tivesses algum auxílio nosso.

Vê se evitas este mal e a vergonha para nós e para ti, ao mesmo tempo. Decide; embora o tempo não seja mais de decidir, mas de ter decidido. E só há uma decisão: é preciso arranjar tudo na noite que vem. Se ficarmos à espera de alguma coisa, nada será possível e não haverá nada a fazer. Peço-te de toda a maneira, Sócrates, que me deixes convencer-te a não procederes de outro modo.

b 6. Sócrates — Querido Críton, é muito justo o teu cuidado, se além de justo for correcto. Se não, quanto mais cuidados tiveres, tanto mais graves serão as consequências. Temos que investigar se devemos ou não fazer o que pedes. Nunca fui homem para me deixar persuadir senão pela razão que me parecer a melhor pelo raciocínio. Não posso agora rejeitar as razões que dantes valiam, só por causa do que me aconteceu, pois, tal como antes, parecem-me quase
c as mesmas e honro-as e ponho-as em primeiro lugar. Fica sabendo que, se, na situação presente, não pudermos dizer coisas melhores que estas, não concordarei contigo nem com a multidão. A força deles é assustarem-nos como se fôssemos crianças, mandando atrás de nós cadeias, mortes e confisco de bens.

Como investigaremos mais adequadamente estas coisas? Talvez devêssemos primeiro ocupar-nos do argumento que apresentas acerca das opiniões das gentes e perguntar se estaríamos certos, quando costumávamos
d dizer que algumas opiniões mereciam atenção e outras não?

Tinha eu razão antes, quando afirmava que havia que morrer, ou é agora manifesto que falava por falar, por criancice e por parvoíce? Não é verdade, Críton? Desejo investigar juntamente contigo se agora, que estou aqui, me aparece a mesma ou outra espécie de razão. Deveremos então esquecer-nos da antiga ou deixar-nos persuadir por ela?

Costumávamos então dizer e na altura julgávamos estar a dizer alguma coisa, que, de entre as opiniões dos homens,
e umas deviam ser tidas em conta, outras não. Pelos deuses, Críton, não te parece isto bem dito? Tu também és homem, mas não estás para morrer amanhã e o que está para me acontecer não te afectará a compreensão, nas pre-
47 sentes circunstâncias. Observa, pois e diz se não te parece que não é preciso honrar todas as opiniões dos homens, mas umas sim, outras não? Nem as de todos, mas sim as de uns e não as de outros? Que dizes? Parece-te?

Críton — Parece.

Sócrates — Portanto, honrar as úteis; e as más não?

Críton — Sim.

Sócrates — E são úteis as dos homens inteligentes; e más as dos insensatos?

Críton — Como não?

7. Sócrates — Vamos. Que dizíamos nós destas coisas? b
O homem que se exercita e pratica no ginásio com afinco presta atenção ao elogio, censura ou opinião de todo o homem, ou apenas aos daquele que é médico ou mestre de ginástica?

Críton — Só aos de esse.

Sócrates — É, portanto, preciso recear as censuras e buscar os elogios desse apenas e não os da multidão?

Críton — É evidente.

Sócrates — Nesse caso, deverá praticar e exercitar-se, comer e beber do modo que pareça bom ao mestre, que é entendido e superintende, mais do que a qualquer dos outros.

Críton — É assim.

Sócrates — Seja. Desobedecendo e desprezando a opi- c
nião e os elogios do entendido e respeitando, por outro lado, as razões da gente que nada entende, não virá a sofrer algum dano?

Críton — Como não?

Sócrates — Que dano é esse? Que efeito terá sobre o quê, daquele que desobedece?

Críton — É evidente que sobre o corpo, pois é esse que é destruído.

Sócrates — Dizes bem. Portanto, também sobre outros assuntos — como o que é justo e o que é injusto, o que é belo e o que é vil, o bem e o mal, para não mencionarmos todos — e que ora consideramos, tam-

bém aí devemos seguir e recear a opinião das gentes,
d ou a do único que neles for entendido, se é que alguém o é? É que, se não nos deixarmos conduzir por ele, destruiremos e maltrataremos em nós aquela parte que se torna melhor com o que é justo e com o que é injusto se perde. Ou não é assim?

Críton — A mim parece-me, Sócrates.

8. Sócrates — Vamos, então. Se, ao ceder à opinião dos não entendidos, destruímos aquilo que se torna melhor com o que é salutar e é corrompido pelo que é nocivo, valer-nos-á a pena viver, corrompendo essa
e parte de nós que é o corpo? Ou não?

Críton — Não.

Sócrates — Valerá então a pena viver com o que causa sofrimento e corrompe o corpo?

Críton — De modo nenhum.

Sócrates — E, então, valerá a pena vivermos, corrompendo aquela outra parte[5] que a injustiça maltrata e a justiça favorece? Ou julgaremos que essa parte de nós, qualquer que possa ser, é mais vil que o
48 corpo? Essa parte, à qual a justiça e a injustiça se referem?

Críton — De modo nenhum.

Sócrates — E é de maior valor?

Críton — Muito maior.

Sócrates — Então, caríssimo, não devemos preocupar-nos com o que diz de nós a multidão, mas com o que diz o entendido no que é justo e no que é injusto, em suma, com o que é a própria realidade. Por isso,

[5] A alma *(psychê)*. O dualismo platónico, cuja importância se torna capital nos diálogos do período médio, sobretudo no *Fédon*, *República* e *Fedro*, é já aqui um dado sem o qual é impossível compreender a decisão de Sócrates.

não pensa bem aquele que pensa que devemos curar da opinião da multidão, sobre o que é justo, belo, bom e os seus contrários. Certamente, o que alguém diria é que essa gente é capaz de nos matar. b

Críton — Isso é bem claro, Sócrates, diria isso.

Sócrates — Dizes bem. Mas, ó admirável, este argumento parece-me ser ainda semelhante ao antigo. Ora examina se se mantém válido para nós que viver não é o que mais deve importar, mas viver bem.

Críton — Pois mantém.

Sócrates — E sustentas, ou não, que viver bem, com honra e com justiça são a mesma coisa?

Críton — Sustento.

9. Sócrates — Portanto, pelo que concordámos, devemos investigar se é justo ou injusto tentar fugir daqui, não o consentindo os Atenienses. E, se parecer c justo, tentêmo-lo, se não, deixêmo-lo. As observações que fazes sobre o gasto de dinheiros, a reputação e a educação dos filhos não são senão pretextos, Críton, para as gentes que facilmente nos matariam e trariam de volta à vida, se lhes fosse possível, sem nenhum critério. Visto que a nossa discussão assim o determina, não devemos estudar outra coisa, além do que agora dissemos. Procederemos com justiça, desembolsando dinheiro e mercês para esses que me d farão sair daqui, ou, se sairmos, seremos injustos, procedendo assim?

E parecerá que operamos a própria iniquidade, a discutir se é preciso morrer lutando com serenidade, em vez de considerarmos que é preferível sofrer o que quer que seja, a cometer uma injustiça.

Críton — Parece-me que dizes bem, Sócrates; vê o que faremos.

Sócrates — Investiguemos juntos, bom amigo, e se nalguma coisa te achares contra o que eu digo, contesta

e vê se me convences. Se não, meu caro, desiste sem mais de me repetires o mesmo argumento: de como é preciso sair daqui contra a vontade dos Atenienses. Por mim, bem tentarei persuadir-te, mas não contra tua vontade. Vê, pois, se te satisfaz este princípio em que assentamos a investigação e tenta responder ao que pergunto do modo que creias melhor.

Críton — Tentarei.

10. Sócrates — Dizemos que de modo nenhum se deve cometer voluntariamente a injustiça, ou que umas vezes sim, outras não? Ou, de modo nenhum cometer injustiça será bom e belo, como muitas vezes foi por nós acordado no passado?

Todas essas coisas com que concordámos se foram por água abaixo nestes últimos dias? Achas que aquilo de que conversámos antes com seriedade e já com avançada idade se escapou, como se nós mesmos em nada fôssemos diferentes das crianças?

Ou será que as coisas são tal como as sustentávamos antes, quer o digam as gentes, quer não. Ainda que haja que sofrer penas mais duras ou mais leves, cometer injustiça é de toda a maneira vergonhoso e iníquo para quem a comete. É ou não assim?

Críton — É.

Sócrates — É, então, preciso nunca cometer injustiça?

Críton — Certamente.

Sócrates — Nem pagar o mal com o mal, como diz a multidão, uma vez que há que não ser injusto de nenhuma maneira.

Críton — Parece que não.

Sócrates — Então, não devemos fazer o mal?

Críton — Com certeza que não, Sócrates.

Sócrates — E é justo ou injusto que aquele que sofre retribua o mal, como dizem as gentes?

Críton — É injusto.

Sócrates — Pois, fazendo mal aos homens que são injustos, em nada diferimos deles.

Críton — Dizes a verdade.

Sócrates — É então preciso não pagar o mal com o mal, nem fazer mal a qualquer homem de quem nos venha mal. E vê, Críton, se ao concordares com isto concordas contra a tua opinião. Pois sabes que é e será a opinião de poucos. A uns assim parece, enquanto a outros não: como estes nada têm em comum, é forçoso que se desprezem ao verem as decisões uns dos outros. Portanto, vê se investigas satisfatoriamente com quais concordas e estás de acordo; decidamos aqui, fundados naquele princípio segundo o qual de modo nenhum é correcto praticar o mal ou retribuir o mal, repelindo-o e devolvendo-o, quando se o sofre. Ou pões-te de parte e discordas deste princípio? Pois a mim, tanto antes como agora, ainda me parece valer o mesmo. Mas, se a ti te parecer outra coisa, diz-ma e ensina-me. Se, contudo, te submetes ao que foi dito antes, ouve as consequências.

Críton — Submeto e concordo; continua.

Sócrates — Continuarei, mas prefiro perguntar: concordará alguém que as coisas justas devem ser praticadas, ou devem ser iludidas?

Críton — Praticadas.

Sócrates — Examina as consequências disto: saindo nós daqui sem que a cidade o consinta, fazemos mal a alguém e, precisamente, a quem menos deveríamos fazer? Ou não será assim? Submetemo-nos àqueles princípios que concordámos serem justos, ou não?

11. Críton — Não tenho resposta para o que perguntas, Sócrates, pois não sei.

Sócrates — Então, investiguemos desta maneira. Se, a nós, que estamos para fugir daqui — como convém

chamar-lhe — ou, para sair, as leis e o Estado dissessem:

«Diz-nos, Sócrates, que pensas fazer? Não é verdade
b que, neste assunto que estás a empreender, pela tua parte, pensas destruir-nos, às leis e a toda a cidade? Ou parece-te ainda capaz de subsistir aquela cidade em que as normas emanadas se não sustentam e são transformadas por indivíduos sem autoridade?»

Que responderemos, Críton, a essas e todas as outras perguntas? Pois alguém e em especial um orador teria muito a dizer sobre o facto de se subverterem as leis, que prescrevem que as sentenças promulgadas pelos tribunais são autoridade. Ou responderemos a
c elas que «a cidade nos prejudicou, aplicando mal a justiça!» Responderemos isto, ou outra coisa?

Críton — Isto, por Zeus, Sócrates.

12. Sócrates — «O quê?» — diriam então as leis.— «Certamente, era isso que estava acordado contigo, que te submeterias às normas que a cidade emite?» Se então nos espantássemos com o que tinham dito, talvez continuassem — «Ó Sócrates, não te espantes com o que dizemos; responde de seguida, visto que
d costumas usar da pergunta e resposta. Vamos, acusando-nos a nós e à cidade, quem procuras perder? Não foste tu primeiro gerado por nós e por nós o teu pai tomou uma mulher e produziu-te? Explica-nos, pois. Tens algo a censurar a estas leis sobre os casamentos, não te servimos bem?»

«Não censuro» — diria eu.— «Mas às leis sobre a criação e educação de descendentes, em que tu foste educado? Ou não fomos bem feitas, nós, as leis estabelecidas sobre essas matérias, transmitidas ao teu pai, que te educou pela música e pela ginástica? [6]»

[6] As leis sobre a criação e a educação obrigavam o pai a assegurar o alimento e educação dos filhos. A música — o conhecimento dos poetas — e a ginástica constituíam o currículo básico de um jovem ateniense, desenvolvendo paralelamente o corpo e o espírito.

«Bem feitas» — diria eu.— «Seja. Depois de nascido, e
alimentado e educado, primeiro poderias dizer que não eras nosso descendente ou escravo, tu e os que de ti provêm? E, se é assim, acaso pensas que o que é justo é igual para ti e para nós? Intentas fazer-nos essas coisas e pensas que retribuí-las é justo? Ou então o que é justo para ti é igual ao que é justo para o pai e para o senhor — se te acontece teres um — como se pudesses retribuir, respondendo com dureza às palavras duras
e retribuindo a pancada, quando te batessem e o 51
mais? E, pelo que diz respeito às leis, é como se, ao intentarmos perder-te, por pensarmos que era justo, tu, pela tua parte, retribuísses, se fosses capaz, intentando perder-nos, a nós, às leis e à tua terra. E dirias, ao fazer isso, que obras coisas justas, como se, na verdade, cuidasses da excelência?

«Ora, se tu és assim sábio, como te escapou que a pátria seja mais venerável e mais santa que o pai e a mãe e todos os descendentes e de maior conta junto dos deuses e dos homens sensatos? E que é b
preciso venerar e ceder e acarinhar a pátria, que é severa, mais que o pai, e persuadi-la, ou fazer o que ela queira, e sofrer, se ela prescrever que se sofra alguma coisa; e suportar com paciência que te batam, prendam e levem para a guerra para ser ferido ou morto. Deverás fazer isso e assim é que é justo e não deves ceder, nem retirar, nem abandonar o posto, mas, na guerra, no tribunal e em todo o lado, deves fazer o que te ordene a cidade e a pátria, ou persuadi-la, com argumentos justos. E se é ímpio forçar c
a piedade contra a mãe ou o pai, sê-lo-á ainda pior, contra a pátria.»

Que diremos a isto, Críton; dizem as leis a verdade, ou não?

Críton — Parece-me que sim.

13. Sócrates — «Observa, agora, Sócrates» — diriam talvez as leis. — «Se o que nós dizemos é verdade, não intentas coisas justas, ao procederes como inten-

tas, pois nós te gerámos, criámos, educámos e demos
d parte, a ti e a todos os outros cidadãos, de todas as coisas belas de que somos capazes. Contudo, prevenimos de que é lícito a qualquer ateniense, quando entra na posse dos seus direitos cívicos e nos conhece a nós, as leis e à vida da sua cidade, caso não lhe agrademos, tomar as suas coisas e ir-se embora para onde queira. E nenhuma de nós, as leis, é obstáculo, nem lhe impede a saída, se alguém quiser deixar-nos para as colónias, se não satisfizermos, indo ser estrangeiro para qualquer outro lado, saindo daqui com
e os seus pertences.
«Ao que ficar connosco, vendo o modo como ditamos as normas da justiça e administramos a cidade, sob todos os aspectos, mais dizemos que concorda, de facto, connosco e executa o que lhe mandarmos. E aquele que não se deixar persuadir, dizemos que é triplamente injusto: por não se deixar persuadir por quem lhe deu vida, por quem o criou, e porque, aceitando ser por nós persuadido, não nos persuade,
52 nem se deixa persuadir. E é injusto porque, embora proponhamos, sem impor selvaticamente as coisas que ordenamos, concedemos-lhe que nos persuada ou nos obedeça e ele não faz nenhuma dessas coisas.

14. «Dizemos-te, Sócrates, que serás implicado nestas acusações, se fizeres o que pensas. E tu, não menos, mas mais que os outros Atenienses.»
Se então eu perguntasse — «Porquê?» — talvez me censurassem, dizendo que nisto, eu, mais que os Atenienses, acordei tal acordo com as leis. Pois diriam —
b «Ó Sócrates, grandes são para nós as provas de que nós e a cidade te agradamos. De outro modo, como é que, mais que todos os outros Atenienses, continuas a viver em casa nesta cidade, se não te agradássemos? Pois, nem para uma viagem a algum outro lado saíste da cidade (que não uma vez para ires ao istmo), a não ser em campanha. Ainda não te ausentaste como os outros homens, nem ganhaste desejo de conhecer outras cidades e outras leis, pois, para ti, nós e a

nossa cidade éramos bastantes: assim amaste-nos com veemência e concordas com a nossa forma de go- c
verno e além disso fizeste filhos nesta cidade, como se ela te agradasse.
«Ainda agora, no julgamento, era-te lícito optar pelo exílio, se quisesses, e poderias então fazer com consentimento o que agora tentas contra a vontade da cidade. Gabavas-te de não te revoltares, se tivesses de morrer, e então preferias a morte ao exílio; não desonres agora essas palavras, nem voltes as costas a nós, as leis. Tentando corromper-nos, fazes o que um escravo dos mais vis faria, procurando fugir contra os d
tratados e os acordos, pelos quais aceitaste ser cidadão. Portanto, primeiro responde-nos se dizemos a verdade, afirmando que concordaste ser cidadão por actos e não por palavras.»
Que respondemos a isto, Críton! Concordas ou não?

Críton — É necessário que concordemos, Sócrates.

Sócrates — E diriam: «Violas os acordos e tratados connosco, acordados sem imposição, sem te enganar, nem te forçar a decidir em pouco tempo; ou terias e
saído, durante os setenta anos em que habitaste a cidade, quando te era lícito ires-te embora, se não te agradássemos, ou te não parecessem justos os acordos? Tu, nem a Lacedemónia, nem Creta preferes — que cada uma destas dizes ser bem governada —, nem outra terra das cidades gregas ou das bárbaras, pois 53
ausentaste-te menos da tua terra que os coxos, os cegos e os outros estropiados: assim, ao contrário dos outros Atenienses, a cidade e nós, as leis, agradamos-te, pois, que cidade agradaria sem leis? Agora não te submetes ao que concordámos? Se te persuadirmos, não serás ridicularizado, fugindo da cidade.

15. «Vê então, se transgredindo e cometendo algumas destas faltas, fazes a ti próprio ou aos teus amigos algum bem. Pois, que os teus amigos correrão o risco b
de serem exilados, sendo eles próprios privados da cidade ou perdendo as suas posses, não pode ser

mais claro! Mas, primeiro, tu, indo para qualquer das cidades mais próximas, Tebas ou Mégara — que ambas são bem governadas —, serás inimigo da sua constituição, e os que cuidam dessas cidades olhar-te-ão de cima, julgando-te corruptor das leis. E confirmarás a opinião dos juízes, de modo a que pareça justa a sentença ditada: pois quem quer que corrompa as
c leis, na verdade, parecerá corruptor dos jovens e dos insensatos. Portanto, fugirás das cidades bem governadas e dos homens mais moderados. Ora, fazendo isto, acaso será justo viveres? Ou conviverás com estes e desrespeitarás, conversando... que propósitos, Sócrates?

«Talvez estes aqui, de como a excelência e a justiça, a legalidade e as leis, são o que há de mais valor para
d os homens? E não julgas parecer vergonhosa a sorte de Sócrates? É preciso que o creias. Ou então, partindo destes lugares, irás para a Tessália, para junto dos hóspedes de Críton, pois lá grassa a maior indisciplina e licenciosidade. E talvez seja mais agradável ouvir-te, quando alegremente fugires da prisão, levando algum disfarce, um vestido de peles ou qualquer outra veste com que costumam trajar os fugitivos, escondendo a tua figura. Pensas que ninguém dirá que a um homem velho pouco tempo lhe resta, como é natural; por que
e ousa assim desejar viver mal, violando as mais altas leis? Talvez não incomodes ninguém, mas, se incomodares, ouvir-se-ão muitas coisas indignas de ti. Passarás a vida submetendo-te a todos os homens, como um escravo, e a fazer o quê?

«E que farás, senão andar em festas na Tessália, como quem viajou para aí se banquetear? Aquelas
54 discussões sobre a justiça e as outras virtudes onde estarão?

«Mas queres viver por causa dos filhos, a fim de os criares e educares. O quê? Hás-de criá-los e educá-los bem na Tessália, fazendo-os estrangeiros, para que tirem bom proveito disso. Ou talvez não.

«Contigo vivo, são cuidados e serão melhor alimentados, se não viveres com eles, pois os teus amigos

saberão cuidá-los. Se viajares para a Tessália, serão bem tratados, mas se viajares para o Hades, não serão? Não podes crer em tal coisa, se há ao menos b
algum préstimo naqueles que se afirmam teus amigos.

16. «Sócrates, deixa-te persuadir por nós, que te criámos, e não faças mais caso da vida e dos filhos, nem do que quer que seja, além da justiça, a fim de que, indo para o Hades, tenhas todos estes argumentos em tua defesa perante os que lá governam. Pois, ao fazeres o que te propõem, nem aqui te parecerá melhor, nem mais justo, nem mais piedoso, nem para nenhum dos teus, nem, lá chegando, será melhor. Pelo contrário, se deixares esta vida agora, ir-te-ás embora, tendo sido injustiçado, não por nós, as leis, c
mas pelos homens. E, se fugires, retribuindo assim o mal com o mal, e fazendo-o por tua vez, violando acordos e tratados que fizeste connosco, fazendo mal a esses a quem menos devias fazer, a ti próprio e aos amigos, à pátria e a nós, nós te tornaremos a vida dura, e além, as nossas irmãs, no Hades, não te receberão bem, vendo que, por ti, intentaste destruir-nos. Mas não te deixes persuadir, fazendo o que Críton diz, mais que o que nós dizemos.» d

Estas coisas, ó amigo e companheiro, sabes bem que julgo ouvir, como os Coribantes crêem ouvir as flautas e dentro de mim o ruído das conversas zune e faz com que não possa ouvir outra coisa. Mas, sabes o que me parece agora; se disseres alguma coisa além disto, falarás em vão. Se, contudo, achas que há alguma coisa a fazer, fala.

Críton — Mas, Sócrates, não posso falar.

Sócrates — Deixa, então, Críton. Deixemos ficar assim, pois por esta via é o deus que guia.

POSFÁCIO

SÓCRATES E A FILOSOFIA DOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS

A Questão Socrática

Ao longo desta obra, os termos 'Sócrates' e 'socrático' foram usados com dois sentidos perfeitamente distintos, embora em parte coincidentes. Com eles se referiu a figura histórica que viveu em Atenas, de 469 a 399 a. C., e a personagem central dos diálogos de Platão, habitualmente tomada como o porta-voz do filósofo. Tal duplicidade poderá não criar grandes dificuldades ao comum leitor dos diálogos. Encobre, contudo, uma complexa série de problemas interligados, usualmente designada como a Questão Socrática. Para a compreendermos, teremos de alargar as perspectivas que até aqui adoptámos para caracterizar Sócrates.

Comecemos por uma breve abordagem do *Sócrates histórico*. Além de em Platão, encontrámo-lo retratado em mais dois autores: o comediógrafo Aristófanes e o militar e polígrafo Xenofonte. Todavia, logo aqui se torna patente a dificuldade de obter uma comprensão adequada do homem, uma vez que as imagens de um e de outro autor em pouco ou nada se assemelham.

Para Aristófanes (como para os outros escritores de comédias que o ridicularizaram e de quem não nos chegaram as peças), Sócrates não passa de um maltrapilho, um inútil, sempre pronto a confundir e corromper os jovens com a sua imoralidade e os truques típicos de um sofista barato. Pelo contrário, para Xenofonte é o mais digno dos homens, famoso pela sabedoria que manifesta nos múltiplos debates que o faz protagonizar.

Aparentemente a oposição é incontornável. Todavia, algum conhecimento da história e da cultura da Atenas do final do séc. V permitirá a compreensão da complementaridade destas duas descrições. Enquanto uma é a do satirizador, politicamente alinhado com as correntes mais conservadoras da cidade, a outra exprime a admiração devota do discípulo e seguidor fiel. A verdade de uma não implica necessariamente a falsidade da outra: são ambas visões parciais de uma personalidade controversa.

Mas tal constatação não será bastante para anular o problema posto pela complexa figura do Sócrates histórico, se quisermos enquadrar neste díptico a descrição que Platão nos faz do seu mestre.

À primeira vista nenhum acordo é possível. Pois já não se trata tanto de compatibilizar duas leituras antagónicas do mesmo indivíduo — explicáveis por uma infinidade de razões —, quanto de as acomodar à genial estatura do inspirador do género de reflexão a que, seguindo o seu mais ilustre discípulo, ainda hoje chamamos Filosofia. Uma vez mais, porém, talvez a dificuldade possa ser contornada por uma consideração atenta das fontes.

As nuvens, a comédia de Aristófanes em que Sócrates é retratado, foi primeiro apresentada em 423 (sem o êxito esperado pelo seu criador) e depois revista para nova representação por volta de 418, ou seja, quase um quarto de século antes da morte do visado.

Bem diferente é a localização no tempo das descrições dos outros dois autores. Quanto às quatro obras em que Xenofonte faz participar Sócrates — as *Memoráveis*, o *Oikonomikos*, o *Banquete* e a *Apologia de Sócrates* (um longo relato de uma série de conversas, dois diálogos e um breve discurso) — todas terão sido compostas entre a década que se seguiu ao exílio do general Ateniense (ca. 390) e os meados do séc. IV (ca. 355; pouco tempo antes da sua morte).

Já, no que toca a Platão, esta amplitude temporal terá de ser ainda mais alargada, pois todo o *Corpus* pode ter sido redigido e publicado ao longo de mais de cinquenta anos (digamos, entre 399 e 347: datas das mortes de Sócrates e de Platão). Outro aspecto saliente a considerar neste caso será ainda o da desproporção entre as dimensões das duas obras,

visto, em conjunto, as quatro peças de Xenofonte não excederem em extensão os seis primeiros livros da *República*.

De modo que, perante tantas e tão profundas diferenças entre as três obras, susceptíveis de explicar a não coincidência das leituras que veiculam, é caso para perguntar se não será possível ensaiar uma abordagem convergente das três imagens nelas propostas.

A Aristófanes, que denota um interesse mais que meramente pontual pela figura de Sócrates (pense-se nas referências n'*As aves* e n'*As rãs*) e evidencia nítida parcialidade, corresponde uma análoga parcialidade, porém, de sinal contrário, duradoura prova da devoção de Xenofonte e de Platão pelo seu mestre. Alargando, porém, o nosso campo de observação é fácil perceber que todos eles exibem os primeiros contornos definidores da *lenda socrática*, expressa em abundante literatura, da qual nos chegaram apenas quase os ecos [1]. Nos três casos afinal, não será tão perceptível a intenção de descrever com fidelidade e rigor histórico a figura retratada, quanto a de aproveitar a sua plectórica riqueza para estimular os primeiros passos da prosa de ficção, circunstância amplamente documentada pela força da polémica literária e ideológica que a figura do Sócrates despoletou.

Os três Sócrates que a história da literatura nos legou deverão corresponder ponto por ponto aos bem diversos interesses e estaturas intelectuais dos seus criadores. Portanto, o

---

[1] Com a expressão *sôkratikoi logoi*, Aristóteles refere-se a um género literário, em voga no séc. IV, que entre outros cita no início da *Arte poética* como exemplificação do que entende por «imitação», ou «representação» (*mimêsis*). É difícil saber ao certo que obras poderemos incluir sob tal designação.

Referência deverá ser feita aos diálogos suspeitos e apócrifos, incluídos nas Tetralogias de Platão (*Alcibíades* I, II, *Hiparco, Amantes Teages, Clitofon, Minos*), além dos já na Antiguidade reconhecidos como falsos (*Sobre a virtude, Sobre a justiça, Demódoco, Sísifo, Erixias, Axíoco, Álcion*).

Estranhas a esta designação não devem ser também as numerosas obras perdidas, atribuídas aos «socráticos menores»: Euclides de Mégara, Antístenes (Cínico), Aristipo de Cirene, Ésquines de Esfeto e Fédon de Élis. Por último chegou até nós uma *Acusação de Sócrates*, da autoria de Polícrates, que muito deve ter contribuído para estimular a polémica sobre a figura de Sócrates.

problema da *historicidade* das várias imagens de Sócrates não poderá ser solucionado pela simples opção por qualquer delas, em detrimento das outras. Já que, embora alimentando-se de factos, todas manifestamente se afirmam como obras de ficção.

Mas é claro que a importância da obra de Platão não nos consentirá que inteiramente a julguemos segundo este único critério. Reservaremos esse aspecto da questão para tratamento mais aprofundado.

O Sócrates histórico na Cultura Ocidental

Todavia, nada do que se disse acima implica que não possamos falar de um Sócrates histórico e muito menos que tenhamos de desistir de compreender a persistência e alcance dos múltiplos traços que deixa impressos na Cultura Ocidental. Tal decisão desfaz, contudo, o equilíbrio entre as três imagens de Sócrates, pois é indiscutível que os mais relevantes se prendem com a caracterização ideológica da «figura do filósofo».

Fosse qual fosse o seu aspecto exterior e por chocante que a sua prática aparecesse aos olhos do vulgo, não cabe dúvida de que a larga notoriedade adquirida por Sócrates na Atenas do último quartel do séc. V se deve à sua habilidade na prática da dialéctica. Não poderemos, contudo, conhecer com exactidão a natureza exacta dessa prática, nem os conteúdos dos ensinamentos por ela veiculados, se os houve. Nem sequer nos é lícito distingui-la com nitidez da dos muitos sofistas — prestigiados ou perseguidos pelo volúvel poder da imperialista Atenas — que vendiam o seu saber a quem melhor podia pagar-lho.

Não erraremos, porém, se fixarmos um conjunto mínimo de tópicos sobejamente atestados em Platão e em Xenofonte:

1. nas discussões que conduzia, Sócrates pretextava ignorância para mais eficazmente aplicar a metodologia elênctica, pela qual invariavelmente conseguia reduzir o seu opositor à aporia;
2. a temática destas discussões girava em torno da *aretê*;

3. desta prática, mantida ao longo de alguns anos, não ficou nenhum registo escrito pelo punho do próprio Sócrates.

Para além destes três pontos, ainda é possível arriscar mais alguns. Por exemplo, os chamados paradoxos socráticos — «sofrer a injustiça é melhor que cometê-la», «ninguém pratica voluntariamente o mal», e «a virtude é saber», — poderiam de facto ter sido teses por ele frequentemente sustentadas. Tendo, contudo, em conta:

1. a já citada ausência de um obra autógrafa de Sócrates;
2. a manifesta dificuldade de saber se ele *defende como suas* as teses que opõe às dos seus interlocutores durante o *elenchos* — não é, com toda a segurança, possível considerar estes paradoxos como doutrinas do Sócrates histórico. Sabemos, porém, que deles resulta a imputação de intelectualismo extremo, que tão frequente se tornou, em seguidores, como em detractores.

Quanto às causas próximas e remotas do seu processo, julgamento e condenação nada sabemos ao certo, embora os acontecimentos descritos na *Apologia*, de Platão, nada indiciem de estranho ao clima da conturbada Atenas do final do séc. V. É crível que o exercício público da dialéctica — para um leigo, impossível de distinguir do de um sofista! — tivesse só por si justificado o processo. A subsequente recusa de retratação do acusado, reforçada pelas constantes provocações dirigidas aos juízes durante o discurso de defesa, só agravaram um evitável conflito (apreciem-se os comentários de Críton, no diálogo do que é eponimo); redundando facilmente numa condenação à pena capital.

Eis o pouco que sabemos. Bastará, porém, passar os olhos apenas pelos *títulos* da abundantíssima produção literária que Sócrates continua a inspirar, para perceber que é possível dizer muito mais sobre ele. Todavia, *sobre o Sócrates histórico* —, para além da menção dos seus outros discípulos acima mencionados (justamente designados como *socráticos menores*: além de Xenofonte, Ésquines e Fédon, os megáricos,

cínicos e cirenaicos) — não só os textos não nos consentem avançar mais, como também pouco se ganhará com isso [2].

O Sócrates de Platão

Se, porém, nos esquecermos da figura histórica e nos debruçarmos sobre a *dramatis persona* dos diálogos platónicos, ou, por outras palavras, se nos concentrarmos nos aspectos filosóficos do ensino de «Sócrates», poderemos avançar mais outro passo na esquemática abordagem da Questão Socrática que nos propusemos realizar.

Sócrates participa em vinte e dois dos vinte e três diálogos platónicos cuja autoria não sofre contestação (aos quais

[2] A tão espalhada ideia, colhida em Cícero, de Sócrates ter trazido «a Filosofia dos céus à terra» não é correcta. Se pensarmos no *Sócrates histórico* e nos debates sobre a virtude, então essa deslocação da reflexão foi-se realizando no último quartel do séc. V, sobretudo pela acção dos sofistas, de quem a prática de Sócrates deve ser aproximada, mas também pelo desabrochar da temática ético-política nos últimos pré-socráticos. Se, por outro lado, pensarmos na deslocação da reflexão, operada nos diálogos platónicos e nas críticas aos «naturalistas», (na passagem «autobiográfica» do *Fédon*: 96 a sqq.), então o responsável por ela será o próprio Platão. A citada evolução de Sócrates no sentido da defesa do teleologismo não é nítida fora dos diálogos platónicos (apesar de haver sinais de um possível interesse pelo naturalismo no passado: vide Aristófanes).

Quanto a outros aspectos identificadores de Sócrates, como o de não receber paga pelo seu ensino (pelo facto de, na realidade, não ensinar, no sentido corrente do termo), só ganha sentido na polémica *que Platão move* aos sofistas.

Um último ponto deverá contrastar a visão do *elenchos*, em Xenofonte e em Platão. Onde reside a alegada insuficiência filosófica dos tópicos avulsos, incluídos na série de conversas reportadas nas *Memoráveis*? A nosso ver, em comparação com Platão, na falta de *unidade, sistematicidade* e *articulação* dos três elementos constitutivos da metodologia elênctica. O *elenchos* está presente em Xenofonte. Todavia, nunca propriamente como *um método de investigação, sistematicamente aplicado* por Sócrates para descobrir a verdade acerca d(«o que são») as coisas. Estas duas exigências não são satisfeitas porque a pergunta «O que é?», associada à denegação do saber de Sócrates, não desempenha a sua função despoletadora da reflexão, sem que, por outro lado, a *epagôgê* e a refutação provoquem a inevitável aporia com que cada *elenchos* e cada diálogo concluem.

se acrescentam mais dois discursos: a *Apologia* e o *Menéxeno*), embora a sua posição fulcral seja afectada, pela entrada em cena do Estrangeiro de Eleia (no *Sofista* e no *Político*) de Timeu, no *Timeu*, e, em menor grau, pela de Parménides (no *Parménides*). Significa o facto que deveremos atribuir-lhe a responsabilidade por tudo aquilo que da sua boca sai? Qual é afinal o papel de Platão: o de um mero relator dos confrontos em que Sócrates participou; ou o de um autêntico escritor, que se serve do nome de uma personalidade famosa para divulgar ideias próprias?

Basta termos em conta a discrepância entre as datas *dramática* e *de composição* dos diálogos para sermos forçados a optar pela segunda alternativa. Muitos diálogos retratam debates a que Platão não podia ter assistido (pelo facto de não ter ainda nascido, ou de ser uma criança: é o caso do *Protágoras*, do *Laques*, do *Cármides*, por exemplo, para não falar do *Parménides*), além de só na *Apologia* ser mencionada a sua presença durante uma intervenção de Sócrates.

Mas a opção por esta alternativa não resolve o problema, pois, na *Carta* II 314 c, se de facto é da sua autoria, é o próprio filósofo que nega que haja, ou venha a haver, uma «obra de Platão», atribuindo ao «Sócrates jovem e belo» a responsabilidade pelas «coisas que agora diz».

Múltiplas justificações se poderão achar para esta tomada de posição, a menos contestável das quais incidirá na circunstância de as investigações e argumentos contidos nos diálogos não se poderem confundir com um *tratado* (*syngramma*), onde a filosofia platónica estivesse formalmente exposta (reserva que fará todo o sentido, levando em conta as tentativas que ainda em vida do Mestre Ateniense outros faziam, de sistematizar as suas doutrinas numa obra escrita vide *Carta* VII 341-345). Por outro lado, o recurso à figura de Sócrates pode ser interpretado como significando tanto a continuação do aproveitamento literário da figura de Sócrates, quanto o reconhecimento devido por um autêntico discípulo.

Neste caso, porém, seria do maior interesse apurar a extensão da efectiva influência de Sócrates em Platão, nomeadamente as doutrinas ou teses que o filósofo teria recolhido do seu mestre, e que nos diálogos nos aparecem como criação sua. Mas aqui a questão conhece uma inesperada inflexão.

Quer partindo de uma interpretação genético-evolutiva do pensamento de Platão nos diálogos (maioritariamente defendida pelos comentadores, ao longo destes últimos cem anos de exegese do platonismo), quer preferindo uma abordagem unitária, é consensual dividir os diálogos em três períodos, ou em três grupos tipológicos. O primeiro período, *socrático*, é constituído pelos diálogos *elêncticos*, ou *sobre a virtude* (*Êutifron, Apologia, Críton, Laques, Protágoras, Ménon, Eutidemo, Lísis, Górgias, Hípias menor, Íon, Menéxeno, Cármides*). O segundo, *da maturidade*, integra as obras em que são expostos o método hipotético e a teoria das Formas (*Fédon, Fedro, Banquete, República, Crátilo?*). Finalmente o terceiro período, *da velhice*, agrupa os diálogos *críticos (Parménides-Teeteto-Sofista-Político, Filebo, As leis, Timeu-Crítias?*) [3]. Não se conhecem exactamente os limites de cada período, e, com a excepção da tetralogia assinalada por traços, ignora-se a ordem pela qual terão sido *compostos* os diálogos, dentro de cada período (na realidade nem sequer sabemos se as obras de cada período terão todas sido escritas continuamente, ou de seguida, sem a interpolação de outras, nem mesmo se — e, nesse caso, quais? — terão sido sujeitas a emendas e arranjos, posteriores à sua *publicação*: entenda-se por tal — leitura pública) [4].

Significa isto que, a despeito de figurar como personagem central na grande maioria dos diálogos, o hipotético ensino de Sócrates a Platão se acantonaria nos primeiros diálogos, de acordo com o que é defendido por um sector ainda há pouco dominante da crítica, considerando-se a teoria das Formas, bem como a sua possível revisão crítica na obra do período tardio, uma criação genuinamente platónica.

A solução é engenhosa. Todavia, quer:

1. a interdependência dos pontos capitais da versão canónica da teoria das Formas (2.º período), em relação ao saldo aporético dos *elenchoi* (1.º período);

[3] A ordem seguida no interior de cada grupo é, sempre que possível, a da numeração da edição de Stephanus. Os pontos de interrogação assinalam os casos ainda hoje duvidosos quer na ordem, quer no grupo.

[4] Por detrás desta síntese esquemática acha-se a famosa e intransponível questão da *cronologia dos diálogos*, que desta maneira tentámos evitar.

2. A posição fulcral que a teoria da anamnese ocupa em toda esta estrutura;

— proibem qualquer tentativa de reduzir o platonismo dos diálogos, ditos «socráticos», à prática dialéctica do Sócrates histórico.

Ou seja, a tendência actual da crítica, para além de sempre evitar cair em discussões sobre cronologia, é a de a todo o custo preservar a *escrituralidade filosófica* de Platão dos assaltos e confusões com a *oralidade dialéctica* do Sócrates histórico.

Quanto ao Sócrates de Xenofonte, é-nos muito útil para estabelecermos convergências e abordarmos *de fora* alguns relevantes argumentos desenvolvidos nos diálogos platónicos. E só não é mais importante por não ter sido posta de parte a possibilidade de influência, ou até de plágio da obra de Platão, bem como pelo facto de, como vimos, *pouco, ou nada, de filosófico haver na sua visão de Sócrates.* Ou seja, *se não conhecêssemos as obras de Platão e de Aristóteles, decerto não acharíamos no Sócrates de Xenofonte força para fundar e sustentar até à actualidade uma tradição reflexiva viva, como a da Filosofia.*

Epílogo: a perenidade da figura de Sócrates

Um último ponto nos resta acentuar para considerarmos encerrada esta brevíssima e esquemática referência à Questão Socrática e a alguns dos aspectos determinados da interpretação de Platão, de acordo com as mais actuais intervenções da Crítica.

Dependentes ou independentes da leitura dos diálogos, quais serão as mais duradouras e marcantes contribuições de Sócrates para a Filosofia Ocidental? A nossos olhos, três:

1. a denegação do valor do saber humano;
2. a constituição da busca do saber como uma empresa dialéctica, *essencialmente anti-dogmática e crítica;*
3. a compreensão e avaliação do único «filósofo» (talvez por isso tenhamos tentado negar-lhe esse epíteto) que nunca escreveu.

Tentámos justificá-las e enquadrá-las dentro da economia do pensamento platónico. Mas é evidente que a *lenda socrática* ultrapasa aqui os limites bem definidos do universo do escrito. Há um Sócrates vivo em cada praticante de Filosofia, sempre que fala e reflecte. E a constrição do *daimonion* continua tutelarmente a perseguir, ao longo dos séculos, todos os que falam de mais e sabem de menos.

Esse «Sócrates» não precisa de escrever, porque o génio socrático provém de um mundo habitado por homens, palavras e coisas, em que ainda não há lugar para letras. É nas apertadas malhas do confronto dialéctico que os seus raciocínios continuam a mover-se. Tal como o seu inspirador, contudo, nada pode ter a ensinar aos interlocutores que estes não saibam já. Progride esboçando largas concordâncias e apelando à coerência que intimamente aproxima todos quantos buscam a verdade. Terá por isso, não obstante o fascínio que exerce, um magro destino a cumprir numa cultura, como a nossa, em que o saber depende da informação preservada pela escrita e dogmaticamente imposta pela escolaridade.

Brevemente comentados os dois últimos pontos acima mencionados, concentremo-nos então no primeiro, de longe o mais importante. *Toda a interpretação de Sócrates aqui apresentada depende da seriedade com que encaramos a sua denegação do valor do saber humano.*

Se a examinarmos por uma perspectiva dominantemente lógica, achamo-nos perante um Sócrates céptico. «Só sei que nada sei», porque a nenhum homem é concedido saber. Um fundo irracionalista, de que podemos notar vagos traços já na *Metafísica,* de Aristóteles, poderia levar-nos a conceder a Deus essa suprema e única prerrogativa epistémica. E, nesse caso, a fé, ou a sua redução racionalista, a razão prática, poderiam circunscrever todas as humanas aspirações de atingir a trancendência. No sentido inverso, o titanismo agnóstico — numa linha cínica, epicurista, ou propriamente céptica (Sexto Empírico), tal como algum existencialismo — pode conduzir-nos a uma altiva resignação com as limitações da condição humana. Trata-se de duas possibilidades de que ainda se notam sinais na cultura actual.

Por outro lado, por uma perspectiva ética, a denegação do valor do saber humano complementa quer as mais «elevadas» interpretações lógicas acima expostas, quer as mais pedestres e desinteressantes reduções do socratismo a uma filosofia da finitude.

«Não sabemos, porque somos pequenos». E o supremo escândalo é dado por qualquer pretensão de autenticamente *saber*: parta ela do saber objectivamente constituído, da Ciência (arvorada em categoria universal), ou, mais modestamente, do companheiro do lugar ao lado. No limite, a denegação do saber dissimula apenas a estratégia irónica a que o verdadeiro «amigo do saber» recorre, para abater as pretenções epistémicas dos «que julgam e aparentam saber».

Finalmente, por uma perspectiva autenticamente filosófica, a denegação do valor do saber humano justifica-se pela defesa implícita da teoria das Formas. «Não sabem» os interlocutores de Sócrates nos diálogos aporéticos, porque não conhecem, nem compreendem, a hipótese e a teoria das Formas (tal como são expostas no *Fédon*, na *República*, no *Fedro* e no *Banquete*), implicadas em qualquer tentativa de responder à pergunta «O que é (a virtude)?». «Não sabem» os homens, Sócrates incluído, porque todo o saber humano é meramente hipotético, contestável e sempre sujeito a reexame, até à sua perfeita integração num sistema coerente. Talvez não seja dado ao homem atingir tal estádio em vida, embora o argumento não possa ser invocado para o dispensar de *tentar.*

Esta será, talvez ainda hoje, a mais acabada e coerente imagem da Filosofia, perante si própria, como sabedoria, e perante os saberes constituídos: as ciências. E é também a que mais brilhantemente garante a sobrevivência de Sócrates, de Platão e de toda a reflexão grega. Mas o saldo epistémico da contenda pode não parecer tão líquido, perante os ataques que os mais agressivos adeptos do informacionismo poderão sobre ele desferir.

É que entre a Atenas socrático-platónica e a civilização actual se produziu uma inversão que torna dificilmente compreensível o esforço epistémico realizado pela filosofia dos diálogos. Numa cultura dominada pela oralidade, na qual a

literacia [5] ensaia os primeiros passos, o *saber* não é simplesmente redutível à *informação*. A quantidade de coisas que um homem conhece, diferente da de qualquer outro, não pode confundir-se com o património comum, *a própria identidade cultural que confere unidade ao grupo.*

O saber de cada homem, necessário para a sua vida de todas os dias, é desprezável pelo facto de estar sujeito a variações e livre das exigências que conferem sentido ao *saber* imutável e transcendente, segundo o qual cada ente e cada coisa «são o que são». Todo o esforço da Filosofia aponta para a necessidade desse reconhecimento d'«o que é», a partir do qual a compreensão do mundo e da vida deve ser ordenada. É essa procura que os diálogos platónicos documentam, de um conjunto de perspectivas diferentes.

Na Cultura Ocidental, dominada há séculos pela literacia, o saber foi definitivamente capturado pela literatura. Encontramo-lo objectivamente constituído, patente nos livros que se «lêem», condensado nos dicionários e enciclopédias que há para serem «consultados», didacticamente explanado nos compêndios que os estudantes são obrigados a «estudar» (os verbos entre aspas exprimem um crescente grau de dependência e submissão do leitor, em relação à obra).

Nada disto Platão poderia compreender, muito menos tolerar, e Sócrates sequer conceber. Logo entre Platão e Aristóteles, a Filosofia passa de «saber hipotético, em permanente investigação» a «saber universalmente verdadeiro, demonstrado a partir de princípios necessários e indemonstráveis». E desde então a escrita tem continuado a carregar consigo a carga de informação e dogmatismo que a dialéctica ainda uns poucos de anos antes tentara erradicar das «almas» dos homens. Mas só o fizera por ser esse o único local onde o *saber* poderia estar contido.

Hoje o saber pode estar conservado em muitas outras sedes: nas bibliotecas, nos museus, nas memórias informatizadas. Mas está ali apenas para poder ser aproveitado pelos homens. E os homens distinguem-se dos livros e dos computadores porque, mais do que meios e mensagens, programas e dados, *hardware* e *software*, são os *criadores* e *utilizadores* de todos eles. Pois, como a memória é inerte, enquanto não for utilizada, tal como a informação é inútil, se não-aplicada, só o homem pode, pela reflexão e pela crítica, actualizar *em si mesmo* toda a memória e informação que os textos encerram.

Este imperativo obriga-o a assegurar a realização de duas funções complementares: a primeira é a de guardião e conservador da tradição humanística (aquela que mais nitidamente descola da prática oral de Sócrates e da mensagem escrita de Platão); a segunda a de renovador das perspectivas e horizontes dessa mesma tradição.

Haverá, portanto, lugar para a Filosofia, numa sociedade dominada pela informação. Decerto que não exactamente aquele que ocupava na Grécia. Todavia, enquanto tudo o que soubermos, por exemplo, de Sócrates, se distinguir do *impulso para agir* que o seu exemplo em cada um de nós promove, haverá um *saber*. E com o *saber* vem a Filosofia: *amor do saber* — não só por

«não haver em todas as coisas humanas nada mais forte que a sabedoria e o saber»

Platão, *Protágoras 352 d,*

mas também, porque nunca se sabe, nunca se pode alcançar...

... o saber de todas as coisas que são, que serão e que antes foram.»

Ilíada I 70.

---

[5] Poderemos definir 'literacia' como o acordo entre os sectores dominantes de uma sociedade, estabecido de forma tácita primeiro, depois progessivamente imposto, segundo o qual a formação básica dos cidadãos se inicia pela aprendizagem das letras. Numa situação destas é já evidente que a maior parte da produção cultural significativa é captável pela escrita, alimentando o exercício de uma «literatura».

fNDICE

Introdução 9

Êutifron 23

Apologia de Sócrates 57

Críton 101

Posfácio 129

Clássicos de Filosofia
que tem coordenação de Manuel M.ª Carrilho
é uma série automática da colecção
Estudos Gerais / Série Universitária

Thomas Hobbes
A NATUREZA HUMANA
Tradução, introdução e notas de João Aloísio Lopes

Immanuel Kant
DISSERTAÇÃO DE 1770
seguida de CARTA A MARCUS HERZ
Tradução, apresentação e notas
de Leonel Ribeiro dos Santos e António Marques, respectivamente

Aristóteles
POÉTICA
Tradução, prefácio, introdução, comentário
e apêndices de Eudoro de Sousa
(3.ª edição, 1992)

Leibniz
PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA OU MONADOLOGIA
Tradução, introdução e notas de Luís Martins

Baruch de Espinosa
TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO
Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio

G. W. F. Hegel
PREFÁCIOS
Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira

Immanuel Kant
CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO
Introdução de António Marques
Tradução e notas de António Marques e Valério Rohden

Gottlob Frege
OS FUNDAMENTOS DA ARITMÉTICA
Tradução, introdução e notas de António Zilhão

Platão
ÊUTIFRON, APOLOGIA DE SÓCRATES, CRÍTON
Tradução, introdução e notas de José Trindade dos Santos
(4.ª edição, 1993)