

ALVARO JOSÉ DOS PENEDOS

O PENSAMENTO POLÍTICO  
DE PLATÃO

Volume I

DA APOLOGIA DE SÓCRATES AO MÊNON

PUBLICAÇÕES DA FACULDADE DE LETRAS DO PORTO





# O PENSAMENTO POLÍTICO DE PLATÃO

*Dissertação para doutoramento  
em FILOSOFIA e HISTÓRIA DA FILOSOFIA  
apresentada na Faculdade de Letras do Porto*



ALVARO JOSE DOS PENEDOS

O PENSAMENTO POLÍTICO  
DE PLATÃO

Volume I

*DA APOLOGIA DE SÓCRATES AO MÊNON*

PUBLICAÇÕES DA FACULDADE DE LETRAS DO PORTO



Sem dúvida que a estupefacção  
é uma atitude absolutamente pró-  
pria dum filósofo; nem outra foi  
a origem da filosofia.

Platão, *Teeteto*, 155 d



## PREFÁCIO

*Mais um estudo sobre Platão, embora limitado ao seu pensamento político, pode causar estranheza, devido à imensa bibliografia consagrada a este filósofo que, ano após ano, tem vindo a ser enriquecida. Se empreendemos tal trabalho, foi na convicção de que o conhecimento da época grega, entre 450 a.C. e 350 a.C. é hoje mais amplo e completo, conduzindo, por conseguinte, a um melhor esclarecimento da vida e da obra de Platão. Assim, poder-se-á compreender a actuação do filósofo e o significado da sua obra no campo político a uma luz mais favorável, devido à presença de material valioso que tem sido carregado por grande número de estudiosos.*

*O nosso trabalho, de que é apresentado o volume primeiro, tem a ambição de ser, em parte, uma síntese de resultados já obtidos. Em parte, pois pretendemos, com o auxílio desses mesmos resultados, apresentar uma interpretação do pensamento político de Platão que, não sendo inteiramente original, alguma coisa, contudo, se propõe apresentar de novo.*

*Também nos anima o desejo de contribuírmos, ainda que modestamente, para enriquecer a escassa bibliografia portuguesa sobre a matéria.*

*O presente volume é dividido em duas partes: na primeira, estuda-se a actividade do filósofo durante a juventude; na segunda, vamos encontrar Platão no período da maturidade, mas*

*o nosso estudo termina no diálogo Ménon, ou seja, antes da publicação da República.*

*Assim, procurou-se detectar a génese do pensamento político de Platão, guardando-se para um segundo volume a análise da parte final do período da maturidade.*

*Seguiremos o seguinte critério expositivo: o texto apresenta a interpretação básica relativa às várias questões tratadas; as notas, além das indicações bibliográficas, facultarão referências a várias teses respeitantes aos pontos mais controvertidos.*

*Quanto à bibliografia que acompanha este volume, um apontamento prévio se impõe. Dividida em duas partes, uma respeitante a aspectos gerais da vida grega, a outra dedicada a Platão, de forma alguma pretende ser exaustiva. Sendo fácil, nos nossos dias, apresentar uma longa lista de obras consagradas ao filósofo, optou-se pela bibliografia selecta dos livros e artigos que consideramos relevantes para o nosso estudo.*

*Ao Instituto da Alta Cultura, que nos concedeu uma bolsa de estudo no ano lectivo de 1971-72 para frequentarmos a Universidade de Cambridge; ao Prof. W. K. C. Guthrie, da Universidade de Cambridge, pela hospitalidade e orientação que nos forneceu; ao Prof. Doutor António Cruz, Director da Faculdade de Letras do Porto, pelo auxílio dado para a publicação deste livro; ao Prof. Doutor Eduardo Abranches de Soveral, pela orientação, incentivo e preciosas indicações que nos forneceu; aos colegas Ana Paula Sottomayor, Levi Malho e Pedro Figueiredo, pela colaboração prestada na revisão do texto; à minha Mulher, que nos acompanhou sempre ao longo da elaboração deste estudo; a todos desejamos expressar o nosso sincero agradecimento. Para aqueles que nos auxiliaram com a sua palavra amiga a nossa gratidão também.*

## INTRODUÇÃO

Quando é apresentado um trabalho com a pretensão de ser criticamente fundamentado, é lógico que o autor tenha ou deva ter uma concepção sobre o campo que está a investigar. A História da Filosofia, como outros domínios do saber, é passível de ser entendida de maneiras diferentes, o que impõe um esclarecimento prévio para se entender quais as linhas de força que nortearam a obra a que metemos ombros — o Pensamento de Platão.

Vai já longe o tempo em que esta se considerava como constituída por um conjunto de biografias e exposições das doutrinas dos filósofos <sup>(1)</sup>, sendo nos nossos dias um lugar-comum o afirmar-se que o Homem inserido num contexto histórico, qualquer que ele seja, sofre influências de tal contexto e que, em parte, a sua actuação é por ele explicada; assim, a História da Filosofia não pode ignorar o momento em que este ou aquele filósofo viveu ou, em que esta ou aquela corrente filosófica veio à luz.

---

(1) De facto, a História da Filosofia não pode contentar-se com uma tarefa essencialmente *histórica*; precisa, também, da interpretação das doutrinas, interpretação essa necessariamente filosófica. Daí estarmos de acordo com L. Robin quando este afirma que o historiador do pensamento «tanto é filósofo como historiador» (*La Pensée Grecque*, Paris, 1963, pág. 4).

De passagem, anotemos a importância dada pelos historiadores ingleses dos nossos dias à Filologia. Esta, sem dúvida, é importante para a compreensão das doutrinas filosóficas. O que está errado, quanto a nós, é substituir a interpretação filosófica pela Filologia.

As correntes filosóficas contemporâneas ou anteriores a um determinado pensador não são só, para além do seu talento natural, as determinações da sua filosofia. Deve-se levar em linha de conta, para a compreensão da actividade de um filósofo, as instituições políticas e o seu funcionamento, as manifestações culturais, o fundo religioso predominante, etc. Os aspectos múltiplos da realidade histórica condicionam, em parte, a atitude do filósofo: a sua obra pode revelar não só a influência de determinados pensadores como também responder a problemas candentes da sociedade em que vive.

Embora não seja nossa intenção o alongarmo-nos nestas considerações, impõe-se todavia uma reflexão sobre um ponto abordado atrás e que desejamos fique o mais claro possível.

Ao dizermos que o Homem sofre a influência do ambiente circundante, e no caso particular que nos interessa, o filósofo está em conexão com a sociedade, afirmámos que a sua actuação é devida, em parte, a esse factor. Em parte, e não na totalidade, pois não nos parece que o filósofo seja um mero reflexo, assim como afastamos a tese de que ele é completamente independente do contexto histórico em que nasceu. Se fosse simplesmente reflexo ou produto da sociedade, não se compreenderia que as suas ideias introduzissem mutações no organismo social seu contemporâneo ou naquele que venha a surgir no futuro <sup>(2)</sup>. Aliás, a sua obra pode ser uma polémica contra a sociedade em que está inserido, o que afasta com clareza a hipótese do filósofo ser um espectador eminentemente passivo <sup>(3)</sup>.

Tendemos, pois, para ver no pensador o homem que mantém uma relação recíproca com a sociedade, em que esta contribui com uma quota parte para a sua formação mental, mas em que este, por sua vez, através da sua filosofia, influencia as instituições e a cultura. Desta maneira, defendemos que o filósofo não é o ser alheado do que o cerca, portanto um isolado sem contacto com a realidade; bastava um olhar para os filósofos gregos, para

---

<sup>(2)</sup> Para não deixarmos dúvidas, se possível, acrescentemos que não se trata de uma relação de *condicionante* e *condicionado*.

<sup>(3)</sup> A utopia é um exemplo típico do que afirmamos, *Vide* págs. 24-25.

vermos as ocupações práticas que exerceram e as relações que mantiveram com figuras proeminentes de outros domínios (4). A falsa ideia do isolado, do afastado da realidade é devida, ao que nos parece, sobretudo a um interesse manifestado pelo pensador por determinado estrato da realidade e por ir ao fundo das coisas, o que contrasta com o conformismo e a falsa curiosidade manifestados pelo homem massificado.

Após estas sucintas considerações, abordamos outro problema, aliás intimamente ligado aos anteriores.

Qual o valor pedagógico da História da Filosofia? Pergunta que se pode colocar ainda mais radicalmente: Terá a História da Filosofia algum interesse para o aprendiz de filósofo? Não nos queremos embrenhar agora na complexa questão do valor filosófico da História da Filosofia (5).

Se admitirmos que a História da Filosofia não é simples erudição, não se confinando a pormenores meramente secundários, ela tem de ser uma exposição em que o método é tão rigoroso como nas outras ciências (6), exposição essa das doutrinas dos pensadores esclarecidas com todos os elementos que se possam reunir.

Assim, a intenção filosófica, a concatenação dos problemas, as soluções apresentadas e o valor que a obra dum determinado pensador oferece têm um interesse directo para o aprendiz de filósofo, na medida em que fornece um campo para meditação ou serve de ponto de partida para a elaboração de um pensamento ou para, em oposição a ele, se definir uma reflexão autónoma.

---

(4) Falando apenas dos Pré-Socráticos podemos dar estes exmplos: Tales de Mileto foi engenheiro militar, Parménides de Elea legislador, Anaxágoras de Clazómenas amigo e, possivelmente, conselheiro de Péricles.

(5) Fugimos a essa temática, pois pelo menos a heurística de Heidegger, Gadamer e Ricoeur não podia ser desconhecida, o que nos obrigava a um longo desenvolvimento, incompatível com as pretensões desta introdução.

(6) Será bom recordar que positividade e rigor não são sinónimos; desta maneira a História da Filosofia é tão rigorosa como a Física, embora a primeira não seja positiva como a segunda.

Desta maneira, a meditação sobre os textos filosóficos e o esclarecimento da circunstância em que surgiram pode ser uma autêntica introdução à Filosofia, sem que tal represente uma quebra de originalidade, na medida em que um pensamento dito autónomo é alimentado também pelo que o passado forneceu.

Pedagogicamente, a História da Filosofia tem plena razão de ser, e, no caso particular da Filosofia Grega, o contacto com as fontes que alimentaram o pensamento ocidental é relevante, na medida em que pode contribuir para um melhor esclarecimento da temática contemporânea.

Apresentemos então, nestas linhas introdutórias, as razões que nos levaram a optar por um determinado método — o genético — para o aplicar ao estudo do pensamento político de Platão.

Este método obteve resultados de assinalar em alguns estudos dedicados primeiro a Platão e mais tarde a Aristóteles (7). Muito resumidamente, podemos dizer que ele se emprega numa obra disposta cronologicamente, perscrutando as influências recebidas e as modificações operadas ao longo da carreira de um filósofo, pois este altera por vezes a sua linha filosófica abandonando determinados temas e preocupando-se com outros surgidos mais tardiamente.

Não ignoramos os resultados positivos alcançados através doutros métodos como, por exemplo, o estruturalista aplicado por Victor Goldschmidt à obra platónica. São deste historiador as seguintes palavras: «Assim, tem-nos parecido cada vez com mais evidência que o estudo dos diálogos e, duma maneira geral, o de um texto filosófico, era mais adequado, isto é, mais conforme ao seu objecto se ele se relacionasse com a intenção filosófica do autor tal como essa intenção se processou ao longo da marcha do seu pensamento o qual se manifesta objectivamente na estrutura

---

(7) Em 1923 Werner Jaeger dedicou um estudo a Aristóteles, hoje clássico, aplicando o método genético (*Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923). Embora alguns dos seus resultados tenham sido contestados (e o método também), a obra de Jaeger é um modelo da aplicação rigorosa do método genético.

das obras. Não contestamos, todavia, a legitimidade dos estudos genéticos sobre outros problemas e trata-se, ainda menos, para as investigações estruturais de reivindicar um diploma de ignorância no que respeita à vida, à cronologia das obras e, possivelmente, à evolução do autor. Aquilo que defendemos é que tais informações e outras ainda são prévias à compreensão do autor: constituem, por vezes, a condição necessária mas nunca suficiente, muito longe de substituir a própria compreensão que é duma ordem completamente diferente»<sup>(8)</sup>.

O método genético permite, pelo menos, segundo o estruturalista Goldschmidt, a introdução ao estudo de um determinado pensador. Embora julgemos que este método pode levar mais longe, o nosso objectivo confina-se a uma primeira abordagem do pensamento político de Platão.

Parece, quanto a nós, que o método genético oferece duas vantagens, que explicitam o que já dissemos atrás:

a) Dá-nos a conhecer a evolução da doutrina, a marcha por vezes irregular do pensamento filosófico e as motivações recebidas.

b) Oferece-nos uma visão de toda a dinâmica de um pensamento que vai tomando forma, e as dificuldades que se põem a descoberto têm um valor altamente pedagógico para o aprendiz de filósofo.

No caso concreto em que nos vamos ocupar, este método é aplicado a um pensador — Platão — cuja actividade de escritor se prolongou por cerca de cinquenta anos. E a grande dificuldade que nos surge logo no limiar é o facto de a sua obra ter chegado até nós sem a indicação da data em que foi publicada<sup>(9)</sup>. Não obstante os esforços dos estudiosos do platonismo, sobretudo depois de se ter utilizado pela primeira vez o método estilístico,

---

(8) V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 2 1963, pág. XXIII.

(9) Na Antiguidade, Aristófanes de Bizâncio (século II a. C.) agrupou os *Diálogos* em trilogias, e mais tarde Trasilio (contemporâneo de Tibério) reuniu-os em tetralogias; qualquer destas classificações não levava em linha de conta os dados cronológicos.

subsistem dúvidas quanto à colocação de alguns diálogos numa ordem cronológica <sup>(10)</sup>.

Não podíamos desconhecer esta dificuldade, assim como não podíamos também deixar de apresentar a nossa opinião quanto à época em que este ou aquele diálogo surgiu. Neste campo o risco a correr é grande, mas restava-nos apenas arcar com tal responsabilidade.

---

(10) O método estilístico surgiu na segunda metade do século XIX, permitindo um avanço considerável na colocação cronológica dos *Diálogos*.

Quanto a este assunto é fundamental a obra de W. Lutoslawsky, *The Origin and Growth of Plato's Logic, With an Account of Plato's style and of the Chronology of his Writings*, London, 1897. O livro de L. Robin, *Platon*, Paris, 2 1968, págs. 26-31, contém algumas observações pertinentes quanto a este tema, que não pode ser ignorado no limiar de um estudo de conjunto, como é o nosso, sobre Platão.

**Primeira Parte**

---

**A FASE DA JUVENTUDE**



## I. A GRÉCIA DO JOVEM PLATÃO

### 1. O AMBIENTE POLÍTICO

#### A. O SÉCULO DE PERICLES

Para quem se debruça sobre a História da Filosofia Grega, um dos problemas mais controversos que encontra é o da cronologia dos pensadores. Com informações vagas e muitas vezes contraditórias, só aproximadamente se pode indicar a época em que viveu a maioria dos filósofos gregos.

Felizmente, e este é um caso raro, não há grande discrepância quanto à cronologia de Platão. O filósofo ateniense teria nascido em 428-427 a. C. e a sua morte ocorrido em 347 a. C., segundo os dados do cronologista Apolodoro. <sup>(1)</sup>

---

(1) Platão pertencia à aristocracia ateniense; pelo lado do pai, Aríston, remontava a Codro, último rei de Atenas, enquanto pelo lado da mãe, Perictione, de Dropide, amigo íntimo de Sólon. A pretensão da família do filósofo de descender do lendário Codro mostra o desejo de ocupar lugar de destaque na aristocracia de Atenas.

Avancemos, desde já, que, em nossa opinião, Platão não fez o jogo da sua classe, isto é, não pretendeu uma vitória política dos aristocratas, embora, pelo nascimento, fosse um deles.

Quanto à cronologia de Platão, Robin (Platon, Paris, <sup>2</sup>1968, págs. 1-2) ao apontar as datas de 428-7 e 348-7 a. C., embora levante alguns reparos, não apresenta outras; Crombie (*An examination of Plato's doctrines*, I, London, <sup>2</sup>1966, págs. 1 e 8) apresenta as datas de 427 e 348-7 a. C., respectivamente para o nascimento e morte do filósofo.

Tal cronologia da vida de Platão significa que o pensador foi espectador da guerra do Peloponeso, durante a juventude e, já no declínio da sua vida, o poder macedónico, encarnado em Filipe, vai fazer a sua aparição e, em breve, dominar a Grécia. Desta maneira, os parâmetros da existência de Platão vão acompanhando os da cidade-estado que, de crise em crise, se precipitava na total destruição.

No âmbito de um estudo sobre o pensamento político de Platão é da máxima importância apurar-se até que ponto o filósofo foi um contemporâneo atento do desenrolar desse processo histórico, e indagar se ele teria a intenção de apresentar soluções para uma sociedade em mutação constante.

Pensamos que, para tal, deveremos começar pelo estudo das linhas gerais do chamado *Século de Péricles*, época muito próxima do jovem Platão, e cujas figuras cimeiras, algumas pelo menos, teria conhecido pessoalmente.

Antes de abordarmos o tema do ambiente político que envolveu o filósofo, uma observação preliminar se impõe: — a nossa exposição não pretende ser exaustiva, minuciosa e original.

Move-nos apenas o desejo de traçar um quadro que nos parece indispensável e permita uma melhor compreensão da actividade do pensador.

Em meados do século V a. C., o estrategista Péricles apresenta-se como o símbolo de um determinado regime político — o democrático; e o círculo que constituiu ao seu redor foi bem representativo do ambiente cultural que então se respirava. Plutarco, na sua *Vida de Péricles*, dá-nos algumas indicações preciosas sobre a constituição de tal círculo. Assim se sabe que o sofista Protágoras foi um dos íntimos do grande político; <sup>(2)</sup> e pode-se acrescentar ter sido ele quem elaborou a constituição para a colónia de Túrio, construída sobre a arrasada cidade de Síbaris. <sup>(3)</sup> Zenão de Élea, o célebre discípulo de Parménides, gozou também da mesma audiência; «a sua maneira era discutir

---

<sup>(2)</sup> Plutarco, *Vida de Péricles*, 55 (Trad. Lobo Vilela, in *Cadernos Inquérito*).

<sup>(3)</sup> Plutarco, *Vida de Péricles*, 16.

com toda a gente», diz Plutarco, «empregar os argumentos mais subtis e levar os adversários a não saberem que responder-lhe» (4). Foi possível que tanto o sofista como o eleata tivessem preparado Péricles para os grandes embates na Assembleia, onde o discurso bem como a arte de disputar eram os grandes trunfos para a vitória política. Mas Plutarco, que continuamos a seguir, não esconde em vários pontos da sua obra a sua admiração por Anaxágoras: «o amigo mais íntimo de Péricles... aquele, enfim, que lhe inspirou a grandeza de alma que o distinguia, a dignidade que ressaltava de toda a sua conduta, foi Anaxágoras de Clazómenas»... (5)

Estas figuras que rodearam Péricles, sem falarmos doutras indubitavelmente também importantes (6), indicam-nos já qual o quadro intelectual da Atenas da segunda metade do século V a. C.

Passando agora para o aspecto político, o nosso melhor guia é o historiador Tucídides, chefe militar na guerra que opôs Atenas a Esparta e pensador político que, na *Guerra do Peloponeso*, embora com moderação, não esconde a sua simpatia pelo dirigente ateniense. Em texto que ficou célebre, o historiador apresenta uma oração fúnebre, pronunciada pelo estratega, em que este aproveita para definir o regime sob o qual vivia Atenas. (7) É um elogio à democracia (8), cujo regime é caracterizado pela possibilidade de todos os cidadãos, indiferentemente da sua posição económica, ascenderem aos mais altos cargos da *polis*. Mas, impõe-se fazer algumas considerações, quanto à sociedade ateniense e à democracia de Péricles, para determinar o que há de novo na vida da Cidade, bem como o que se deve entender por democracia enquanto Péricles esteve à frente dos destinos de Atenas. Sobre o primeiro ponto, parece não haver

---

(4) Plutarco, *Vida de Péricles*, 4.

(5) Plutarco, *Vida de Péricles*, 5. Vide pág. 39.

(6) Relembramos o arquitecto Hipódamo de Mileto (vide págs. 26-28). Fídias, conselheiro e executor artistico de Péricles, e Dámon (vide J. Morrison, *The origins of Plato's philosopher-statesman, in Classical Quarterly*, 1958, págs. 204-205).

(7) Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, II, 35-46.

(8) Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, II, 37.

dúvida em assinalar-se uma transformação que, embora ainda não radical, contrastava com a de Atenas de algumas décadas atrás. Os grupos familiares que agregavam a si uma série de partidários cedem o lugar a grupos mais vastos, que se diferenciam dos anteriores pelo maior número de membros e por um esboço de ideologia que os vai enformando. <sup>(9)</sup> Embora encaremos cautelosamente toda e qualquer comparação, permitimo-nos afirmar que, entre 450 e 440 a. C., surgem os partidos políticos tal como hoje os entendemos. Agrupamentos, como dissemos, mais vastos (em que o núcleo já não era o clã familiar), com uma doutrina já assente e cujo objectivo era a conquista do poder e a instauração dum determinado tipo de governo. Assim, frente a frente, encontravam-se o partido democrático e o aristocrático. O primeiro agrupava, essencialmente, os indivíduos cujo privilégio não era o sangue, ou seja, aqueles que pertenciam à classe popular e à burguesia de riqueza grande ou mediana, alcançada através do comércio e da indústria, aos quais se juntaram alguns nobres. O segundo era constituído pela nobreza que não queria perder os seus antigos privilégios, o qual atraiu também a si alguns ricos burgueses. Tal partido visava, fundamentalmente, constituir um governo oligárquico.

Todavia, não nos devemos enganar pela democracia ateniense, de que Péricles era o expoente máximo. Em primeiro lugar, este era um Alcmeónida, isto é, um membro de uma das famílias mais poderosas de Atenas que, ao longo de gerações, lutava pela conquista do poder. <sup>(10)</sup> O próprio Tucídides, simpatisante do famoso estratega, não se furta a dizer que o governo de Atenas, no seu tempo, era essencialmente o governo de um homem só, <sup>(11)</sup> ou seja, que, sob a capa da democracia, Péricles tinha praticamente todos os poderes, restando ao *demos* aplaudi-lo.

---

<sup>(9)</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, 1971, pág. 46.

<sup>(10)</sup> Os Alcmeónidas constituíam uma das famílias mais poderosas de Atenas; Clístenes foi um dos seus membros.

Quanto ao episódio que *manchou* esta família no séc. VII a. C. *vide* Mossé, o. c., pág. 14.

<sup>(11)</sup> Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, II, 65.

Mas a democracia, com Péricles ou com os seus sucessores imediatos, comportava apenas uma parte dos habitantes<sup>(12)</sup>. Ora, um regime em que só uma fracção da população goza de direitos políticos, não pode ser considerado uma democracia integral, uma vez que nesta todos os indivíduos gozam dos mesmos direitos políticos. Apesar de todas estas reticências, o regime que traçamos, em linhas muito gerais, apontava para a futura democracia.<sup>(13)</sup>

Não obstante as características do governo de Péricles, as transformações sociais e políticas acima anotadas tornaram-se mais marcantes até ao final do século V a. C. Entre os sucessores de Péricles contaram-se Lísicles, um mercador de carneiros, e Cléon, tão ridicularizado por Aristófanes<sup>(14)</sup>, o qual tinha o mister de tanoeiro. Estes exemplos parecem indicar a penetração cada vez mais profunda duma nova classe social nos negócios públicos.

Os acontecimentos de 411 a. C., em plena Guerra do Peloponeso, são elucidativos de como algo de profundo ocorria na vida ateniense. Nesse ano, os oligarcas tomaram o poder através duma revolta, constituindo o chamado governo dos Quatrocentos, o que mostrará a dificuldade que a nobreza tinha em tomar um lugar de relevo na condução da vida política, sem recurso à força. Esse facto mostrava também como se iam extremado, cada vez mais, os campos ideológicos, manifestando-se uma consciência muito aguda dos conteúdos doutrinários dos partidos em presença. Mas, o governo dos Quatrocentos, cujo teórico seria Antifonte,<sup>(15)</sup> contou com a oposição obstinada duma parte da frota e do exército que, na altura, estacionava na

---

<sup>(12)</sup> Quanto à democracia e instituições atenienses *vide* C. Mossé, *Les institutions grecques*, Paris, 1972, págs. 11-78.

<sup>(13)</sup> Talvez possamos fazer uma analogia entre a democracia de Péricles e o regime liberal, sobretudo no séc. XIX, em que o número de cidadãos era restrito.

<sup>(14)</sup> Aristófanes, *Os Cavaleiros*.

<sup>(15)</sup> De facto o teórico dos oligarcas foi Antifonte, constituindo problema muito controverso saber se Antifonte, o sofista, é Antifonte, o orador, ou se são duas pessoas distintas. Bignone (*Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938, 161-174) defende que o orador e o sofista são pessoas diferentes,

ilha de Samos, o que se poderá interpretar como expressão de um sentimento profundamente democrático do povo ateniense.<sup>(16)</sup>

Este quadro histórico que, *grosso modo*, se estende de 450 a 404 a. C., data em que novamente os oligarcas voltaram ao poder, <sup>(17)</sup> abrange alguns teóricos que se manifestam quanto às reformas que a vida política deveria sofrer.

O aparecimento de tais homens é facto elucidativo de como se procedia a uma revisão quanto às melhores formas de governo, procurando-se novas vias.

Dois nomes avultam nessa época: Fáleas de Calcedónia e Hipódamo de Mileto, que teriam apresentado as primeiras utopias políticas, precursoras, portanto, da *República* de Platão, surgida algumas décadas depois.

Mas será conveniente esclarecer desde já o que entendemos por utopia política <sup>(18)</sup>; a dilucidação rigorosa do conteúdo dos termos é sempre necessária, para evitar dúvidas quanto ao emprego de designações de sentido variável. Por tal expressão entendemos, pois, uma construção ideológica que leva em linha de conta dois factores:

- 1.º — A crítica à sociedade tal como está constituída;
- 2.º — A proposição de normas para o seu aperfeiçoamento ou para a constituição de uma sociedade futura, em novas bases.

Destes dois factores decorrem, quanto a nós, duas atitudes que, parecendo diferentes, se articulam harmoniosamente:

- 1.º — Péssimismo quanto às condições factuais de uma sociedade;

---

enquanto J. Morrison (*Antiphon, in Proceedings of the Cambri dge Philological Society*, 1961, págs. 49-58) considera Antifonte o orador e o sofista.

Contra Morrison pensamos que o frag. 44 B (Diels) de Antifonte não se coaduna com a defesa da oligarquia; a igualdade entre Gregos e Bárbaros defendida nesse fragmento é próprio de um espírito democrático. Seguimos pois na esteira de Bignone.

<sup>(16)</sup> Vide Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, pág. 88.

<sup>(17)</sup> Vide págs. 34-35.

<sup>(18)</sup> Tema tratado de maneira sugestiva por J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, 1967.

2.º — Optimismo quanto à possibilidade de regeneração dessa ou duma futura sociedade.

Pelo que expusemos, torna-se nítido, assim o esperamos, que entendemos por utopia algo de francamente positivo, não sendo pois uma construção desgarrada da realidade, pura abstracção desinteressada da possibilidade de instauração dos princípios que propõe.

É sob este ângulo que a *República* de Platão, assim como as doutrinas de Fáleas e de Hipódamo, têm de ser encaradas. Mas, neste momento, interessa-nos expor, apenas, o pensamento destes dois últimos.

Infelizmente, as informações que possuímos acerca destes doutrinadores são escassas, resumindo-se, quanto a Fáleas, a algumas passagens da *Política* de Aristóteles; sobre o segundo, além do que se lê na citada obra do Estagirita, só existem algumas referências de Hesíquio e Fócio.

Fáleas de Calcedónia, que talvez tivesse exercido funções políticas, <sup>(19)</sup> considerou que a fonte das revoluções é a desigualdade económica. Para obviar à injustiça e evitar sangrentas convulsões sociais, preconizou a igualdade de riqueza para todos os cidadãos. <sup>(20)</sup>

Dada a dificuldade em implantar um tal regime nos Estados já constituídos, aconselhava (o que mostra um profundo realismo) que o comunismo de bens entrasse em vigor aquando

---

<sup>(19)</sup> Pensamos que Fáleas tivesse vivido no séc. V a. C., pois Aristóteles considera-o o primeiro defensor da igualdade de riqueza (*Política*, II, IV, 1). Como mostraremos mais tarde (*vide* pág. 127), nos princípios do séc. IV a. C. tais ideias encontravam-se difundidas, o que nos leva a supor que este autor tivesse vivido no século anterior.

É possível que tivesse exercido funções políticas, já que uma passagem de Aristóteles referente a Hipódamo de Mileto (*Política*, II, V, 1) o mostra como o primeiro que escreveu sobre matéria política sem exercer cargos públicos.

A passagem do Estagirita, que citámos em último lugar, e a probabilidade de Hipódamo e Fáleas terem sido contemporâneos, levaram-nos à hipótese de o último ter ocupado um cargo político.

<sup>(20)</sup> Aristóteles, *Pol.*, II, IV, 8. *Vide*, também, *Po.*, II, IV, 1.

da fundação de novos Estados <sup>(21)</sup>, pensando provavelmente, adiantamos nós, nas colónias que iam aumentando progressivamente o mundo grego.

Não possuindo outra fonte de informação para além da *Política* de Aristóteles, é difícil esclarecer com mais profundidade o pensamento de Fáleas. É possível que ele tivesse apenas traçado as linhas gerais de uma teoria, já que o Estagirita nota duas omissões importantes: a constituição do exército e a organização das finanças. <sup>(22)</sup>

Em nossa opinião, o mais importante é sublinhar este comunismo de bens como resposta à injustiça que seria provocada pela desigualdade económica, o que mostra que, no século V a. C., havia quem se debruçasse sobre a origem dos conflitos e adiantasse a teoria de que o problema económico era o mais agudo existente numa comunidade.

Até que ponto a doutrina exposta por Fáleas teve repercussão no seu século? A resposta é extremamente difícil, mas o que podemos adiantar é que tais teorias, possivelmente, atravessaram esse século e tornaram-se matéria de discussão acesa, logo nos inícios do século IV a. C., como mostraremos mais tarde. <sup>(23)</sup>

Hipódamo <sup>(24)</sup>, esse «arquitecto sociólogo» como lhe chamou Glotz <sup>(25)</sup>, é uma figura bem conhecida dos meados do século V a. C. Desenhador de planos para a construção de novas cidades, foi chamado por Péricles para urbanizar o Pireu, tarefa cumprida na sua maneira habitual, ou seja, em forma geomé-

---

<sup>(21)</sup> Aristóteles, *Pol.*, II, IV, 2.

<sup>(22)</sup> Aristóteles, *Pol.*, II, IV, 9.

<sup>(23)</sup> *Vide* pág. 127.

<sup>(24)</sup> Entre as várias obras que se referem, com maior ou menor desenvoltura, a Hipódamo de Mileto citamos, pela sua originalidade, apenas duas: J. Servier, *ob. cit.* págs. 28-30, e J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1966, págs. 159-181. As mencionadas páginas da obra de Vernant constituem um capítulo intitulado, sugestivamente: *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*. O A. estuda as concepções de espaço apresentadas pelos pensadores e a formação de um espaço político que repousa sobre o primeiro.

<sup>(25)</sup> G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1968, pág. 34.

trica. Este arquitecto, a quem Hesíquio e Fócio chamaram meteorólogo, o que significava ser partidário da filosofia jónica, tinha uma determinada concepção quanto ao espaço em que devia implantar-se a Cidade dos homens. O espaço que o Homem devia ocupar na sua actividade estava contido naquele mais amplo, que era o cosmológico; a Cidade era pois um microcosmo em consonância com o Mundo, que, no dizer de Servier <sup>(26)</sup>, «deveria fazer participar os homens na harmonia cósmica».

O Estado, segundo Hipódamo, devia ter uma população limitada, dez mil cidadãos, o que para G. Glotz <sup>(27)</sup> não constitui algo de inovador, mas sim o produto de uma observação do que era comum no mundo grego.

A Cidade devia ser governada por magistrados eleitos por todos, ou seja, pelos elementos das três classes em que ele divide a sociedade, a saber, a dos artesãos, a dos lavradores e a dos guerreiros. <sup>(28)</sup> Desta maneira, a linha geral da constituição não apontava para uma realeza, como em Esparta, nem admitia uma magistratura em que os membros eram tirados à sorte, como acontecia em Atenas. <sup>(29)</sup>

A utopia de Hipódamo respondia frontalmente a um problema da democracia ateniense; o que é defendido por este teórico é uma democracia completa, em que todo e qualquer cidadão, de qualquer classe, podia intervir, pelo menos através do seu voto, na vida política do Estado. A atitude, agora preconizada, mostrava que, pelo menos nos círculos intelectuais, se levantava o problema da essência da democracia e se considerava que aquela, simbolizada por Péricles, era demasiadamente estreita e pouco audaciosa.

Com um número limitado de cidadãos, a cidade-estado de Hipódamo era aberta ao progresso, pois as descobertas úteis

---

<sup>(26)</sup> J. Servier, *ob. cit.*, pág. 28.

<sup>(27)</sup> G. Glotz, *ob. cit.*, pág. 35.

<sup>(28)</sup> Aristóteles, *Pol.*, II, V, 2.

<sup>(29)</sup> Referimo-nos ao colégio dos arcontes, cujos membros eram tirados à sorte, o que representava, em nossa opinião, uma deficiência da organização democrática. Esta pressupõe, sempre, uma eleição através da qual os cidadãos escolhem aqueles que pensam ser os melhores.

realizadas por qualquer pessoa seriam objecto duma recompensa. <sup>(30)</sup> Convém sublinhar tal facto por ser elucidativo de como o teórico preconizava uma sociedade em evolução, em marcha, portanto, para não cair num imobilismo e conservadorismo.

Pelo que podemos perscrutar na utopia de Hipódamo de Mileto, há a reter, essencialmente, o esforço em traçar as linhas gerais de uma democracia que ultrapassasse aquelas que então se encontravam implantadas.

Para uma melhor compreensão do ambiente que rodeou Platão, parece-nos necessário fazer uma referência, embora breve, à Guerra do Peloponeso, cujas últimas fases foram contemporâneas do filósofo. Em 404 a. C. quando um tratado pôe fim às hostilidades, Platão tinha cerca de vinte e quatro anos. Se ele não conheceu directamente a democracia de Péricles, pelo menos esteve em contacto com o regime que lhe sucedeu dentro da mesma orientação e a quem coube a direcção das operações militares. Que influência poderiam ter tido no seu espírito os acontecimentos que se desencadearam à sua volta, é o que tentaremos dilucidar.

## B. A GUERRA DO PELOPONESO

A Guerra do Peloponeso <sup>(31)</sup> ocupa, praticamente, as três últimas décadas do século V a. C. O conflito teve a sua origem na pretensão de hegemonia manifestada pelas duas cidades-estados mais poderosas da Grécia — Atenas e Esparta; não só factores económicos mas também ideológicos estiveram em jogo.

Atenas tinha constituído um império, cujo grande obreiro tinha sido o próprio Péricles, composto essencialmente por estados situados no quadrante oriental do mundo grego e que procurava já estender-se para as regiões do Ocidente. Plutarco, na *Vida de Péricles*, diz que este «tinha o cuidado de refrear as

---

<sup>(30)</sup> Aristóteles, *Pol.*, II V, 4.

<sup>(31)</sup> Quanto a este ponto *vide* Mossé, *ob. cit.*, págs. 67-96 e P. Lévêque, *A Aventura Grega*, Lisboa, 1967, págs. 284-288.

loucas pretensões dos Atenienses... começa já, até, a acender-se no coração da maior parte deles este fatal e desgraçado desejo de subjugar a Sicília, desejo que os oradores do partido de Alcibiades inflamaram depois com tanta violência». (32)

Era este império que fornecia as matérias-primas de que Atenas necessitava, (33) enquanto que esta dava protecção militar às suas aliadas. Os impostos recebidos por Atenas, assim como os lugares de funcionário e soldados que constituíam a estrutura ateniense, faziam com que a Cidade da Ática pudesse viver desafogadamente, ao mesmo tempo que uma parte dos seus habitantes tinha uma ocupação que lhes dava, pelo menos, para viver razoavelmente. Desta maneira, a manutenção do império era vital para a sobrevivência de Atenas como grande potência, e daí o não estranhar-se que os governantes empenhassem todos os seus esforços para o manter. E, por outro lado, o grande número de atenienses que viviam das ocupações oferecidas pela administração desse mesmo império tinha também todo o interesse na sua manutenção.

Entende-se assim que o partido democrático se encontra empenhado na defesa dos resultados já conseguidos, gozando, como é óbvio, de grande apoio popular.

Por razões ideológicas, o partido aristocrático era pró-espartano, sendo portanto contrário a uma guerra que opusesse a sua cidade a Esparta, (34) e parece também que não estaria interessado na manutenção de um império.

As cidades-estados, ameaçadas por Atenas, juntaram-se a Esparta, e a guerra pela supremacia prolongou-se durante vinte e oito anos, com excessos de ambas as partes. (35)

---

(32) Plutarco, *Vida de Péricles*, 33.

(33) Entre as matérias-primas vindas sobretudo do quadrante oriental contavam-se a madeira, os minérios e os cereais. Estes últimos eram fundamentais para Atenas. Quando Esparta, na guerra do Peloponeso, cortou os abastecimentos de cereais, Atenas sofreu um tremendo revés.

(34) Esparta, com uma organização política aristocrática, dava todo o seu apoio aos partidos oligárquicos, que nas Cidades que se lhe opunham faziam todos os esforços para derrubar os governos democráticos.

(35) Para pormenores que seriam descabidos nesta obra, *vide* indicações bibliográficas, pág. 28, n. 31.

As devastações realizadas pelo exército espartano na Ática, assim como as pilhagens nas costas do Peloponeso pela frota ateniense, foram marcos de uma violência que transbordou desses limites geográficos. Relembremos apenas o massacre efectuado pelos atenienses na pequena ilha de Melos, em que os homens foram mortos e as mulheres e as crianças feitas escravas. <sup>(36)</sup>

Quando a guerra já não favorecia os atenienses, estes entraram uma espécie de demência. Os próprios estrategos, embora vencedores junto das ilhas Arginusas, não podendo recolher os corpos dos compatriotas, devido a uma tempestade, foram condenados em bloco — o que era contra a lei <sup>(37)</sup>. A brutalidade cometida contra o inimigo encontrava portanto acolhimento no seio da própria Cidade.

A batalha de Egospótamo pôs fim à guerra do Peloponeso pela destruição da esquadra ateniense, o que levou à celebração da paz em condições talvez não muito duras para quem tinha realizado tais violências a coberto de razões políticas e em nome da justiça. <sup>(38)</sup>

Platão assistiu, atentamente segundo cremos, aos últimos anos desta guerra. Até que ponto ela o teria influenciado é problema controverso. Segundo Sinclair, «a fazer fé nos seus escritos, esta guerra, que afectou tão profundamente Tucídides, não ensinou muito a Platão». <sup>(39)</sup> Não concordamos, todavia, com as palavras deste historiador. É certo que Platão faz poucas referências nas suas obras aos acontecimentos históricos

---

<sup>(36)</sup> Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, I, 76.

<sup>(37)</sup> Vide Mossé, *ob. cit.*, págs. 92-93. O episódio também é contado por Platão; vide pág. 79.

<sup>(38)</sup> Os Atenienses que deviam ter a consciência pesada, ao saberem do desastre de Egospótamo, entraram em pânico: «os gemidos, partindo do Pireu, chegaram à Cidade através das Grandes Muralhas, pois a notícia transmitia-se de boca em boca. Nenhuma pessoa dormiu nessa noite; todos choravam, não somente por aqueles que já não existiam, mas sobretudo por eles próprios, persuadidos de que seriam tratados como trataram os Mélios...» (Xenofonte, *Helénicas*, II, 2, 3).

<sup>(39)</sup> Sinclair, *A history of Greek Political Thought*, London, 1951, pág. 121.

coevos; mas, na *República*, ao falar da ética da guerra, considera que o conflito entre gregos é sempre uma guerra civil. <sup>(40)</sup> O cuidado do filósofo ao estabelecer uma espécie de código a que os beligerantes se deviam submeter, parece motivado pelo mais duro conflito bélico a que assistiu. Embora depois da guerra terminada, em 404 a. C., Atenas abrisse novamente hostilidades, é muito possível que, ao escrever essas linhas na *República*, Platão tivesse em mente a longa e sangrenta guerra do Peloponeso.

Durante o período de duração deste conflito surgiu um panfleto, a *República dos Atenenses* <sup>(41)</sup>, cujo autor é convencionalmente chamado o *Velho Oligarca*, panfleto esse durante muito tempo atribuído a Xenofonte. Popper <sup>(42)</sup> defende que o autor foi Crícias, um dos futuros governantes do regime de 404 a. C.; é, quanto a nós, uma mera hipótese, embora plausível.

Este pequeno escrito é extremamente importante na medida em que é representativo de uma facção que, mesmo em plena guerra do Peloponeso, se opunha ao governo democrático. Enquanto Fáleas e Hipódamo ficavam, pelo que sabemos, no campo dos grandes princípios, o Velho Oligarca ia para um terreno mais concreto, tratando essencialmente do funcionamento das instituições democráticas e do momento político que Atenas vivia então; o panfleto, surgido muito provavelmente quando Platão era ainda bastante jovem, derrama alguma luz sobre a luta ideológica então travada no seio da própria Atenas.

Mas entremos numa breve análise da *República dos Atenenses*. Logo nas primeiras linhas são expostos incisivamente os dois princípios que o autor vai desenvolver: «Acerca do governo dos Atenenses, não os louvo por terem escolhido este sistema político, porque quiseram, ao escolhê-lo, favorecer os maus e prejudicar os bons... mas, já que decidiram desta ma-

---

<sup>(40)</sup> Platão, *República*, V, 471 a-b.

<sup>(41)</sup> Este escrito devia ter aparecido entre 424 e 415 a. C., segundo a opinião de Chambry na sua introdução à *República dos Atenenses* (Xenophon, Oeuvres complètes, II, 1967, pág. 470).

<sup>(42)</sup> K. Popper, *The open society and its enemies*. I-The spell of Plato, London, 1969 (reimpr.), pág. 187.

neira, proponho-me demonstrar que mantêm habilmente a constituição». (43)

Como se pode ver, o sistema político de Atenas, segundo o Velho Oligarca, sustenta os maus, sinónimo de populares, prejudicando os bons ou honestos, sinónimo de aristocratas. (44) Perfeitamente lógico que o povo tivesse mais vantagens que os nobres e os ricos, já que forneceu os soldados e os marinheiros sobre os quais assentava o poderio ateniense. (45)

Da mesma maneira, seria justo que alguns magistrados sáissem da própria classe popular, (46) e natural, também, que a constituição «favorecesse sobretudo os maus, os pobres e os populares em detrimento dos melhores, pois se, pelo contrário, «os ricos e os bons prosperassem, a democracia entregaria as armas ao partido contrário.» (47) Embora numa perspectiva oligárquica o autor lamente que os bons sejam conscientemente prejudicados, considera todavia lógico que tal aconteça, pois a sobrevivência da democracia assenta nos direitos dados aos populares em detrimento dos aristocratas. (48) Numa das mais contundentes passagens do panfleto podem ler-se estas linhas: «Em todos os países os melhores são contrários à democracia, pois é nos melhores que se encontra menos libertinagem e injustiça assim como a maior aplicação para tudo o que é digno de um homem honesto; pelo contrário, no povo encontra-se a maior ignorância, turbulência e maldade porque foi levado às acções vergonhosas pela pobreza, pela falta de educação e ignorância que, para alguns, é consequência da falta de bens». (49)

Nota-se nestas palavras uma determinada concepção política que assenta num conceito de justiça. Os melhores não só em Atenas como nos outros Estados são contrários à democracia porque são eles que possuem a virtude; o que nós chamamos as qualidades, encontram-se nos melhores, estando, pelo contrário,

---

(43) *Rep. dos Aten.*, I, 1.

(44) *Rep. dos Aten.*, I, 4.

(45) *Rep. dos Aten.*, I, 2.

(46) *Rep. dos Aten.*, I, 2.

(47) *Rep. dos Aten.*, I, 4.

(48) *Rep. dos Aten.*, I, 8-9.

(49) *Rep. dos Aten.*, I, 5.

ausentes na classe popular. A justiça é apanágio do melhor e será importante dilucidar com mais clareza qual a ideia que o autor tem deste conceito. Assim, noutra passagem, afirma que o bom governo é o oligárquico, ou seja, o governo dos melhores, o que levaria o povo, por coerência interna, a cair na servidão. <sup>(50)</sup> O Velho Oligarca, portanto, não esconde as suas ideias acerca do povo, e qual o lugar que lhe compete dentro dum regime meramente aristocrático. A justiça, para o autor, é pois confiar o governo aos nobres e conduzir a classe popular para uma autêntica escravatura.

Queremos, agora, anotar a menção da teoria de que a falta de bens é causa da falta de educação e ignorância. Não deixando transparecer a sua posição pessoal, o Velho Oligarca transcreve uma doutrina, muito provavelmente em voga nas últimas décadas do século V a. C. Tratar-se-ia da concepção de Fáleas, que se teria difundido nos meios intelectuais atenienses? É muito provável. Mas seja como for, as passagens que apresentámos são bem representativas da luta ideológica da última metade do século V a. C.; cada vez mais, as doutrinas políticas tornavam-se conscientes e eram objecto de discussão acesa.

Alguns aspectos concretos são apresentados pelo autor para caracterizar o regime democrático durante a guerra do Peloponeso: a lentidão da máquina administrativa, as prepotências sobre os aliados, entre as quais se contam a obrigatoriedade de comparecerem nos tribunais de Atenas, e a manutenção das colónias militares em território aliado. <sup>(51)</sup>

Estes aspectos apontados no parágrafo anterior correspondiam, ao que parece, à realidade. O império ateniense, como já dissemos, assentava no domínio sobre as outras cidades-estados, que tinham de se comportar como autênticos satélites. Como a literatura do século IV a. C. irá demonstrar, a legitimidade da manutenção do império foi frequentemente posta em dúvida, <sup>(52)</sup>

---

<sup>(50)</sup> *Rep. dos Aten.*, I, 9.

<sup>(51)</sup> *Rep. dos Aten.*, I, 14-19; III, 2.

<sup>(52)</sup> Ao que nos parece, a defesa feita por Isócrates do Império Ateniense mostraria uma forte corrente contrária, nos princípios do séc. IV a. C. Essa defesa é feita no *Panegírico*, que apareceu em 380 a. C.

e a *República dos Atenienses* surge, nesta perspectiva, como panfleto extremamente perigoso para a democracia; em primeiro lugar, porque contrapunha fortemente as duas ideologias em jogo e, em segundo, porque, passando à crítica de alguns aspectos da actuação dos governantes democráticos, punha a descoberto certos pontos fracos da sua política externa.

Após a guerra do Peloponeso, graves acontecimentos ocorreram em Atenas, acontecimentos esses que marcaram profundamente Platão, como iremos ver.

### C. ATENAS E O GOVERNO DOS TRINTA TIRANOS

Em 404 a. C., Atenas obteve a paz a troco da destruição das suas muralhas e da perda da frota e do império. O partido democrático, sob a pressão interna e externa, não se conseguiu manter e os oligarcas constituíram um governo. Este, cedo conheceu a cisão, pois Crícias, figura preponderante da aristocracia, era partidário de um regime de força, enquanto Terâmenes, representante dos moderados, pretendia uma nova constituição.

Aristóteles, na *Constituição de Atenas*, mostra a sua simpatia por Terâmenes. <sup>(53)</sup> Repare-se todavia que ele se juntou a Crícias no grupo dos trinta governantes, podendo admitir-se que tenha sido por oportunismo político que se tornou o chefe da facção moderada. Xenofonte, <sup>(54)</sup> nas *Helénicas*, conta-nos como depois, em plena assembleia, os dois políticos se defrontaram, tendo Crícias conseguido levar o seu adversário à morte. É provável que esta cisão tenha resultado do facto de Terâmenes ver com clareza que o apoio ao governo ia diminuindo devido às perseguições e extorsões que, então, se praticavam. <sup>(55)</sup> Seja como for, o chamado governo dos Trinta Tiranos levou os democratas a refugiarem-se em Tebas (onde se encontrava Trasibulo, que já em 411 a. C. se tinha oposto ao governo dos Quatrocentos), e em Mégara, que também abriu as suas portas aos refugiados; e estes exilados juntaram-se depois os partidários de Terâmenes.

---

<sup>(53)</sup> Aristóteles, *Constituição de Atenas*, XXXVI.

<sup>(54)</sup> Xenofonte, *Helénicas*, II, 3, 24-56.

<sup>(55)</sup> Cfr. Mossé, *ob. cit.*, págs. 101-102.

Com um corpo de cidadãos reduzido a três mil, e uma onda de terror que, segundo Aristóteles<sup>(56)</sup>, levou à morte cerca de mil e quinhentas pessoas, o governo oligárquico tornou-se odioso.

Na data em que Crícias e os seus companheiros alcançaram o poder, Platão, como já vimos, tinha cerca de vinte e quatro anos. A fazer fé na chamada *Carta Sétima*,<sup>(57)</sup> o jovem filósofo

---

<sup>(56)</sup> Aristóteles, *Constituição de Atenas*, XXXV, 4.

<sup>(57)</sup> Sendo esta a primeira vez que falamos na chamada *Carta Sétima* de Platão, impõem-se algumas considerações sobre a sua autoria.

J. Souilhé, na introdução às *Cartas* de Platão (Paris, 3 1960, págs. V-XXVIII), historiou as opiniões acerca dessa colecção e defende a genuinidade da *Carta Sétima* (*ob. cit.*, págs. XXIV-XXV). Citemos a título de exemplo dois historiadores com a mesma opinião: Werner Jaeger, *Paideia*, Lisboa, s/d, págs. 547-548 e I. M. Crombie, *ob. cit.*, pág. 14.

Uma breve discussão do problema encontra-se em G. C. Field, *Plato and his contemporaries*, London, 3 1967, págs. 197-201. L. Robin, *ob. cit.*, pág. 23, embora não recuse a autenticidade da *Carta Sétima*, apresenta todavia uma série de observações para mostrar que essa autenticidade não é clara.

Em síntese, pode dizer-se que até 1966 a *Carta Sétima* foi considerada, geralmente, como um escrito de Platão.

Quando tudo parecia indicar que este problema estava encerrado, duas obras vieram reabri-lo: G. Ryle, *Plato's progress*, Cambridge, 1966 e L. Edelstein, *Plato's seventh letter*, Leiden, 1966. De facto, para os A. citados a chamada *Carta Sétima* não teria sido escrita por Platão. A categoria dos A., a minúcia, sobretudo de Edelstein, têm de levar, em nossa opinião, a uma revisão do problema.

Sem querermos resolver tal questão observemos o seguinte:

a) Não há dúvida de que o estilo indica um escrito da época da morte de Platão;

b) Muitos dos elementos contidos na *Carta Sétima* são confirmados noutras fontes, o que parece indicar que se pode utilizá-la como documento, sem dúvida importante;

c) A apresentação dos intuítos políticos do filósofo e a ênfase posta na aventura siciliana dão-nos a impressão de que se trata de uma *apologia* de Platão. O filósofo teve responsabilidades na expedição de Díon, e o facto deste último ter sido assassinado por um membro da Academia devia levantar uma suspeita muito forte sobre a escola platónica.

Daí o admitirmos, como provável, que a *Carta Sétima* fosse escrita por um discípulo de Platão, não só para o ilibar, como também para justificar a actuação da Academia. Mais do que o próprio filósofo, estava em jogo o destino da sua escola.

estaria animado em tomar parte na vida política. O momento era propício, pois CríCIAS, um dos trinta tiranos, e Cármides, um dos dez arcontes do Pireu, eram membros da sua família. <sup>(58)</sup> E chegou efectivamente a ser chamado por eles para exercer funções públicas, acerca de cuja natureza nada se sabe. Mas a desilusão veio cedo; «e vendo na verdade estes homens em breve demonstrarem que tinha sido dourado o regime político precedente»... <sup>(59)</sup> Um pouco mais adiante, ao referir-se aos crimes praticados, diz o autor: «...observando todos estes factos e outros do mesmo género e de não pequena importância, indignado, afastei-me desses males da época». <sup>(60)</sup>

A primeira experiência política de Platão terminava desastrosamente e, como mostraremos mais tarde, o conhecimento directo que teve do governo oligárquico irá sobressair nas suas obras.

A fazer fé, ainda, no mesmo documento, teria sido com esperança que Platão viu os trinta tiranos serem substituídos pelos democratas. <sup>(61)</sup>

De facto, em 403 a. C., Trasíbulo, reunindo os exilados, conquistou, primeiramente, o Pireu, entrando, em seguida, na própria Atenas.

Sem grande oposição das forças espartanas, o regime democrático foi restaurado, tendo os novos governantes usado de uma moderação notável, como se refere na *Carta Sétima* <sup>(62)</sup> e nas *Helénicas* de Xenofonte. <sup>(63)</sup>

Num período bastante curto, Platão pôde, assim, assistir à queda da democracia, responsável pela Guerra do Peloponeso, ao regime de violência do governo oligárquico e, por fim, à nova democracia, extremamente conservadora que, a partir de 403 a. C., se encontra à frente dos destinos de Atenas.

---

<sup>(58)</sup> Cármides era tio de Platão e CríCIAS era seu primo em segundo grau.

<sup>(59)</sup> *Carta Sétima*, 324 d.

<sup>(60)</sup> *Carta Sétima*, 325 a.

<sup>(61)</sup> *Carta Sétima*, 325 a.

<sup>(62)</sup> *Carta Sétima*, 325 b.

<sup>(63)</sup> Xenofonte, *Helénicas*, II, 4, 42.

## 2. O AMBIENTE INTELECTUAL

### A. AS TENDÊNCIAS DA FILOSOFIA

Vimos anteriormente o ambiente político que cercou Platão e cujas raízes se estendem até ao tempo de Péricles. Por um ou outro apontamento, vimos já a importância que determinados acontecimentos da vida política ateniense tiveram no jovem filósofo. É chegado agora o momento de delinearmos a atmosfera intelectual das últimas décadas do século V a. C., essencial para a compreensão do pensamento platónico. Dessa atmosfera acolheu Platão alguns aspectos, enquanto a sua filosofia se ia definindo, também, em oposição a outras facetas.

Começemos por apresentar o último arranque da chamada, com uma certa ambiguidade, Filosofia da Natureza, que nasceu na jónica Mileto, nos inícios do século VI a. C.

Para uma melhor compreensão deste ponto, relembremos que foi no quadrante oriental do mundo grego que os primeiros filósofos fizeram a passagem da *cosmogonia* para a *cosmologia*. De um modelo mítico (cosmogonia), em que não se davam razões para uma determinada concepção do Mundo, transitava-se para a explicação cujas bases eram lançadas pela razão (cosmologia). Os milésios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) abriram uma brecha no mito, embora, alguns aspectos deste, se fizessem sentir na Filosofia até Platão.

Relembremos ainda que os filósofos mais antigos foram designados pelos termos físico, fisiólogo, meteorólogo, por se terem debruçado sobre a *physis*, palavra por vezes traduzida por Natureza, levando a uma ambiguidade a que fizemos referência. (64)

---

(64) Quanto aos milésios, fizemos uma referência breve para mostrar a passagem da cosmogonia à cosmologia. Hesíodo (*Teogonia*, vv. 116-130), mostra uma transição entre o modelo eminentemente mítico, em que o Mundo era criação dos deuses, e a concepção milésica, em que se procurava a substância primordial a partir da qual tudo se tinha formado. Para Hesíodo, entram já elementos físicos embora personificados.

*Physis* é sinónimo de *genesis* <sup>(65)</sup> e, portanto, as figuras que se encontram no limiar da História da Filosofia entenderam por *physis* todo um processo que vinha das origens até ao mundo constituído que os rodeava. Os astros, os objectos inanimados que caíam sob a alçada dos sentidos, bem como o próprio Homem, eram parte integrante da mesma realidade, perscrutando os primeiros pensadores qual a *archê* de todas as coisas. O problema do uno e do múltiplo, equacionado já em termos rigorosos, começava a fazer parte do património da filosofia. <sup>(66)</sup> Deverá todavia referir-se que a expressão teve também um sentido mais restrito e veio a conhecer larga voga, não só no domínio filo-

---

Ao falarmos da brecha aberta pelos primeiros pensadores na mentalidade arcaica (ou mítica), não desconhecemos que o processo é anterior a Tales; o papel dos milésios foi sobretudo tomar consciência desse processo, levá-lo mais longe, e, através dos seus escritos, tornarem-no difundido.

Quanto a este tema, outra observação se impõe. A obra de *sapa* iniciada pelos milésios não transformou por completo a mentalidade grega. Ao lado da explicação *natural* continuou a vigorar a mítica. E pode-se acrescentar, até, que em determinados pensadores o antigo espírito e a Filosofia se encontram juntos (por exemplo, em Empédocles de Agrigento).

Da imensa bibliografia sobre este assunto, destacamos, sobre o mito em geral, M. Eliade, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, s/d, R. Otto, *Le sacré*, Paris, 1969; sobre os antecedentes da Filosofia e os milésios, Kirk and Raven, *The presocratic philosophers*, 1962, reimpr., págs. 8-162, J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1966, págs. 285-314, idem, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, Cornford, *Principium sapientiae*, Oxford, 1952; sobre a coexistência das duas mentalidades, Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, L. Gernet, *Les origines de la philosophie*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, págs. 415.

<sup>(65)</sup> Vide W. Jaeger, *La teologia de los primeros filosofos griegos*, México, 1952, págs. 26.

<sup>(66)</sup> O problema que os milésios levantam, fundamentalmente, é saber se as *coisas existentes (ta onta)* têm algo de comum, ou se possuem uma existência separada. Por exemplo, uma pedra, uma árvore, um homem têm algo a ligá-los ou são elementos independentes? Para os milésios, há uma substância primordial, raiz e *abstractum* das *coisas existentes*, embora estas não percam a sua individualidade. Neste ponto, ou seja a existência da substância primordial, estão de acordo, embora para Tales ela seja a *água*, para Anaximandro o *apeirôn*, para Anaxímenes o *ar*.

Apontemos apenas duas obras que contêm também os textos mais importantes: Kirk and Raven, *ob. cit.*, págs. 74-162, e J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1952, págs. 37-85.

sófico como também no científico, nos séculos V e IV a. C. <sup>(67)</sup> Ocupando lugar de relevo no movimento filosófico dos meados do século V a. C., situava-se Anaxágoras de Clazómenas <sup>(68)</sup> que, como já dissemos, pertenceu ao círculo de Péricles. Herdeiro directo da corrente jónica, ele foi, juntamente com Demócrito, o último grande pensador desta linha. A sua presença em Atenas é indício muito provável do desejo de Péricles em ver desenvolver-se na cidade a especulação filosófica que, presente nas fronteiras do mundo grego, tinha estado arredada de Atenas.

A estadia do ilustre filósofo tem pois um alto significado cultural, na medida em que a Filosofia mudava de quadrante geográfico, passando da Grande Grécia para a Ática. <sup>(69)</sup> A explicação dada por Anaxágoras da formação do mundo através das sementes, a partir de um caos original, dirigidas pelo *Noos*, força motriz e inteligência, e a explicação natural dos fenómenos teve repercussão em Atenas, onde o pensador deixou discípulos. <sup>(70)</sup> O próprio Sócrates ter-se-ia entusiasmado por este sistema, se uma passagem famosa do *Fédon* descreve uma situação histórica. <sup>(71)</sup> O que não parece é que tal pensamento tivesse impressionado Platão, como se provará pela passagem citada e por uma outra do *Fédro*. <sup>(72)</sup> Mas voltando novamente a Anaxágoras, façamos referência apenas à acusação de impiedade, ou de *asebeia*, um dos maiores crimes em que um habitante podia ser inculcado, e que consistia na negação dos deuses tradicionais ou na introdução de novas divindades. Acusado de tal crime, o filósofo retirou-se para Lâmpsaco. <sup>(73)</sup>

---

<sup>(67)</sup> Vide págs. 42-43.

<sup>(68)</sup> Vide pág. 21. Citemos apenas a seguinte bibliografia: W. Jaeger, *ob. cit.*, págs. 155-171, J. Burnet, *o. c.*, págs. 287-316, Kirk and Raven, *ob. cit.*, págs. 362-394.

<sup>(69)</sup> De facto só tardiamente é que a Filosofia entrou em Atenas. Surgindo na Jónia, instalou-se em seguida na Grande Grécia através de Xenófanes e Pitágoras atingindo o apogeu com Parménides de Élea.

<sup>(70)</sup> Vide J. Burnet, *ob. cit.*, pág. 414.

<sup>(71)</sup> *Fédon*, 97 b-98 c.

<sup>(72)</sup> *Fédro*, 269 e-270 a.

<sup>(73)</sup> Depois do processo, Anaxágoras retirou-se para Lâmpsaco, onde teria fundado uma escola. Quanto ao processo e à estadia do filósofo em Lâmpsaco, vide J. Burnet, *ob. cit.*, págs. 293-295 e 414.

Os mais recentes pensadores, representantes desta linha filosófica, são Hípon de Samos<sup>(74)</sup>, que restaura o ponto de vista de Tales, Diógenes de Apolónia,<sup>(75)</sup> possivelmente o de maior valor, que regressa a Anaxímenes, e Arquelau,<sup>(76)</sup> discípulo de Anaxágoras, que tentou conciliar o pensamento deste último com o do milésio Anaxímenes. Todos eles foram defensores dum ecletismo em que as teorias dos pensadores de Mileto eram reelaboradas com a ajuda de conhecimentos de ordem científica especializada, sobretudo médica, conhecimentos esses que tiveram um surto de grande desenvolvimento pelos meados do século V a. C.<sup>(77)</sup>

Mas este ecletismo não chegou a impor-se, e se a ciência conhecia o apogeu, a filosofia, para não cair num beco sem saída, teve de fazer uma viragem, devida como veremos, em grande parte, ao movimento sofístico.

Se a Filosofia tinha nascido em Mileto, é Atenas que vai assistir à aurora dum novo impulso filosófico.

## B. O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA

Como já assinalámos, o século V a. C. foi fértil em mutações políticas, sociais e culturais. Pela mesma altura, a ciência

---

(74) Sobre Hípon de Samos mencionamos as seguintes obras: J. Burnet, *ob. cit.*, págs. 405-406, e L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1963, págs. 155-156.

(75) *Vide* J. Burnet, *ob. cit.*, págs. 406-414; L. Robin, *ob. cit.*, págs. 156-157; Kirk and Raven, *ob. cit.*, págs. 427-445.

(76) *Vide* Kirk and Raven, *ob. cit.*, págs. 395-399; J. Burnet, *ob. cit.*, págs. 414-416.

(77) Pelas nossas palavras, depreende-se que em meados do séc. V a. C. a Ciência ganha autonomia. De facto, os milésios foram não só os primeiros filósofos como também os primeiros cientistas. De uma maneira geral, essa tendência prolonga-se até Platão e Aristóteles. Todavia o séc. V a. C. vê surgir alguns homens apenas com preocupações científicas ou técnicas, o que constitui algo de novo na vida grega.

Quanto ao ecletismo a que fizemos referência no texto, *vide* L. Robin, *ob. cit.*, págs. 155-157.

e a técnica ganham foros de cidadania. <sup>(78)</sup> Enquanto anteriormente, o filósofo era também o cientista, assiste-se agora ao aparecimento de tratados técnicos ou científicos cujos autores não são filósofos, embora possam, é certo, ter sofrido uma influência da corrente filosófica. Desde os tratados sobre a agricultura até àqueles cujo tema é a música, muito se escreveu na Grécia, e essas obras tiveram larga difusão, tocando muitos espíritos francamente abertos para tudo o que era cultura, a qual se designava muitas vezes pelo termo filosofia que, mesmo no século IV a. C., não tinha o sentido restrito que possui nos nossos dias. <sup>(79)</sup>

Dos nomes mais ilustres sobressaem os dos matemáticos Enópides <sup>(80)</sup> e Hipócrates de Quio, <sup>(81)</sup> prolongando um domínio cultivado pela escola pitagórica, a qual alcançou êxitos assinaláveis até ao século IV a. C., e cujos representantes mais famosos foram conhecidos pelo próprio Platão, sobretudo quando este fez a primeira viagem à Grande Grécia. Famoso também o astrónomo Méton, <sup>(82)</sup> que lançou ombros à reforma do calendário, pertencendo a essa plêiade de cientistas que a Grécia via surgir. Embora a técnica nunca tivesse conhecido o grande favor do escol grego, Plutarco <sup>(83)</sup> assinala o nome do engenheiro Ártemon que acompanhou Péricles no cerco de Samos e fora o inventor de algumas máquinas de guerra, utilizadas nessa altura.

---

<sup>(78)</sup> Quanto a este tema pode consultar-se Forbes e Dijksterhuis, *História da Ciência e da Técnica*, Vol. I, Lisboa, s/d; Werner Jaeger, *Paideia*, Lisboa, s/d (em especial págs. 939-995); P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, <sup>2</sup>1949 (em especial págs. 307-347); G. Sarton, *A history of science, ancient science through the golden age of Greece*, Harvard, <sup>2</sup>1959.

<sup>(79)</sup> Vide M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, I, Lisboa, <sup>3</sup>1970, págs. 182-188.

<sup>(80)</sup> Enópides de Quio foi também astrónomo. Vide P.-M. Schuhl, *ob. cit.*, págs. 335-336.

<sup>(81)</sup> Vide P.-M. Schuhl, *ob. cit.*, págs. 337-339.

<sup>(82)</sup> Vide P.-M. Schuhl, *ob. cit.*, págs. 335-336. Alusão à reforma de Méton em Aristófanis, *As Nuvens*, vv. 614-617.

<sup>(83)</sup> Plutarco, *Vida de Péricles*, 23.

Mas o grande movimento científico foi levado a cabo pela Medicina<sup>(84)</sup>, cujo centro principal foi a Escola de Cós dirigida pelo célebre Hipócrates. O *Corpus Hippocraticum* chegado aos nossos dias não permite distinguir o que pertenceu ao mestre e o que é pertença dos seus discípulos.

Werner Jaeger teve entre outros, evidentemente, o grande mérito de, na sua *Paideia*, aprofundar o significado e mostrar o impacto que a ciência médica teve no mundo culto do seu tempo. São do célebre historiador estas palavras, bem elucidativas: «Ainda que não tivesse chegado até nós nada da antiga literatura médica dos Gregos, seriam suficientes os juízos laudatórios de Platão sobre os médicos e a sua arte, para concluirmos que o final do século V e o IV a. C. representaram, na história da profissão médica, momento culminante do seu contributo social e espiritual».<sup>(85)</sup>

E, na linha do que pretendemos essencialmente estudar, outra passagem do mesmo historiador parece-nos também da máxima importância: «É perfeitamente lógico que, ao fundar a sua ciência ético-política, Platão não começasse por se apoiar na forma matemática do saber nem da filosofia específica da natureza, mas, como nos diz no *Górgias* e em muitos lugares, tomasse antes, por modelo, a arte médica».<sup>(86)</sup>

Esboçemos, porém, as ideias mestras da medicina grega, para, com mais clareza, vermos qual o lugar que ela ocupa na cultura dos séculos V e IV a. C. Em vários escritos do *Corpus Hipocrático* ressalta a influência que a linha jónica exerceu sobre alguns médicos, pois as doenças são estudadas numa perspectiva ampla, em que o Homem não pode ser desligado da própria natureza. Tal significa que o conceito de *physis* é transposto da

---

(84) Para a perspectiva que nos interessa vide P.-M. Schuhl, *ob. cit.*, págs. 307-318, e W. Jaeger, *ob. cit.*, págs. 939-995, ao último dos quais muito devemos para as páginas que consagramos a este tema. Vide também M. H. Rocha Pereira, *ob. cit.*, págs. 359-362.

Para uma perspectiva mais ampla C. Singer, *Medicine in The legacy of Greece*, Oxford, reimpr., 1969 e L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hipocratique*, Paris, 1953.

(85) W. Jaeger, *ob. cit.*, (trad. Artur Parreira), pág. 939.

(86) W. Jaeger, *ob. cit.*, pág. 939.

reflexão filosófica para o campo da ciência médica. Para ilustrarmos a voga deste conceito bastará dizer que, num dos escritos hipocráticos, se aconselha o médico que se dirija a qualquer cidade, para estudar, em primeiro lugar, a situação desta, as águas, os ventos, portanto o que era matéria da chamada meteorologia; só de posse destas informações ele estaria habilitado a debruçar-se sobre o doente. O conceito de natureza, de *physis*, ainda é tomado, pois, no sentido em que os milésios o empregaram.

Se os escritos um pouco mais antigos mostram a influência da chamada filosofia da natureza, todavia a medicina dá um passo em frente e será esta que, em meados do século V a. C., influencia os próprios pensadores como Anaxágoras, <sup>(87)</sup> Diógenes <sup>(88)</sup> e Hípon, <sup>(89)</sup> sendo este último um médico também. Surgem os estudos sobre os alimentos, ou seja, a dietética, bem como as obras sobre a ginástica. Tais conhecimentos são tendentes a que o Homem atinja um equilíbrio, pois o cosmo é uma ordem harmoniosa, e o Homem, inserido nesse mesmo cosmo, deve constituir também uma harmonia.

Dos conceitos mais importantes que vão surgir é, sem dúvida, o de natureza humana que mais interessa aqui focar. Do sentido lato de natureza passa-se agora para o sentido mais restrito da natureza que é própria do Homem, preocupando-se a ciência médica com a dimensão eminentemente antropológica. Desta maneira, alguns escritos do Corpo Hipocrático mostram um avanço sobre os *Acerca da Natureza*, dos filósofos pré-socráticos. <sup>(90)</sup> E será essa noção que, por sua vez, irá influenciar o próprio movimento sofístico que, segundo Robin, <sup>(91)</sup> foi sobretudo permeável ao *Acerca da Arte*, um dos tratados da coleção hipocrática.

---

<sup>(87)</sup> A bibliografia indicada na pág. 42, n.º 84, indicamos para este ponto específico o excelente artigo de P. Kucharski, *Anaxagore et les idées biologiques de son siècle* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CLIV, 1964, págs. 137-166.

<sup>(88)</sup> *Vide* pág. 40.

<sup>(89)</sup> *Vide* pág. 40.

<sup>(90)</sup> *Vide* págs. 37-38.

<sup>(91)</sup> L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 2 1963, pág. 172.

A autonomia da ciência médica está bem expressa na obra intitulada *Da Medicina Antiga*, cujo autor considera que esta ciência não necessita de uma nova fundamentação, e aponta para um campo mais restrito, para um certo empirismo, em que o Homem fosse estudado, não já nas suas relações com a Natureza, mas em si próprio. <sup>(92)</sup>

As linhas *Da Medicina Antiga* serão aquelas que irão vigorar, sobretudo nos finais do século V e princípios do século IV a. C., ou seja, em plena época da formação de Platão, quando este escreveu os seus primeiros diálogos. O filósofo, em vários passos das suas obras, desde as iniciais até às próprias *Leis*, <sup>(93)</sup> refere-se aos métodos da medicina e acolhe vários aspectos ou estabelece analogias de que o diálogo *Górgias* é bem representativo. Mas, como estudaremos mais detalhadamente este diálogo, <sup>(94)</sup> escolhemos uma passagem do *Fedro* para mostrar o interesse de Platão pelo método hipocrático: «A índole da medicina é como a da retórica... Em ambas é necessário analisar a natureza: numa, a do corpo, na outra, a da alma... <sup>(95)</sup> E, um pouco mais adiante, pode ler-se: «Em primeiro lugar (é necessário saber-se), será simples ou multiforme o objecto acerca do qual queremos ser nós próprios versados e capazes de fazer com que outros o sejam. Em segundo lugar, no caso de ser simples é preciso examinar a sua capacidade: qual a que possui por natureza, em relação a quê, no tocante à acção; qual a que possui, tendo em conta a possibilidade e sob que agente. Se tiver várias formas, é preciso depois de especificadas, examinar pelo que respeita a cada uma delas o que foi tomado em consideração para uma só: por meio de qual delas age o objecto naturalmente e qual a acção que produz ou por meio de qual delas é naturalmente possível e sob que agente... Em todo o caso, sem isto a investigação pareceria o caminhar dum cego». <sup>(96)</sup>

---

<sup>(92)</sup> *Da Medicina Antiga*, 20.

<sup>(93)</sup> Citemos, por exemplo, *Protágoras*, 311-b-c; *Banquete*, 186 a-188 e; *Leis*, 857 c-d.

<sup>(94)</sup> *Vide* págs. 145-169.

<sup>(95)</sup> *Fedro*, 270 b.

<sup>(96)</sup> *Fedro*, 270 d-e.

Ao que nos parece, esta longa passagem é bem elucidativa do que afirmámos anteriormente.

### C. A SOFÍSTICA

Um dos grandes movimentos culturais dos meados do século V a. C. foi, sem dúvida, a sofística, com uma repercussão que ultrapassa esse século, penetrando no seguinte, sendo pois contemporâneo do próprio Platão.

Protágoras, Górgias, Pródico e Hípias são os representantes máximos desta corrente sendo, ao mesmo tempo, os seus iniciadores. A actividade destes quatro homens decorre mais ou menos entre 450 a 420 a. C., surgindo então um grupo constituído essencialmente por discípulos dos primeiros: Trasímaco, Pólo, Xeníades, Lícofron, Alcídamas, etc. Se Platão não tivesse possivelmente conhecido, directamente, a primeira geração dos sofistas, foi pelo menos contemporâneo e podia ter conhecido pessoalmente alguns dos da segunda geração. <sup>(97)</sup>

A actividade destes homens denegrida durante muito tempo é, nos nossos dias, e duma maneira geral, encarada de forma positiva. Robin, em *La Pensée Grecque*, ainda escreveu estas linhas: «Quaisquer que tivessem sido as fraquezas e as taras profundas, a obra dos sofistas, do século V, não deve ser depreciada. Sem dúvida, o seu método é formal, a maioria das vezes vazio de pensamento pessoal e de sinceridade». <sup>(98)</sup>

Estas reticências não são compartilhadas por Werner Jaeger que, sobre este movimento, afirma o seguinte: «Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenómeno tão importante como Sócrates ou Platão. Mais, não é possível concebê-los sem ela». <sup>(99)</sup> A opinião deste historiador é partilhada entre outros por Du-

---

<sup>(97)</sup> Para a cronologia dos sofistas, *vide* W. K. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1971, págs. 261-314.

<sup>(98)</sup> L. Robin, *ob. cit.*, pág. 177.

<sup>(99)</sup> W. Jaeger, *ob. cit.*, pág. 316.

préel <sup>(100)</sup> e Guthrie, <sup>(101)</sup> tendo este último, em nossa opinião, efectuado o estudo mais profundo sobre os sofistas.

Após estas linhas introdutórias, convém salientar que o sofista era um mestre do saber, <sup>(102)</sup> um profissional como hoje diríamos, e a sua acção só se compreende pelas mutações cada vez mais rápidas que a sociedade grega sofria. A partir dos meados do século V a. C., como já dissemos, o aparecimento dos partidos, a luta ideológica transposta por vezes para o conflito bélico, fazia com que a carreira política fosse, simultaneamente, mais difícil e mais aliciante. Sobretudo a juventude, que queria tomar parte na gestão da coisa pública, tinha de ter uma preparação cuidadosa, pois era perante as assembleias, nas quais os cidadãos compareciam, que se travava a luta pelo poder. <sup>(103)</sup> Os sofistas respondiam a essa necessidade assim como àquela, sobretudo na classe mais elevada, que consistia numa curiosidade pela análise literária e pelos temas filosóficos e científicos. O fenómeno sofístico tem de ser compreendido, portanto, no enquadramento histórico e cultural, o qual, a ser desconhecido, tornaria ininteligível o aparecimento e a voga destes profissionais do saber.

Até que ponto os sofistas desenharam um movimento com interesse para a História da Filosofia constitui um tema con-

---

<sup>(100)</sup> E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.

<sup>(101)</sup> W. K. C. Guthrie, *The sophists*, Cambridge, 1971 (este livro constitui a 1.ª parte da *History of Greek Philosophy*, v. III, Cambridge, 1969).

Para uma vista de conjunto sobre a sofística, além das obras citadas de Dupréel e Guthrie, indicamos o livro de M. Untersteiner, *The sophists*, London, 1957.

<sup>(102)</sup> Quanto ao sentido do termo «sofista» vide M. H. da Rocha Pereira, *ob. cit.*, págs. 182-188. Vide, também, Aristides (46-II, 407 Dinfodd), em que aparece a verdadeira acepção do termo e as razões de Platão para lhe conferir um sentido pejorativo.

Notemos que os sofistas são, por assim dizer, professores de *ensino superior*, já que havia uma educação básica ministrada sobretudo à juventude com posses bastante razoáveis. Quanto a esta educação, vide pág. 104.

<sup>(103)</sup> O que afirmamos é sobretudo válido para as Cidades democráticas, pois, nestas, aquele que tinha o dom de discursar estava em melhores condições para se tornar um dirigente político. O caso de Péricles é flagrante do clima que então se respirava.

troverso. Referindo-se ao aparecimento do subjectivismo e do relativismo filosófico, Werner Jaeger defende a seguinte posição: «O esboço duma teoria por parte de Protágoras não justifica tais generalizações, e é um erro evidente de perspectiva histórica pôr os mestres da *aretê* ao lado dos pensadores do estilo de Anaximandro, Parménides ou Heraclito». (104) A posição de Werner Jaeger é, pois, a de que as Histórias da Filosofia Grega cometem um erro ao considerarem a sofística como um ramo ou escola filosófica, o que Aristóteles não tinha feito, na opinião do mesmo historiador. (105)

Problema sem dúvida delicado este, o de se considerar o movimento sofístico como devendo ou não entrar na História da Filosofia. O estilo destes homens, sem dúvida, é diferente dos investigadores da *physis*, e se é certo também que Aristóteles no Livro A da sua *Metafísica* não historia este movimento, todavia o Estagirita, em vários passos das suas obras, refere-se a alguns sofistas. (106) Mas a grande objecção que levantamos à tese de Werner Jaeger é a de que não se compreenderia a luta de Platão contra os sofistas, praticamente ao longo de toda a sua obra, se estes não tivessem uma envergadura intelectual, e se não tivessem levantado problemas pertinentes, no campo filosófico. Se entre os sofistas foi Protágoras o mais atacado por Platão, vários diálogos mostram com clareza que o filósofo considerou também como adversários difíceis, não só alguns homens da primeira como da segunda geração. (107)

O movimento sofístico deve ter o seu lugar na História da Filosofia Grega, segundo pensamos, e tentaremos mostrar que

---

(104) Werner Jaeger, *ob cit.*, pág. 319. M. H. Rocha Pereira (*ob cit.*, pág. 336) considera os sofistas «figuras de pouca importância na história da filosofia». Posição idêntica às anteriores em H.-I. Marrou, *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo, 2.ª reimpr., 1971, pág. 85.

(105) Werner Jaeger, *ob. cit.*, pág. 319.

(106) Aristóteles menciona alguns sofistas (ou as suas posições) na *Metafísica*, *Política*, etc., mas as suas *Refutações Sofísticas* mostram o interesse que o filósofo lhe dedicou.

(107) Parece-nos que o ataque de Platão é conclusivo para mostrar a força e a importância dos sofistas no campo filosófico. O *Protágoras*, *Górgias* e *Eutidemo* são diálogos dirigidos contra os sofistas das primeira e segunda gerações, e mesmo no período da velhice Platão escreve o *Sofista*,

a sua problemática foi importante para o desenvolvimento ulterior da Filosofia.

Os sofistas não constituíram propriamente uma escola <sup>(108)</sup> e, não obstante apresentarem pontos comuns, há diferenças também a notar entre eles. Essencialmente os dois grandes traços que os unem são os seguintes:

- a) São professores profissionais.
- b) São mestres da política *aretê*.

Mas, a partir desta plataforma, surgem as diferenças. Sendo eminentemente professores, procurando corresponder a um anseio dos seus jovens clientes, as formas de educação são díspares. «...deparamos nos sofistas, diz Werner Jaeger, com duas modalidades distintas de educação do espírito: a transmissão de um saber enciclopédico e a formação do espírito nos seus diversos campos». <sup>(109)</sup> E, um pouco mais adiante, o mesmo autor afirma: «...ao lado da formação meramente formal do entendimento existe, igualmente, nos sofistas, uma educação formal no mais alto sentido da palavra, a qual não consiste já numa estruturação do entendimento e da linguagem, mas partia da totalidade das forças espirituais. É Protágoras quem a representa». <sup>(110)</sup>

Ora, o que os sofistas pretendiam ensinar era a política *aretê*, preocupação bem saliente em Protágoras e Górgias, a qual também não devia estar ausente em Hípias e Pródico. <sup>(111)</sup>

---

o que mostra a preocupação do filósofo em desferir um golpe mortal na sofística.

Quanto ao *Protágoras* e ao *Górgias*, v. respectivamente págs. 95-111 e 145-169.

<sup>(108)</sup> Vide R. Mondolfo, *O Pensamento Antigo*, I, São Paulo, 1964, págs. 133-135, às quais se seguem uma série de textos.

<sup>(109)</sup> W. Jaeger, *ob. cit.*, pág. 317.

<sup>(110)</sup> W. Jaeger, *ob. cit.*, pág. 317.

<sup>(111)</sup> Que Hípias de Élis tinha uma determinada concepção política, depreende-se com clareza do *Protágoras*, 337 c-d. Pródico de Cós com as suas preocupações gramaticais devia preparar os seus discípulos para a disputa verbal e para a Oratória. Quanto a este último, vide Guthrie, *ob. cit.*, págs. 274-280.

A falar-se de *aretê*, devemos observar que esta expressão é impropriamente traduzida por virtude. A palavra grega *aretê* não corresponde ao que entendemos por virtude. Os gregos tomavam-na num sentido mais lato, pois a *aretê* é, essencialmente, *excelência* <sup>(112)</sup>, embora, ao longo dos séculos, esta tivesse sido vista através de ângulos diferentes. A excelência dos heróis da *Íliada* era a sua bravura e destreza, que permitiam grandes feitos guerreiros <sup>(113)</sup>, mas, na *Odisséia*, a *aretê*, encarnada sobretudo em Ulisses, constituía a prudência e a sagacidade, que permitia resolver todas as dificuldades. <sup>(114)</sup> Quando a *pólis* está constituída, a *aretê* é sobretudo o dom da palavra, a possibilidade do cidadão convencer os demais, na *Ágora*, na assembleia, no tribunal. Desta maneira, a persuasão obtida através da palavra foi tão importante para os Gregos que a entronizaram como a deusa Peithô. <sup>(115)</sup> A *aretê*, para os sofistas, define-se como a excelência que o cidadão possui, capaz de fazer impor aos seus concidadãos determinado ponto de vista, levando portanto aquele que a possui em alto grau a dominar o partido a que pertence e a alcançar o governo da cidade. A *aretê* política é, pois, a envergadura intelectual conducente ao triunfo na vida pública.

Os sofistas detinham, portanto, as técnicas conducentes à *aretê* e, ao mesmo tempo, uma teoria quanto à lei, ou seja, uma teoria quanto ao fundamento do Estado.

A *retórica*, como arte de bem discursar, e a *erística*, como arte de bem disputar, eram meios de que o político tinha de se servir. O grande mestre da retórica foi Górgias, <sup>(116)</sup> enquanto

---

<sup>(112)</sup> Vide Guthrie, *ob. cit.*, pág. 90, n.º 1; M. H. Rocha Pereira, *ob. cit.*, pág. 101; A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962, pág. 22, n.º 2. (Este A. prefere o termo *valor* para a tradução da palavra grega).

<sup>(113)</sup> Vide M. H. Rocha Pereira, *ob. cit.*, págs. 101-102.

<sup>(114)</sup> Vide M. H. Rocha Pereira, *ob. cit.*, pág. 102.

<sup>(115)</sup> Quanto a nós, foi J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecques*, Paris, 1962, quem melhor estudou as transformações na Grécia, desde o período micénio até aos alvares da Filosofia. O A. insiste no papel da palavra para a constituição da *polis*.

<sup>(116)</sup> Vide Guthrie, *ob. cit.*, págs. 192-200.

Protágoras foi autor duma obra de antilogias, <sup>(117)</sup> um livro onde se ensinava a defender uma tese e a sua contrária. A arte de disputar foi extremamente divulgada na segunda metade do século V a. C., e quando Aristófanes apresentava o diálogo entre o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto, nas *Nuvens*, tal exemplo corresponde, com toda a verisimilhança ao que então estava em voga. <sup>(118)</sup> Chegou até aos nossos dias um curioso opúsculo sob o título de *Discursos Contraditórios (Dissoi Logoi)*, que devia ser um exercício de escola, e torna-se extremamente interessante verificar que algumas das objecções apresentadas pelo autor anónimo vão surgir em diálogos de Platão, como, por exemplo, no *Ménon*. <sup>(119)</sup> O conhecimento que o filósofo tinha desses argumentos e a refutação levada a cabo na segunda década do século IV a. C. mostram-nos como a erística se encontrava difundida e era utilizada, sobretudo pela juventude <sup>(120)</sup>.

É muito provável que a geração mais recente dos sofistas tivesse caído em subtilezas e num certo amoralismo, ao utilizar igualmente a defesa, não só da parte mais forte como também da parte mais fraca. <sup>(121)</sup> Assim, quando, no *Górgias*, Sócrates discute com o grande retórico se os mestres são ou não os culpados do mau uso que os discípulos fizerem do seu ensino, Górgias responderá que tal responsabilidade não pode recair sobre os professores. <sup>(122)</sup> É possível, pois, que houvesse um divórcio entre as duas gerações de sofistas, dado o amoralismo decorrente de determinadas técnicas.

Mas, se as técnicas de ensino são importantes para a compreensão do movimento, igualmente o é a concepção que estes apresentam da lei. Para os Gregos existia, ao lado do *nomos*, o *agraphos nomos* e ainda os *nomina*, ou seja, os costumes, aquilo que é consuetudinário. Enquanto o *nomos* era a lei feita pelos ho-

---

<sup>(117)</sup> Vide A. Bayonas, *L'art politique d'après Protagoras, in Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CLVII, págs. 43-58.

<sup>(118)</sup> Aristófanes, *As Nuvens*, vv. 889-1112.

<sup>(119)</sup> Vide pág. 186.

<sup>(120)</sup> O *Eutídemo* foi o diálogo em que Platão mais amplamente

<sup>(121)</sup> Vide W. K. Guthrie, *ob. cit.*, pág. 316.

<sup>(122)</sup> Górgias, 457 b-c.

críticou a Erística.

mens, pelo legislador, a lei não escrita (*agraphos nomos*) era de origem divina. Daí o desenrolar-se, no século V a. C., um amplo debate quanto à validade das leis, tendo tal debate levado a um conflito entre a lei escrita e a lei não escrita, surgindo uma antítese, como sublinhou Guthrie, entre *nomos* e *physis*,<sup>(123)</sup> sendo este último termo corrente na terminologia filosófica anterior, como já vimos, mas aparece agora com um matiz mais restrito, devido, muito possivelmente, à influência da ciência médica. Daqui o deslocar-se a discussão entre a lei e a lei não escrita, esta de origem divina, para um campo já diferente, em que a lei feita pelos homens se opunha em determinado momento à lei por natureza, que era aquela que brotava da própria condição humana. Para os sofistas, defensores de tal ponto de vista, o *nomos* era uma convenção em que o fraco visava dominar o forte, enquanto a lei por natureza impunha uma nova ordem e um novo conceito de justiça, em que o direito do mais forte se sobrepunha aos interesses do mais fraco.

Superficialmente, parece estarmos perante um problema abstrato posto por alguns sofistas, o qual pretendia escandalizar a opinião pública. Também o Livro I da *República* e o *Górgias* de Platão podiam mostrar, no recontro entre Sócrates, Trásimaco e Pólo, uma temática meramente académica. Todavia, a realidade é bem diferente. Ao ler-se a *Guerra do Peloponeso* de Tucídides deparamos com uma linguagem idêntica, com a mesma concepção, agora não sustentada pelos sofistas mas sim pelos chefes políticos. No diálogo travado entre os Atenenses e os Mélios,<sup>(124)</sup> a justiça surge como um termo que só pode ser utilizado entre nações de igual poder, pois quando se trata da relação entre uma nação mais forte e outra mais fraca a lei que se impõe é a vantagem do mais poderoso. Note-se a rude franqueza dos chefes atenienses, que não escondem, afinal, o que é comum nas relações internacionais.

Interessa sobretudo focar que a problemática surgida no Livro I da *República* e no *Górgias* foi aquela que vigorou em plena

---

(123) A antítese *nomos-physis*, na moral e na política, foi objecto de excelentes considerações por W. K. Guthrie, *ob. cit.*, págs. 55-134.

(124) Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, I, 76.

guerra, em que a concepção da lei do mais forte ditou o massacre da ilha de Melos. Desta maneira, compreende-se o interesse de Platão em retomar um tema possivelmente bem presente na altura em que escreveu os diálogos citados.

No que diz respeito à estrutura do Estado, se encontramos sofistas defensores duma democracia, caso de Protágoras, <sup>(125)</sup> dum antiescravismo defendido por Alcídamas, <sup>(126)</sup> também encontramos os defensores da lei por natureza que podia desembocar na tirania, como expõe Pólo, no diálogo *Górgias*. <sup>(127)</sup>

Karl Popper tentou mostrar que a filosofia política de Platão era de arquitectura totalitária, opondo-a à *Grande Geração*, em que os sofistas são encarados como os liberais da época. <sup>(128)</sup> Se não podemos discutir ainda a índole do pensamento político de Platão, podemos afirmar que os homens da chamada *Grande Geração* estavam divididos quanto à forma do governo que devia reger o Estado. Desta maneira, encarar os sofistas como os liberais a quem se opõe Platão é o produto duma análise demasiado simplista, por parte de Popper, pois se, por hipótese, Platão foi um totalitário, não seria de forma alguma por essa razão que ele se oporia aos sofistas.

---

<sup>(125)</sup> Vide pág. 103.

<sup>(126)</sup> A atitude dos sofistas marca, de uma maneira geral, uma viragem na mentalidade grega. Se os milésios têm uma atitude crítica perante o corpo de saber, vigente na sua época, alguns sofistas estão em desacordo com as ideias reinantes na segunda metade do séc. V e princípios do IV a. C.

Como exemplos frisantes, temos o citado Alcídamas, para quem por natureza todos os homens são livres (por *convenção* é que existem escravos e homens livres) e Antifonte e Licofron que consideram Gregos e Bárbaros como iguais por natureza.

<sup>(127)</sup> Vide págs. 156-159.

<sup>(128)</sup> São de Popper as seguintes palavras: «... tenciono destruir o que em minha opinião há de nocivo na sua filosofia. E a tendência totalitária da filosofia política de Platão que tentarei analisar e criticar», *The open society and its enemies, I-The spell of Plato*, London, reimpr. 1969, pág. 34.

Não podemos discutir neste vol. a tese de Popper. Pelo menos o A. teve um mérito: chamar a atenção para a filosofia política de Platão. A partir de 1945 (data da 1.ª ed.), surgiram várias obras confirmando ou tentando infirmar o ponto de vista de Popper.

## II. A FORMAÇÃO FILOSÓFICA DE PLATÃO

### 1. CRÁTILLO

No capítulo anterior, tentámos mostrar as principais linhas de força da política e da cultura gregas, especialmente em Atenas. Foram elas que o jovem Platão encontrou, e, algumas, como já anotámos, tiveram repercussão no filósofo, mesmo nos períodos da maturidade e velhice.

Mas é chegado o momento de estudarmos a formação filosófica recebida por Platão. Neste campo, o nosso melhor guia é Aristóteles que, na *Metafísica*, apresenta uma passagem do máximo interesse:

«Desde a sua juventude, Platão, sendo primeiramente amigo de Crátilo e famílias das opiniões de Heraclito, segundo os quais todas as coisas sensíveis permanecem num fluir constante e não podem ser objecto de ciência, permanecerá fiel a esta doutrina. Por outro lado, Sócrates, cujas preocupações iam para as coisas morais e não para a Natureza, no seu conjunto tinha, nesse domínio, procurado o universal e foi o primeiro a fixar o pensamento nas definições. Platão aceitou a sua doutrina mas a formação primitiva levou-o a pensar que este universal devia existir em realidades de uma ordem diferente das coisas sensíveis...» (1)

---

(1) Aristóteles, *Metafísica*, A, 6, 987 a-b.

Das palavras de Aristóteles conclui-se :

- a) O primeiro mestre de Platão foi o heraclitiano Crátilo;
- b) Sócrates dedicou-se ao campo da Ética e procurou o universal e a definição;
- c) Embora Platão aceitasse a doutrina socrática, foi levado à teoria das Ideias por influência heraclitiana.

Das três conclusões extraídas, interessa-nos agora a da alínea a) e da alínea c), propondo a alínea b) para mais tarde.

Crátilo surge como o primeiro mestre de Platão, mas apenas podemos afirmar que essa docência teria tido lugar antes do filósofo ter atingido os vinte anos, não obstante o testemunho de Diógenes Laércio apontar o heraclitiano como mestre depois de Sócrates. (2)

Infelizmente, pouco se conhece sobre Crátilo e, esse pouco, é ainda devido a Aristóteles. Este filósofo mostra-o mais radical que o próprio mestre, pois considerava que «não era necessário nada dizer e era suficiente mexer apenas o dedo; ele criticava Heraclito por ter dito que não se desce duas vezes o mesmo rio, pois pensava que não se pode mesmo fazer isso nem uma vez (3).

Como se pode ver, a teoria do fluir constante do Efésio era levada ao seu extremo e, como afirma Guthrie, a posição de Crátilo é a de um céptico. (4) Não podemos saber, com qualquer probabilidade, se este cepticismo tocou Platão, todavia, se assim aconteceu, ele foi ultrapassado, pois não encontramos nenhuma referência a esse cepticismo, em Aristóteles ou nos primeiros diálogos do filósofo.

Quanto à conclusão contida na alínea c) anotemos, desde já, que se trata de uma interpretação de Aristóteles, pois este trata os seus antecessores não como um historiador mas como filósofo que toma posição perante os que o precederam. (5)

---

(2) Diógenes Laércio, VIII.

(3) Aristóteles, *Met.*, P, 5, 1 010 a.

(4) W. K. Guthrie, *The sophists*, Cambridge, 1971, pág. 201.

(5) Aristóteles não foi um historiador da filosofia. A sua preocupação constante é opôr-se aos seus antecessores ou então mostrar que estes apenas *balbuciam* a doutrina que veio a constituir.

O Estagirita não nega, pois, a influência de Sócrates, mas considera a influência heraclitiana prolongando-se para além do magistério de Crátilo, e que Platão, ao esboçar a sua teoria das Ideias, ultrapassa Sócrates, pois a influência de Heraclito estaria ainda subjacente.

Estamos perante uma interpretação, como já dissemos, devida a Aristóteles, mas que parece ser correcta. De facto, tanto nos primeiros diálogos como no período da maturidade, em que se desenvolveu com clareza a teoria das Ideias ou Formas, Platão vai considerar sempre o mundo sensível num perpétuo fluir, e este, portanto, não pode fornecer o objecto estável que, forçosamente, a Ciência deve ter. O estável tem de ser procurado fora do fluir; a explicação deste só se encontra na ideia. Esta dedução leva o filósofo a considerar necessário o mundo sensível tal como tinha sido concebido por Heraclito. Todavia, ultrapassa esta concepção que, pelo menos nos continuadores do Efésio, tornava impossível o conhecimento objectivo, como acontecia também em Protágoras. <sup>(6)</sup> Concluindo: era necessário conciliar Heraclito e Sócrates, e foi essa a tarefa levada a cabo por Platão. <sup>(7)</sup>

## 2. SÓCRATES

Falar-se da formação filosófica de Platão é evocar Sócrates. Evocar Sócrates é equacionar sempre um dos maiores enigmas, senão o maior, da História da Filosofia Grega.

A argúcia dos historiadores <sup>(8)</sup> tem sido posta à prova para se deslindar, através da série de testemunhos chegados até nós, a figura e o pensamento do mestre de Platão.

---

<sup>(6)</sup> Protágoras, frag. 1 (Diels).

<sup>(7)</sup> Esta foi a génese da filosofia platónica. O encontro com Arquitas, em Tarento, foi importante para a estruturação de uma Metafísica.

<sup>(8)</sup> «Dele sabemos inúmeros pormenores, daqueles que fazem a felicidade dos biógrafos de vistas curtas: idade, naturalidade, aspecto físico, nome e profissão do pai e da mãe, nome da mulher, dos filhos, etc. E, contudo, discute-se: Quem era Sócrates?» (M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, I, Lisboa, 1970, pág. 343).

Os séculos V e IV a. C. oferecem-nos uma vasta literatura, cuja figura central é Sócrates, que se pode dividir em duas correntes: uma apologética e outra anti-socrática.

Que crédito se deve conceder aos adversários do filósofo?

Como interpretar os testemunhos de Platão e Xenofonte (chegados intactos até aos nossos dias) que encerram contradições graves?

Eis duas perguntas pertinentes e difíceis com que abre o chamado problema socrático.

Analisar os testemunhos de Platão e de Xenofonte e ainda os de Aristófanes, de Aristóxeno de Tarento, de Polícrates e de Êsquines o Orador, sem referir outros, constitui tarefa longa e penosa.

Por isso vejamos, em traços largos, os testemunhos mais importantes sobre Sócrates. Da literatura anti-socrática, o testemunho mais amplo, pois chegou completo, é o de Aristófanes. Sócrates, para o célebre comediógrafo, é um sofista partidário do raciocínio injusto que, com a sua educação, perverte a juventude. As *Nuvens* retratam-nos Sócrates como familiarizado com as técnicas que mais deviam impressionar o homem comum, como era, sem dúvida, a defesa da chamada parte fraca em detrimento da parte forte. <sup>(9)</sup> É, além disso, um pensador que segue a tradição dos meteorologistas, para a qual o ar era a substância primordial, <sup>(10)</sup> apresentando a sua Escola e o ensino aí ministrado traços pitagóricos, como notou Morrison. <sup>(11)</sup>

A amplitude do ataque lançado pelo comediógrafo mostra-nos como o filósofo ateniense devia ser uma figura conhecida, e de envergadura também, para merecer tal atenção da parte do seu crítico.

O que Aristófanes conta, sobretudo nas *Nuvens*, publicadas em 423 a. C. <sup>(12)</sup>, tem vindo a constituir um desafio para os

---

<sup>(9)</sup> Aristófanes, *As Nuvens*, vv. 889-1112.

<sup>(10)</sup> Aristófanes, *As Nuvens*, vv. 225-234.

<sup>(11)</sup> J. S. Morrison, *The origins of Plato's philosopher-statesman*, *Classical Quarterly*, 1958, págs. 198-218, não só estudou os traços pitagóricos de Sócrates (n'As *Nuvens*) como também o encontro de Platão com Arquitas

<sup>(12)</sup> Quanto a uma 2.ª ed. d'As *Nuvens*, vide Van Daele, *Aristophane*, t. I, Paris, 1964, págs. 153-157.

historiadores. Como conciliar, de facto, este testemunho com aqueles em que Sócrates surge como um adversário dos sofistas? Ou, se Sócrates não foi um sofista, como explicar as razões do aparecimento das *Nuvens*, ridicularizando este?

Alguns autores inclinam-se a considerar duas fases na actividade de Sócrates: a fase sofística, até cerca dos cinquenta anos, e a fase retratada por Platão, portanto posterior, e em que o filósofo, após a resposta da Pítia de Delfos, teria enveredado por uma anti-sofística. Não é hipótese que repugne considerar Sócrates com um passado de sofista, pois Aristófanes não é considerado um inventor de falsidades, embora gozasse, porventura, da sua liberdade de autor de comédias. Esta prerrogativa literária levá-lo-ia a sublinhar com traços mais negros alguns aspectos de personagens importantes da vida ateniense. E, de passagem, queremos chamar a atenção para a atitude arbitrária tomada por alguns historiadores, ao tentarem solucionar, com uma simplicidade ingénua, o testemunho de Aristófanes. Não há argumentos sólidos para considerar a figura de Sócrates, nas *Nuvens*, como uma maquinação maquiavélica do escritor pois, se se dá crédito, embora descontando o tal exagero a que fizemos referência, às outras comédias, não se pode retirar esse mesmo crédito única e exclusivamente às *Nuvens*.

Esta obra não mostra a figura imaculada que, duma maneira geral, é apontada como o primeiro mártir da Filosofia, mas, de um ponto de vista de metodologia, por tal facto, não deixa de constituir um documento sob o qual o historiador se deve debruçar sem ideias preconcebidas.

Volvendo os olhos para a literatura socrática, surge o grande problema da não identidade das posições assumidas por Platão e Xenofonte.<sup>(13)</sup> O testemunho deste último foi extremamente cerceado após um trabalho de Léon Robin<sup>(14)</sup>, hoje considerado clássico, a que se seguiu mais recentemente *Le*

---

(13) Platão apresenta Sócrates em todos os diálogos, excepto n'As Leis. Xenofonte retrata o filósofo na *Apologia*, *Banquete*, *Económico* e *Memoráveis*.

(14) L. Robin, *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate* in *La pensée hellénique*, Paris, 21967, págs. 81-137.

*problème de Socrate* de Magalhães Vilhena. <sup>(15)</sup> O chefe militar da retirada dos Dez Mil é considerado um mau historiador, um homem procurando glorificar apenas a sua figura, um desconhecedor dos factos que narra, como acontece na *Apologia de Sócrates*, em que apresenta o julgamento do filósofo embora o escritor estivesse ausente de Atenas <sup>(16)</sup>; finalmente, um leitor dos diálogos de Platão, dos quais se serviu para apresentar a figura de Sócrates. Esquemáticamente apresentamos as acusações principais do processo contra Xenofonte. Podemos adiantar, desde já, que algumas dessas acusações nos parecem assentes em bases pouco sólidas, e é necessário, segundo pensamos, compreender o Sócrates de Xenofonte à luz das ideias e da concepção de vida, defendidos pelo autor das *Memoráveis*. <sup>(17)</sup>

Xenofonte é um pragmático, interessado em soluções concretas e imediatas, sendo defensor de uma pedagogia onde a cavalaria e a caça tinham um lugar importante. Conservador em matéria política, não nos parece, todavia, um partidário dos governos totalitários como a tirania e a oligarquia. Dentro desta perspectiva, é perfeitamente compreensível que Xenofonte, o homem prático, visse em Sócrates o expositor de temas muito comuns, ou então, fizesse do filósofo o narrador dessas matérias.

Desta maneira, ressaltam dois problemas que, com uma certa facilidade, podem ser confundidos: um é o Sócrates de Xenofonte englobado ou esclarecido dentro do pensamento do historiador; o segundo consiste em se saber o valor histórico que o seu testemunho pode apresentar. Se há um exagero no autor das *Memoráveis*, este tem de ser compreendido na mesma linha em que se compreende aquele, possivelmente, cometido pelo próprio Platão. Parece-nos excessivo afirmar-se que o valor histórico das páginas dedicadas a Sócrates seja diminuto porque Xenofonte teria ido buscar a maior parte das suas afirmações aos diálogos de Platão. Quando Xenofonte escreve as suas obras dedicadas a Sócrates, existia uma ampla literatura socrática e

---

<sup>(15)</sup> Magalhães Vilhena, *Le problème de Socrate*, Paris 1952.

<sup>(16)</sup> Cfr. *Apologia*, 2.

<sup>(17)</sup> Quanto aos ideais de Xenofonte, vide W. Jaeger, *Paideia*, Lisboa, s/d, págs. 1141-1177.

podia ter sido noutros autores que o historiador teria ido buscar parte dos elementos aos quais juntasse testemunhos orais e recordações da sua convivência com o próprio Sócrates. Neste ponto, pensamos que a coincidência entre Platão e Xenofonte é preciosa porque, se tal coincidência existe, o testemunho deste último não é forçosamente subsidiário do apresentado por Platão, pois Xenofonte disfrutava de um vasto campo de informação para apresentar o retrato do mestre.

Concluimos, pois, que, não obstante a crítica dirigida contra Xenofonte, o seu testemunho tem de ser encarado como o de um autor que tivesse tido acesso directo e indirecto à vida de interesse histórico.

O testemunho de Platão, embora passado pelo crivo da crítica por Magalhães Vilhena, foi considerado por este historiador como aquele que nos poderia dar o Sócrates histórico. <sup>(18)</sup> Muito mais recentemente, um dos melhores historiadores da Filosofia Grega, W. Guthrie, <sup>(19)</sup> debruçando-se sobre Sócrates, não só utilizou o testemunho de Platão, como, ao delinear a vida e a filosofia socráticas, tentou mostrar o que pertencia a Sócrates e o que era da autoria de Platão. Este último ponto é extremamente importante para quem se debruce sobre a génese do pensamento platónico, pois dar-nos-ia o momento em que o filósofo se tornava autónomo e ultrapassava os parâmetros doutrinários do mestre. <sup>(20)</sup>

Embora tivéssemos mostrado duas questões intimamente ligadas teremos de as tratar separadamente.

Platão conviveu com Sócrates cerca de oito anos, ou seja, desde os seus vinte anos de idade até aos vinte e oito, altura em que o mestre foi condenado pelo tribunal ateniense. Esse período, relativamente longo, juntamente com o facto de Sócrates se apresentar como um dos protagonistas dos seus diálogos, levou a considerar o testemunho platónico como altamente privilegiado.

---

<sup>(18)</sup> Magalhães Vilhena, *ob. cit.*, pág. 458.

<sup>(19)</sup> W. K. Guthrie, *Socrates*, Cambridge, 1971.

<sup>(20)</sup> No ano lectivo de 1971-772 assistimos em Cambridge a um curso do Prof. Guthrie (sobre o diálogo *Protágoras*) em que foi abordado o tema que estamos a referir.

Desta maneira, procuravam-se os traços biográficos e a doutrina de Sócrates nos diálogos de Platão.

Já na Antiguidade, Diógenes Laércio, certamente fazendo-se eco duma tradição, punha em dúvida que a doutrina contida na obra platónica fosse do próprio Sócrates. <sup>(21)</sup> É certo estarmos perante um único documento que, por si só, não pode infirmar a tese de que os diálogos nos apresentam o Sócrates histórico, mas lança uma dúvida que tem de ser levada em linha de conta.

Que razão (ou razões) teria levado Platão a dar, na sua obra, um retrato fiel de Sócrates, o mesmo não acontecendo com Aristófanos e Xenofonte?

Os testemunhos, contraditórios em tantos pontos não nos permitem em nossa opinião detectar o Sócrates real na obra de Platão.

Aliás, tanto o filósofo como o antigo companheiro do círculo socrático, Xenofonte, apresentavam o mestre inserido num determinado pensamento (o pensamento dos seus biógrafos), e as obras que tanto um como outro escreveram têm de ser encaradas por sua vez no complexo histórico que as envolveram.

De facto, Platão como Xenofonte, Antístenes <sup>(22)</sup> e Ésquines <sup>(23)</sup> desejavam apresentar-se aos olhos dos Atenienses como os herdeiros espirituais da doutrina socrática mas, não obstante essa atitude, as suas posições filosóficas são diferentes, dando origem a escolas que irão edificar uma polémica entre si. Cada um destes homens reivindicava a herança socrática, mas todavia o *socratismo* dum Platão vai ser diferente do *socratismo* dum Antístenes.

Platão não tinha razões mais fortes do que qualquer outro membro do círculo socrático para nos dar o Sócrates real. Assim o Sócrates dos Diálogos é o Sócrates visto por Platão. Não pretendemos porém colocarmo-nos numa posição extremista ao afirmarmos ser o seu Sócrates puramente fictício.

---

<sup>(21)</sup> Diógenes Laércio, VIII.

<sup>(22)</sup> Sobre Antístenes, indicamos as seguintes obras: Field, *Plato and his contemporaries*, London, 1967, págs. 160-169; Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1971, págs. 304-311; J. Humbert, *Socrate et les Petits socratiques*, Paris, 1967, págs. 231-250.

<sup>(23)</sup> Sobre Ésquines, o Socrático, vide J. Humbert, *ob. cit.*, págs. 214-231.

Detendo-nos agora um pouco sobre o segundo problema levantado por W. Guthrie, temos uma objecção de fundo a levantar; não nos parece que a viragem que se nota a partir da *República* possa ser interpretada como abandono duma posição socrática, tomando então forma o pensamento verdadeiramente platónico. E isto porque um pensador pode abandonar esta ou aquela posição sem que tal signifique o sacudir duma determinada influência; mesmo num pensamento autónomo se pode observar esta descontinuidade. Assim, tentar solucionar o problema socrático e, em particular, a influência de Sócrates em Platão, parece-nos extremamente perigoso embora não pretendamos com as nossas palavras negar o mérito da interpretação extremamente interessante de W. K. Guthrie.

Assim, se bem que por prudência não queiramos negar a possibilidade de se atingir com amplitude o Sócrates histórico (24), pensamos que os estudos publicados até aos nossos dias não solucionam o chamado problema socrático. Todavia, alguns pontos da actividade de Sócrates podem ser apresentados com grande probabilidade, e a eles faremos referência nas páginas seguintes.

### 3. A CONDENAÇÃO DE SÓCRATES EM 399 A. C.

Como anteriormente afirmámos, Aristóteles referiu-se à génese do pensamento de Platão de forma a dar a entender a necessidade de destrinçar o que pertencia a Sócrates e o que foi produto da meditação do discípulo deste. Tal cuidado do Estagirita, em vários passos da sua obra, parece significar ainda existirem no seu tempo dúvidas quanto ao alcance da influência socrática em Platão. Tendo tido acesso à Biblioteca da Academia quando aí estudou durante longo tempo (25) e escutado os relatos daqueles que ainda conheceram Sócrates, Aristóteles estava em condições de dar uma achega a um problema controvertido.

Das palavras ressalta que Sócrates se interessou pelos conceitos, sendo a Ética o seu campo de investigação em detrimento

---

(24) E. Voegelin, *Plato*, Louisiana, 1966, págs. 6-7, considera impossível atingir o Sócrates histórico.

(25) Cf. W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford, 1948, págs. 11-23.

da própria ciência da natureza (26). Tal significa que, relativamente cedo, Platão ultrapassou o mestre conferindo uma existência separada aos conceitos e transformando-os em ideias. Não foi apenas a Ética a preocupar o fundador da Academia mas também outras regiões da Filosofia. Quando Aristóteles afirma que o conceito socrático foi modificado pela influência heraclitiana, recebida anteriormente pelo filósofo, isso leva-nos a concluir que Platão, possivelmente antes dos vinte e oito anos, tentasse já conciliar as duas correntes com as quais contactou na sua juventude, isto é as de Heraclito e Sócrates.

Os testemunhos de Aristófanes, Platão e Xenofonte indicam-nos que Sócrates foi um disputador, um conversador, abordando temas delicados com qualquer dos seus concidadãos o que o aparentava, sem dúvida, com os sofistas (27). Esta dialéctica vai ser utilizada pelo Platão dos primeiros Diálogos e revela um traço do socratismo, presente na sua obra.

Quer-nos parecer que para além da sua actividade política, à qual vamos fazer referência, são estes aspectos que, com uma certa probabilidade, podemos extrair dos testemunhos e apresentar como pertencentes ao Sócrates histórico.

Quanto ao aspecto político, já tão debatido, uma referência se impõe mais demorada devido à índole do nosso trabalho.

Dois historiadores norte-americanos, A. D. Winspear e T. Silverg (28), apresentavam uma sugestiva tese em que quiseram ver uma evolução política em Sócrates. Segundo os citados autores, Sócrates vindo de meio humilde, teria sido primeiramente um democrático e, em seguida, ter-se-ia passado para o campo oligárquico, abandonando, pois, as suas primitivas convicções. Os norte-americanos interpretaram mesmo as novas divindades introduzidas pelo filósofo, segundo a acusação apresentada no tribunal, como as dos pitagóricos, que consideram formando a *Internacional Reaccionária*.

---

(26) Vide pág. 53.

(27) Sócrates, nas *Memoráveis* e no *Protágoras* é um disputador tão subtil como os sofistas.

(28) A. D. Winspear and T. Silverberg, *Who was Socrates?*, New York, 1939.

Não obstante a audácia do ponto de vista exposto e o método empregado, que foi o genético, algumas críticas iremos apresentar em detrimento das afirmações de Winspear e Silverberg. Em primeiro lugar, não temos documentos que permitam encontrar um Sócrates democrático; a ascendência humilde de que os dois historiadores falam, só por si não nos pode conduzir a tal conclusão. Em segundo, se as *Nuvens* de Aristófanes retratam um Sócrates em plena maturidade, e cuja ocupação é a sofística, não encontramos, todavia, qualquer traço que nos induza a ver vestígios da ideologia democrática, uma vez que, para o período anterior, não há documentação válida para sustentar tal ponto de vista.

Que Sócrates foi partidário da oligarquia ou, pelo menos, seu simpatizante, segundo nos parece, vários testemunhos validam este ponto de vista. De facto, Sócrates conviveu com CríCIAS<sup>(29)</sup>, Cármides<sup>(30)</sup> e com o próprio Alcibiades<sup>(31)</sup>, embora este aristocrata tivesse pertencido ao partido democrático; por outro lado, tanto Platão como Xenofonte não mostram Sócrates como um simpatizante da democracia.

Os acontecimentos de 399 a. C. parece conduzirem-nos a essa conclusão e lançam luz sobre a actividade política do mestre de Platão. Recordemos que a democracia, restaurada em 403 a. C., e cujo carácter perdurava em 399 a. C., data em que Sócrates compareceu no tribunal, foi extremamente moderada. Havia entre os partidários da democracia não só o desejo de não alimentar os ódios provocados pelo sangrento governo oligárquico de 404 a. C., mas também de os diminuir<sup>(32)</sup>. Convém também recordar que dos três acusadores, Meleto<sup>(33)</sup>, Lícon<sup>(34)</sup> e Ânito<sup>(35)</sup> era este último o mais importante e, sendo antigo partidário dos oligarcas

---

(29) CríCIAS surge, por exemplo, no diálogo *Protágoras*.

(30) Cármides dá o seu nome a um diálogo platónico.

(31) É o interlocutor de Sócrates no *Primeiro Alcibiades*.

(32) Vide Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, 1971, págs. 105-106.

(33) Meleto seria o representante dos poetas (*Apo.*, 23 e).

(34) Lícon seria o representante dos oradores (*Apol.*, 24 a).

(35) Será uma das personagens do *Ménon* e nele representa o conformismo social.

mais moderados, tinha enfileirado no grupo conduzido por Trasi-bulo. Estes factos históricos mostram que Sócrates é acusado sob um governo democrático mas conservador, o qual tentava apaziguar as antigas rivalidades. Não parece, assim, que uma simples vingança tivesse levado Sócrates a ser condenado à morte pelo tribunal ateniense. É certo que o crime de *asebeia* <sup>(36)</sup> era grave, mas talvez tivesse pesado decisivamente a acusação de corromper a juventude, corrupção essa que, muito possivelmente, se tinha processado no domínio político, pelo menos na opinião dum parte dos Atenienses. Passados alguns anos, entre 393 e 390, a. C., Polícrates, num panfleto dirigido contra Sócrates <sup>(37)</sup>, imputava-lhe a responsabilidade da actuação de Crícias e de Alcibíades; significativo também que, quase meio século depois da morte do filósofo, Ésquines, o Orador, o considerasse culpado pela educação de Crícias <sup>(38)</sup>.

Estes factos parecem explicar a condenação de Sócrates a uma luz eminentemente política, aparecendo este como um simpatisante do oligarca mais odiado, Crícias, e dum aventureiro irreflectido como foi Alcibíades.

Pode-se objectar que homens possuindo uma larga fortuna e tendo atrás de si o prestígio de poderosas famílias e forte clientela tivessem tido uma relação estreita com Sócrates e se houvessem interessado pelo seu convívio.

Como já dissemos, os próprios ataques dirigidos contra Sócrates mostram-no como um homem de envergadura e, sendo assim, é muito possível que os aristocratas em evidência, nos fins do século V a. C., tivessem procurado a sua companhia para se adestrarem na erística e na crítica à ideologia democrática.

Visto a essa luz, Sócrates, com o seu espírito antidemocrático e companheiro daqueles que estiveram em foco em 404 a. C., foi responsável, pelo menos em parte, pela actuação dos governantes oligárquicos. Sócrates, surge, por aquilo que podemos

---

<sup>(36)</sup> Sócrates era acusado de corromper a juventude e de não acreditar nos deuses da Cidade; esta última acusação correspondia ao crime de *asebeia* (*Apol.*, 24 b-c).

<sup>(37)</sup> Estudaremos esse panfleto no Cap. VII.

<sup>(38)</sup> Ésquines, *Contra Timarco*, 173.

perscrutar, com uma personalidade de claros e escuros e, se era lícito que os discípulos o apresentassem como patrono das suas Escolas, compreensível também que uma parte dos seus concidadãos o condenasse pela quota parte da responsabilidade na vida política ateniense.

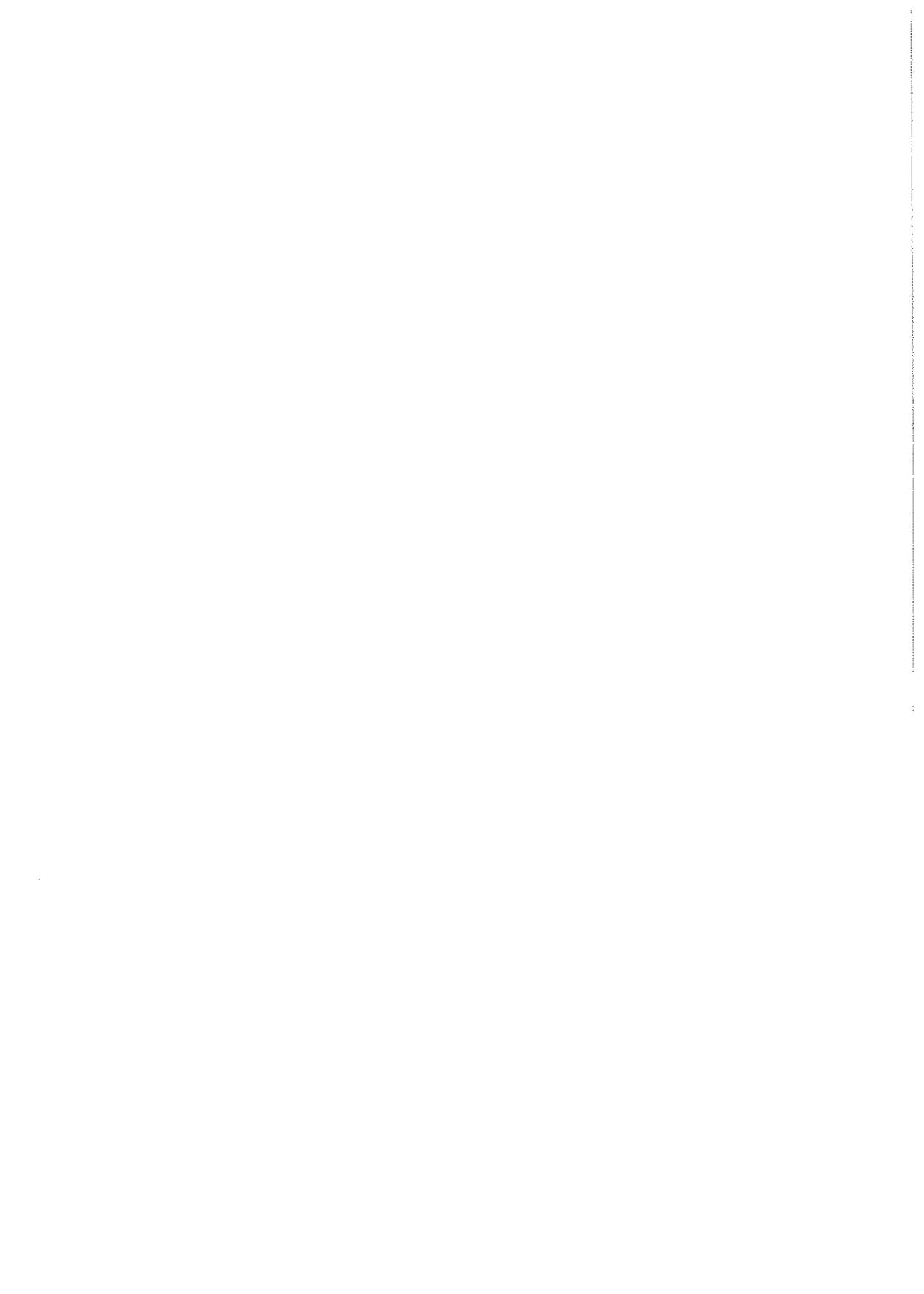
A condenação capital teria sido excessiva? É possível, mas as nossas reticências não procuram ilibar o filósofo pela sua actuação.

Para terminarmos este capítulo convém frisar que a obra platónica mostrará sempre um profundo respeito pelo filósofo condenado à morte. Logo nos seus primeiros diálogos, Platão pretende surgir como o herdeiro do socratismo, traçando um retrato do Filósofo que é um autêntico arquétipo, uma figura exemplar, convertendo o seu Sócrates no modelo que deseja impor em Atenas ou noutra parte qualquer do mundo grego<sup>(39)</sup>. Se Platão não nos deu o Sócrates real é porque o retrato que vai traçar tem um objectivo ao mesmo tempo filosófico e pedagógico e não, de forma alguma, uma figura histórica que tivesse ficado para trás, inserida, pura e simplesmente, na Atenas da segunda metade do século V a. C. Imitar o Sócrates platónico é tornar-se aprendiz de filósofo e, em última análise, este deve contactar com determinado método filosófico, a dialéctica, e aprender a actuar segundo determinados princípios.

Concluindo, quisemos mostrar que, se não podemos descortinar qual o Sócrates real, o retrato traçado por Platão esclarece essencialmente as primeiras dimensões da sua filosofia, tema que voltaremos a abordar com mais desenvoltura, no capítulo seguinte.

---

(39) É provável que nos primeiros anos após a morte de Sócrates, Platão pensasse em Atenas. Quando o filósofo decide empreender a viagem à Sicília, é provável também que alimentasse esperanças de aí impor o seu modelo.



### III. O SIGNIFICADO DA DEFESA DE SÓCRATES

#### 1. PLATÃO E A LITERATURA SOCRÁTICA

##### A. ANTECEDENTES DO DIALOGO

Antes de abordarmos a doutrina contida na obra platônica, para uma sua melhor dilucidação, deter-nos-emos um pouco sobre as características do gênero diálogo. Esta tarefa poderia parecer fácil mas tem motivado opiniões divergentes, estando-se longe de uma unanimidade. A dificuldade é posta com toda a clareza por Magalhães Vilhena, que dedicou um capítulo extremamente importante a este problema em *Le Problème de Sócrate*.<sup>(1)</sup> Também Alexandre Koyré afirmou que os «diálogos» pertencem a um gênero literário muito especial, e já há muito tempo não sabemos nem lê-los nem escrevê-los». <sup>(2)</sup>

O diálogo não foi utilizado apenas por Platão pois, no seu tempo, outros escritores o utilizaram tendo como protagonista Sócrates <sup>(3)</sup>. Aristóteles <sup>(4)</sup> chamou a estas composições *Sokratikoi Logoi*, ou seja, *Discursos socráticos*. Na sua *Poética* o filósofo notava que não existia um termo para designar este gênero

---

(1) *Ob. cit.*, págs. 321-353.

(2) Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962, pág. 17.

(3) Citemos Xenofonte, Antístenes e Esquines.

(4) *Poética*, 1, 1 147 b.

literário, mas uma semelhança unia a literatura socrática aos *mimos* de Sófron e de Xenarco. (5)

Aliás, apresenta-se um desconhecido, Alexâmeno de Teo, como o primeiro a cultivar o diálogo, e uma tradição apresenta Zenão de Éleia como tendo composto uma obra em forma dialogada. (6)

Magalhães Vilhena defende terem sido factores estranhos à própria filosofia e, sobretudo, ao filosofar de Sócrates que deram origem à literatura socrática. «Pode-se perguntar igualmente se os diálogos socráticos não representam na sua execução e nos seus desígnios uma combinação dos *mimos* de Sófron e de Xenarco, das comédias de Epicarmo e de Eupolis, das tragédias de Sófocles e de Eurípides, das dissertações anti-lógicas dos sofistas e das intenções históricas de Heródoto e de Tucídides». (7) Esta passagem do historiador citado, parece-nos condensar o seu ponto de vista quanto a esta matéria.

Não negamos que uma determinada atmosfera literária tivesse inspirado os autores dos discursos socráticos e, em especial, Platão, já que, quanto a este, se afirmou o seu interesse pelas obras de Sófron e de Epicarmo, correndo na própria Antiguidade o ponto de vista do plágio feito pelo filósofo nas comédias deste último. (8)

Mas vamo-nos centrar apenas no que diz respeito a Platão, e uma resposta ao problema terá de ser procurada, assim pensamos, na análise do próprio diálogo platónico.

## B. O DIÁLOGO PLATÓNICO — SUA ANÁLISE

À pergunta, o que é o diálogo, a resposta pelo menos parcial terá de ser procurada no próprio diálogo platónico para além das composições literárias que o poderiam ter influenciado. Ou ainda, para sermos mais claros, deve-se procurar a resposta no próprio diálogo, interrogando-nos em seguida acerca da in-

---

(5) *Poét.*, 1, 1 147 b.

(6) *Vide* Magalhães Vilhena, *ob. cit.*, págs. 330-331.

(7) *Ob. cit.*, pág. 340.

(8) *Vide* pág. 141.

fluência decisiva ou não das comédias sicilianas e doutras obras literárias.

Um dos aspectos mais salientes apresentado pelo diálogo de Platão é a caracterização das personagens que tomam parte nele, representando determinados modos de pensar e caracterizadas até pelo seu próprio temperamento. Tal significa que os interlocutores actuam como autênticos *dramatis personae*, estando muito longe daqueles surgidos nos diálogos de Leibniz ou Berkeley como notou, e bem, A. Koyré. (9)

Ora, é esta uma das dificuldades que a obra de Platão nos oferece, pois as suas personagens conhecidas na Atenas do século IV a. C. (10) escapam-se-nos um pouco, na medida em que o conhecimento que temos delas é fragmentário. Para compreender, pois, um diálogo de Platão é necessário entender também, e talvez primeiramente, os seus interlocutores, ou seja a sua actuação na vida grega, a sua personalidade e, evidentemente, o seu pensamento. Claro que é possível estudar a problemática platónica, mas esta é enriquecida se levarmos em linha de conta o ambiente do próprio diálogo e, neste aspecto, frizemo-lo, o conhecimento das personagens é extremamente importante.

Os Diálogos contam uma história, têm um enredo, o que obriga a um esforço para o seguir, mas proporcionam simultaneamente um efeito dramático. Daí o estarmos de acordo com Koyré (11) quando este os considera como autênticas peças teatrais. Que saibamos, Gilbert Ryle (12) em *Plato's Progress* foi mais longe na análise do diálogo como peça teatral. Para o historiador inglês, os diálogos eram recitados nos próprios Jogos Olímpicos. Algumas expressões, como «ontem» e «hoje», indicariam que alguns diálogos eram representados uns a seguir aos outros, seria o caso do *Teeteto*, do *Sofista* e do *Político*. (13) Ainda, segundo o mesmo autor, o subtítulo dos diálogos que

---

(9) *Ob. cit.*, pág. 18, n.º 4.

(10) Citemos como exemplos os diálogos *Protágoras*, *Górgias* e *Eutídemo*.

(11) *Ob. cit.*, págs. 17-19.

(12) G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966, págs. 21-54.

(13) *Ob. cit.*, págs. 32-33.

chegaram até nós mostrariam o tema escolhido para a apresentação das obras. (14)

Representados no próprio tempo de Platão, perante um grande público ou diante de um círculo mais restrito, o diálogo platónico apresentava uma característica eminentemente dramática. Outro aspecto que desejamos focar é o de o diálogo apresentar uma série de dificuldades, de aporias, o que mostra uma intenção pedagógica, pois provocava uma selecção entre os auditores. Nesta óptica, para se compreender todo o enredo era necessário vencer uma série de obstáculos, e talvez Koyré (15) não esteja muito longe da verdade ao afirmar que os chamados diálogos aporéticos contêm, afinal, uma conclusão não explícita, pois é necessário um esforço para a descobrir.

Não nos quisemos alongar nestas considerações, mas achámo-las pertinentes para nos aclararem as razões que levaram Platão a preferir a forma dialogada e não a narrativa.

### C. RAZÕES QUE LEVARAM PLATÃO A UTILIZAR A FORMA DIALOGADA

O que escrevemos sobre o diálogo platónico pode-nos conduzir a uma achega para a solução do problema. Que Platão tivesse sido influenciado pela comédia siciliana não seria estranho, conhecendo-se o talento literário do filósofo, o que o predisponha, com certeza, a levar em linha de conta os modelos literários então existentes.

Simplesmente não nos parece ter sido esse o factor decisivo para surgir o diálogo ou, pelo menos, a esse factor outros se terão de ajuntar.

O diálogo é uma *mimêsis*. (16) O quotidiano pintado é o de Atenas da segunda metade do século V a. C., pois uma parte das personagens são contemporâneas muito mais velhas do filósofo.

---

(14) *Ob. cit.*, pág. 35.

(15) Koyré, *ob. cit.*, págs. 19-21.

(16) É uma *mimêsis* na medida em que pinta um determinado ambiente. Mas é mais do que isso. É também uma lição de método.

Esse quotidiano é muito mais restrito do que o dos comediógrafos, na medida em que é tão-somente o ambiente intelectual que surge aos nossos olhos.

Além disso, pensamos ter sido extremamente importante o mostrar a maneira dialogada como Sócrates procedia na análise dos temas. Conservar, pois, esse tipo de investigação, implicava a criação do diálogo, pois só este podia dar o ambiente e a estrutura da pesquisa.

Embora este último argumento não seja aceitável para Magalhães Vilhena, <sup>(17)</sup> parece-nos, todavia, que o respeito dos discípulos pelo mestre os levaria a preferirem esta forma literária que, no campo filosófico, teria alguns antecedentes. Porém, pela documentação ao nosso dispor, defendemos o ponto de vista de que a literatura socrática ultrapassa de longe os primeiros exemplos da filosofia em forma dialogada.

A originalidade do diálogo platônico assenta, quanto a nós, decisivamente, no dinamismo do próprio filosofar de Platão. A análise subtil a que ele procede, a dimensão pedagógica que surge em cada diálogo, ou seja, o mostrar ao mesmo tempo um exercício e uma posição doutrinária, tais intenções caberiam, essencialmente, num género dialogado. Daí, estarmos de acordo com Friedlander, <sup>(18)</sup> para o qual a forma dialogada era a mais própria para a doutrina platônica. E consideramos também que a obra de Goldschmidt, <sup>(19)</sup> *Les Dialogues de Platon*, é decisiva ao mostrar a originalidade de tal forma literária. Segundo este autor, os diálogos platônicos oferecem uma estrutura extremamente nítida, o que leva a pensar, portanto, que essa forma literária apresenta em si uma intenção fortemente incisiva. Que saibamos, as comédias e alguns escritos dos sofistas não apresentam uma estrutura que se aproxime de longe com a obra de Platão.

À maneira de conclusão, digamos que a literatura da antiga comédia podia ter tido influência na forma escolhida por Pla-

---

<sup>(17)</sup> Magalhães Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952, págs. 62-96.

<sup>(18)</sup> Paul Friedlander, *Plato*, I, New York, 1958, pág. 157.

<sup>(19)</sup> V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1963.

tão, mas o que vai individualizar o diálogo, e pensamos agora no platônico, é a intenção filosófica e pedagógica que se descobre na sua leitura atenta.

## 2. A DEFESA DE SÓCRATES

### A. O RETRATO DO FILÓSOFO

Como já dissemos, o lugar de Sócrates nos diálogos não é o de uma personagem histórica, mas, sim, o de uma figura que Platão deseja impor aos seus concidadãos como o autêntico Filósofo.

As nossas palavras não significam, de forma alguma, que o jovem pensador não tivesse ficado chocado com a morte do Mestre. Sobretudo os diálogos da juventude e alguns dos períodos posteriores são francamente apologéticos, tentando ilibar Sócrates das acusações graves que levaram à sua condenação. Daí o estarmos de acordo com Barker <sup>(20)</sup> ao escrever que «Quando a democracia se vingou de Sócrates em 399 e Atenas executou o maior dos seus filhos, Platão podia bem ter sentido completamente justificados os seus sentimentos antidemocráticos».

A *Apologia de Sócrates*, o *Crítion* e o *Éutifron*, escritos com toda a probabilidade entre 399 e 396 a. C., constituem uma trilogia em que o aspecto apologético se encontra ligado ao primeiro esboço da filosofia platônica. Desta maneira, o jovem pensador reagiu à condenação de Sócrates fazendo a sua defesa e traçando, como já dissemos, a figura exemplar do Filósofo.

O Sócrates que nos surge é aquele que se preocupa em melhorar os seus concidadãos pondo questões como esta: «...tu, que és um ateniense, (oriundo) da maior e mais afamada cidade no que diz respeito à sabedoria e ao poder, não te envergonhas

---

<sup>(20)</sup> E. Barker, *Political thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959, pág. 61.

de te preocupares com os bens materiais, para que eles aumentem ao máximo, bem como com a tua glória e com as tuas honrarias, enquanto com a razão, com a verdade e com a alma não te preocupas nem meditas nelas, para que se aperfeiçoem o mais possível?» (21)

O Sócrates platónico surge como um agulhão das consciências, despertando-as para as realidades que não caem sob a alçada dos sentidos, como a verdade e a alma.

Também o filósofo é um desmistificador, indagando junto dos seus concidadãos o valor da sua sabedoria e provando que ela é falsa, sem fundamento, simulacro pois, duma sabedoria.

O filósofo desce assim à Cidade, e a sua missão é melhorar os cidadãos para que estes dispam os seus preconceitos, tomem consciência da sua ignorância, o que constitui propedêutica para o conhecimento pois «a sabedoria humana vale muito pouco ou mesmo nada» (22) no dizer de Platão, neste aspecto, retomando um tema que tinha sido caro a Heraclito. (23) Dentro desta linha não é para espantar, pois, que os políticos se convertessem em inimigos de Sócrates, como se pode ver na *Apologia* 21-e-d, já que, pensando que dominavam os assuntos respeitantes à coisa pública eram tão ignorantes como quaisquer outros homens.

Sócrates surge como o mestre por excelência da *aretê*, e recusando a tese de Meleto para quem todos os cidadãos honestos são educadores da juventude, transmitindo-lhe as virtudes cívicas (24); Meleto surge como o porta-voz do senso comum para o qual a velha geração era mestra da virtude. A esta posição contrapõe-se a tese, sustentada pelo jovem filósofo, que apresenta um homem especialmente preparado para poder transmitir a *aretê*; esta só pode ser ensinada por alguns, e esses poucos, podêmo-lo ler nas entrelinhas, são os herdeiros de Sócrates, entre os quais está Platão.

A *Apologia de Sócrates* é também uma apologia da verdadeira actuação do Filósofo, e não será de estranhar que perante

---

(21) *Apol.*, 28 d-e.

(22) *Apol.*, 23 a.

(23) Heraclito, frag. 78 (Diels).

(24) *Apol.*, 24 d-25 c.

os juízes o mestre afirme, sem deixar margem para dúvidas, que se lhe propusessem a salvação da vida em troca do abandono do filosofar, tal proposta não poderia ser aceite. <sup>(25)</sup> O Filósofo, pois, em quaisquer circunstâncias, não pode abandonar a missão que se propôs, ou seja, a de melhorar os outros homens.

É esse mesmo filosofar que obriga a uma coerência entre os princípios e as situações concretas, como o *Crítion* demonstra na passagem 49 *d-e*. Seja pois no tribunal ou no cárcere, quando é oferecida a evasão, o actuar do filósofo tem de ser pautado pelos princípios que estabeleceu de longa data e são aplicáveis, ainda que a vida esteja em perigo. <sup>(26)</sup>

Vai surgindo assim o retrato do Filósofo, embora Platão pretenda defender Sócrates das acusações que pesaram sobre ele. Jamais o filósofo podia ser um corruptor da juventude, pois era a perfeita imagem da *aretê* e, além disso, era devotado às coisas religiosas como se pode observar no *Eútifron*, diálogo subtilmente irónico, em que se levanta um problema de extrema complexidade: «o que é sagrado é aprovado pelos deuses porque é sagrado ou é sagrado porque é aprovado pelos deuses?» <sup>(27)</sup>

O problema levantado neste diálogo é o da essência do sagrado, e nele, Sócrates, mostra-se interessado pela natureza da religião.

## B. A GÊNESE DO PENSAMENTO POLÍTICO DE PLATÃO

Vamos voltar novamente à *Apologia* e ao *Crítion*, para abordarmos um tema que interessa primordialmente à nossa obra: a relação do filósofo com a Cidade, a qual nos permite descortinar a génese do pensamento político de Platão. Como argutamente notou Barker <sup>(28)</sup> «a *Apologia* e o *Crítion*, meditando sobre a vida e a morte de Sócrates, levantaram problemas da relação entre o Estado e o indivíduo»; é nesta direcção que

---

<sup>(25)</sup> *Apol.*, 29 *c-d*.

<sup>(26)</sup> *Vide* Goldschmidt, *ob. cit.*, págs. 333-336.

<sup>(27)</sup> *Eútifron*, 10 *a*.

<sup>(28)</sup> Barker, *ob. cit.*, pág. 68.

vão incidir os nossos esforços. Na *Apologia*, Sócrates afirma não ter tido tempo para se dedicar aos seus interesses e aos assuntos da cidade. <sup>(29)</sup> As passagens 31e e 32a apresentam uma ampla justificação desta atitude de alheamento ou de apoliticidade do filósofo, pois este considerou ser mais útil não se imiscuir na política para se dedicar à tarefa de melhorar os seus concidadãos. As duas passagens da *Apologia* parecem indicar, pois, um afastamento deliberado dos negócios da Cidade. Será esta a atitude do Filósofo preconizada por Platão?

Segundo a nossa opinião, a resposta à pergunta levantada encontra-se no *Críton*, diálogo estreitamente ligado com a *Apologia*. O *Críton* apresenta uma situação muito concreta: Sócrates está na prisão, esperando o momento de beber a cicuta. Ao convite formulado por Críton para se evadir, Sócrates replicará com a obediência às leis da cidade. Assim se levanta o delicado problema da relação do homem individual com a sociedade, constante em qualquer teoria política.

Em Platão, a Cidade surge com as suas leis, as quais não devem ser violadas em nenhuma circunstância. Se foi à sombra delas que o cidadão nasceu, viveu, e recebeu a sua educação, terá de se submeter ao seu jugo. Desta maneira violar a lei é desprezar a Cidade. <sup>(30)</sup> E surge assim uma bela passagem no *Críton*, 52 b «...a pátria (*patris*) é mais respeitável, mais sagrada e tida em maior consideração quer no juízo dos deuses quer no dos homens sensatos». <sup>(31)</sup>

Se a Pátria nos surge com esta dimensão, torna-se plenamente compreensível que Sócrates recuse evadir-se do cárcere, como lhe propunha o seu amigo Críton, pois essa atitude implicaria, necessariamente, o desprezo pela lei, ou seja, o desprezo pela Cidade. Não se considerando culpado, o filósofo tem de reconhecer que as leis têm razão ao dizerem-lhe que «se deixares a vida é injustamente que a deixas, não por culpa nossa — das Leis —, mas sim por erro dos homens». <sup>(32)</sup>

---

<sup>(29)</sup> *Apol.*, 31 c.

<sup>(30)</sup> *Críton*, 52 c.

<sup>(31)</sup> *Críton*, 52 b.

<sup>(32)</sup> *Críton*, 54 c.

A lei sobrepõe-se ao indivíduo e, se existe uma falta, ela é praticada por alguns homens, neste caso juízes, que não sabem interpretá-la, não fazendo um esforço para descobrir a verdade; neste caso, a diferença entre o justo e o injusto tem de estar no centro de toda a deliberação de tipo político, entendida esta no seu sentido mais amplo.

Em quaisquer circunstâncias, o filósofo só pode seguir o caminho da justiça e, no caso concreto da possibilidade de fuga do cárcere, Sócrates irá considerar que a fuga em tal circunstância equivaleria a cometer uma injustiça.

A Cidade é entendida, na *Apologia* e no *Críton*, como o conjunto de cidadãos e leis, algo estruturado, sendo a estrutura a própria Constituição. Daí advirem duas implicações:

a) O filósofo deve amar os seus concidadãos, e esse amor revela-se na preocupação em os melhorar.

b) As leis estão acima do Homem e, por isso, é necessário obedecer-lhes.

O filósofo é, desta maneira, o perfeito cidadão, exemplificado nestes diálogos pela figura de Sócrates. É nessa perspectiva que desejamos aproximar duas passagens, uma da *Apologia*, a outra do *Críton*, por nos parecerem da máxima importância para uma melhor dilucidação do que se deve entender por cidadão no contexto platónico. Já condenado à morte, Sócrates dirige estas palavras ao tribunal: «se alguém, ao chegar ao Hades, já longe destes que se dizem juízes, encontrar os verdadeiros juízes, que, ao que se diz, aí fazem justiça — Minos, Radamanto, Éaco e Triptólemo...»<sup>(33)</sup> No *Críton*, as leis advertem Sócrates das consequências que lhe adviriam, caso fugisse: «...e as leis do Hades, nossas irmãs, não te acolherão favoravelmente»<sup>(34)</sup>.

Na primeira passagem citada pode-se ver que não é em plena Cidade que se encontra a justiça e os verdadeiros juízes, enquanto, na segunda, as leis da *pólis* são aparentadas com as do Hades, às quais o Homem não pode escapar. Parece-nos residir

---

<sup>(33)</sup> *Apo.*, 41 a.

<sup>(34)</sup> *Críton*, 54 c.

aqui a explicação para o actuar do filósofo dentro da Cidade. Se ele se inclina perante a constituição, é porque esta é uma imagem daquela que foi feita pelos deuses e, se sofre a injustiça dos homens com paciência, é por esperar encontrar a justiça nos juizes que não são humanos. O que está equacionado, pensamos, é o problema tão debatido no século V a. C. entre o *nomos* e o *agraphos nomos*. A solução dada e já divergindo daquelas que vimos <sup>(35)</sup> é a de que o *nomos* recebe a sua dignidade da lei não escrita, neste caso, a lei divina e, se a constituição não é perfeita, ela é uma tentativa para imitar um determinado modelo que lhe é superior. Daí compreender-se que o filósofo deva respeitar as leis da Cidade.

O que quisemos mostrar foi, essencialmente, a relação do indivíduo com o Estado tal como nos surge nos primeiros diálogos platónicos e pôr a tónica num ponto que saibamos não foi completamente explorado: se o filósofo é o perfeito cidadão, é por considerar a existência duma estrutura superior à própria *polis*, o que, sem dúvida, o cidadão comum, mesmo um homem que se considerava um patriota como Ânito, não podia de forma alguma descortinar.

Dentro da mesma linha, interessará ver agora qual a atitude do Sócrates platónico frente à oligarquia e à democracia. Se as considerações anteriores mostravam claramente qual a relação a estabelecer entre o filósofo e a *polis*, a posição frente a duas ideologias tão díspares pode-nos conduzir a uma nova achega para a compreensão da génese do pensamento político do jovem Platão.

Mas antes de entrarmos na análise de algumas passagens da *Apologia* e do *Crítion*, impõe-se uma pergunta preliminar: que conhecimentos possuiria Platão acerca das ideologias democrática e oligárquica?

Em parte, o Capítulo I responde, assim o pensamos, a esta pergunta. Platão conheceu directamente a democracia dos últimos anos da Guerra do Peloponeso e aquela restaurada por Trasíbulo em 403 a. C. Além disso, alguns trágicos como Eurí-

---

(35) Vide págs. 50-52.

pides<sup>(36)</sup> tinham mostrado já a oposição entre a democracia ateniense e aqueles estados em que o governo era exercido por alguns ou por um só, como a tirania. Havia, pois, uma literatura francamente apologética dos princípios democráticos e, em especial, da democracia ateniense, em que a oração fúnebre de Péricles era uma espécie de breviário das virtudes do governo popular.

Em contrapartida, a ideologia oligárquica tinha de ser sobejamente conhecida pelo filósofo já que, em 404 a. C., ele exerceu funções políticas sob o governo dos Trinta Tiranos. Não devia desconhecer também os escritos desse intelectual e membro da sua família que foi Crícias, o chefe do governo ateniense, no breve período de um ano.<sup>(37)</sup> A tentativa de 411 a. C. com o chamado governo dos Quatrocentos, só podia ser conhecida indirectamente, devido à pouca idade de Platão, nessa época. Como já vimos também, em plena Guerra do Poleponeso surgiu esse pequeno panfleto, a *República dos Atenienses*, que era um breviário oposto ao de Péricles. Platão, que se moveu num meio aristocrático, devia conhecer tal escrito assim como a Constituição de Esparta, da qual faz um elogio no próprio *Críton*.<sup>(38)</sup>

Para os nossos desígnios, estas considerações preliminares são necessárias, não só para situarmos Platão no contexto do pensamento político, como também para se descortinar se houve ou não uma influência desta ou daquela ideologia. Voltemos agora ao problema inicial.

A *Apologia* não mostra, de forma alguma, simpatia pela experiência oligárquica de 404 a. C. Platão apresenta Sócrates como um adversário dos excessos dos oligarcas, contando um episódio em que estes quiseram tornar o Mestre cúmplice de um dos seus crimes. Enviado com mais alguns cidadãos para trazer um tal Léon de Salamina que seria executado, Sócrates abandonou os seus companheiros, voltando para casa afim de não se imiscuir nas prepotências do governo então no poder.<sup>(39)</sup> Este

---

<sup>(36)</sup> Eurípides, *Suplicantes*, 405-408.

<sup>(37)</sup> *Vide* págs. 34-35.

<sup>(38)</sup> *Críton*, 52 e.

<sup>(39)</sup> *Apol.*, 32 c-d.

episódio, narrado de maneira extremamente incisiva, para demonstrar o repúdio pelas atitudes dos Trinta Tiranos, podia ser encarado como uma concessão ao momento em que esta obra foi escrita. Pode-se pensar que Platão estaria receoso pelas consequências que lhe poderiam advir, se se mostrasse favorável à oligarquia em pleno regime democrático.

Aliás, a permanência em Mégara, junto de Euclides, <sup>(40)</sup> após a morte de Sócrates, pode indicar o receio de Platão permanecer em Atenas, numa altura em que os Socráticos deviam ser olhados com desconfiança. Todavia pensamos que a atitude de Platão era sincera pois, mesmo mais tarde, não se encontra uma defesa da ideologia oligárquica, e muito menos do Governo de 404 a. C.; a crítica a esta ideologia, na *República*, <sup>(41)</sup> parece-nos perfeitamente elucidativa daquilo que dissemos.

A nossa convicção baseia-se também no facto de, tanto a *Apologia* como o *Críton*, mostrarem uma hostilidade à democracia, o que não está, de forma alguma, em contradição com o que dissemos atrás.

Na *Apologia*, outro episódio nos surge tendo Sócrates como interveniente: o julgamento dos estrategos da batalha das ilhas Arginusas. Embora vencedores da frota espartana, os chefes militares de Atenas não puderam recolher os cadáveres dos seus compatriotas, devido à tempestade que se levantou. O povo, considerando um sacrilégio a atitude dos seus chefes, decidiu julgá-los em bloco, o que era contrário à própria constituição. Na altura, Sócrates era um dos prítanes, e foi o único a opor-se, com o risco da própria vida, à ilegalidade exigida. <sup>(42)</sup> Esta passagem ilustra, pois, os excessos do povo, a sua falta de respeito pelas leis, a que o filósofo deve obedecer, surgindo assim o regime democrático como o campo propício para os incontrolláveis excessos da multidão.

Como já fizemos referência, a *Apologia* mostrava claramente a oposição às pretensões duma sociedade que, essencial-

---

<sup>(40)</sup> Euclides frequentou o círculo socrático; Platão mostrará sempre deferência pelo seu antigo companheiro.

<sup>(41)</sup> *Rep.* VIII, 550 c-555 b.

<sup>(42)</sup> *Apol.*, 32 b-c.

mente democrática, se considerava capaz de ensinar as virtudes cívicas. Platão aproveita bem a oportunidade para pôr a ridículo uma das ideias comuns mais caras a uma sociedade conformista como era aquela dos primeiros anos do século IV a. C.

O *Crítion*, com certa subtileza, mostra também não ser a opinião do grande número aquela susceptível de erigir-se como critério da verdade. Aos argumentos apresentados pelo seu amigo, e representativos do senso comum, Sócrates irá replicar que a atitude a assumir tem de ser norteada pelos princípios que o filósofo descobre. <sup>(43)</sup> A multidão, portanto, não apresenta opiniões válidas, pois também, para um problema de ginástica, é o especialista desse assunto que deve ser ouvido e não o grande número.

Assim, o *Crítion*, um pouco nas entrelinhas, mostrava não poder ser o povo o árbitro dos grandes problemas, o que implicava necessariamente que o regime democrático, baseado nessa classe, não devia ter a ambição de saber dirigir a coisa pública; esta, podemos concluir, deve ser governada pelos melhores, por aqueles que têm a preparação necessária, por autênticos especialistas da política.

Haverá aqui uma influência da *República dos Atenienses*? Não nos parece de forma alguma. Enquanto neste panfleto o melhor era o nobre e o governo devia ser assumido pela aristocracia de sangue, a *Apologia* e o *Crítion* indicam-nos já que o verdadeiro político é o filósofo, aquele que possui uma preparação especial para tal actuação, o qual não se compadece com o lugar que o cidadão comum ocupa na escala social. Se o Sócrates da *Apologia*, como já vimos, afirma não se interessar pelos negócios públicos, tal afirmação tem de ser esclarecida no contexto destes primeiros diálogos. Sócrates, o filósofo exemplar, não se confunde com os políticos com minúscula, não entra em jogos estritamente partidários, não faz concessão à demagogia, não adula o povo. Mas melhorar os concidadãos não é melhorar a Cidade? Melhorar a Cidade, perguntamos nós, não é torná-la mais forte, porque a sua estrutura assenta na Justiça?

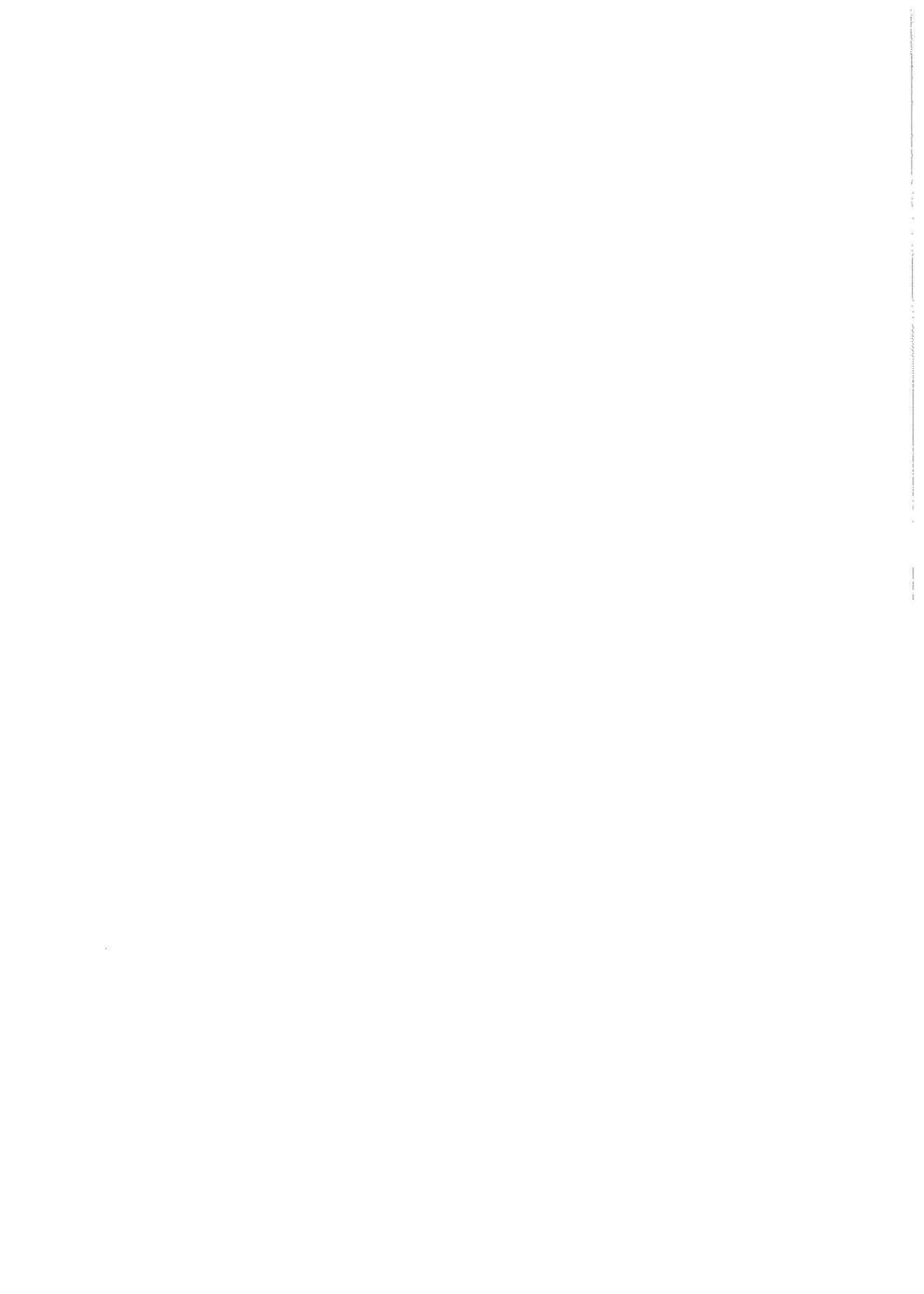
---

(43) *Crítion*, 46 b.

A resposta parece pois impor-se. O Sócrates platónico é o verdadeiro Político com maiúscula, pois é o homem que se debruçou sobre os valores. Foi aquele que estava preparado para dar uma opinião fundamentada sobre a coisa pública.

Assim, pretendemos mostrar que o Platão dos primeiros diálogos toma já uma atitude perante a democracia e a oligarquia. Vai-se então esboçando, embora não com a amplitude do *Górgias* e da *República*, no que consiste a ciência política e qual a preparação que deve ter o verdadeiro político.

Desta maneira, a génese da filosofia política de Platão terá de ser procurada, como tentámos demonstrar, na *Apologia de Sócrates* e no *Críton*.



## IV. O PRIMEIRO ALCIBÍADES

### 1. PRELIMINARES

No capítulo anterior vimos que tanto a *Apologia* como o *Crítion* mostravam já a gênese do pensamento político de Platão.

O *Primeiro Alcibiades* é importante, na medida em que trata, essencialmente, da formação do autêntico homem de Estado, oferecendo o primeiro esboço detalhado da filosofia platônica aplicada ao campo político.

As nossas palavras levam assim a pressupor que consideramos o *Primeiro Alcibiades* como um diálogo escrito pelo próprio Platão. Algumas dúvidas se têm levantado quanto à sua autenticidade, não estando os historiadores, nos nossos dias, inteiramente de acordo quanto a esse problema. <sup>(1)</sup>

Sucintamente, queremos apresentar as razões que nos levam a atribuí-lo a Platão:

a) O estilo de conduzir a investigação é idêntico aos diálogos do período da Juventude.

b) A temática e as ideias encontram-se estreitamente ligadas a uma série de diálogos platônicos como a *Apologia*, o

---

(1) Clark, *The Greater Alcibiades*, in *Classical Quarterly*, 1955, pág. 230, apresentou o curioso ponto de vista segundo o qual os primeiros dois terços do diálogo seriam de um discípulo, enquanto o último teria sido obra de Platão. Parece-nos, todavia, que o diálogo mantém uma unidade, sendo difícil aceitar tal tese.

I. M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*, I, London, 2.ª ed., pág. 12, não considera o diálogo escrito por Platão.

*Protágoras* e até o próprio *Górgias*. (Este, escrito no período da maturidade).

c) Goldschmidt<sup>(2)</sup>, no estudo que lhe dedicou, põe em evidência uma estrutura análoga aos outros diálogos, facto que reputamos decisivo para dirimir a questão da autenticidade.

São estas, pois, as razões que nos levaram a incluir o *Primeiro Alcibiades* neste trabalho e a colocá-lo cerca de 398-397 a. C. A nossa convicção baseia-se na necessidade de defender Sócrates da responsabilidade na educação desse aventureiro, em quem abundaram virtudes e defeitos, e que foi um dos responsáveis do desastre da Sicília, em plena Guerra do Peloponeso.<sup>(3)</sup> Desta maneira, este diálogo encontra-se numa linha apologética, o que o associa com a trilogia constituída pela *Apologia*, *Críton* e *Eutífron*.

Impõem-se, agora, algumas palavras sobre os intervenientes do diálogo. Do ponto de vista dramático é extremamente simples, pois apresenta apenas duas personagens: Sócrates e Alcibiades, sendo este representado como um jovem em vésperas de ingressar na vida política.<sup>(4)</sup> Sócrates surge, essencialmente, como o conselheiro de um Alcibiades pretencioso, procurando o filósofo chamar-lhe a atenção para as responsabilidades de quem pretenda destacar-se na vida pública.<sup>(5)</sup>

## 2. ANÁLISE DO DIÁLOGO

Após estas sucintas considerações, entremos na análise do diálogo. Alcibiades é apresentado, no limiar desta obra, como o jovem convencido de poder triunfar na carreira política, pois guarda em si uma série de vantagens que o tornariam superior

---

(2) V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, 2 1963, págs. 316-323 (vide em especial págs. 322-323).

(3) Vide J. Hatzfeld, *História da Grécia Antiga*, Lisboa, 1965, págs. 191-193; C. Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, 1971, págs. 79-81.

(4) *Alcibiades*, 105 a-b.

(5) *Alc.*, 105 d-e.

a qualquer dos outros concidadãos: a beleza, o nascimento e uma família poderosa representavam trunfos importantes para quem alimentasse ambições na *polis* ateniense. <sup>(6)</sup> Como podemos ver, as vantagens de Alcibiades são de ordem material, e tornava-se imperioso saber se, porventura, o jovem estaria em condições de honestamente ocupar posição de relevo na gestão da coisa política. Sócrates está, portanto, curioso em conhecer os temas sobre os quais Alcibiades pode discorrer e aconselhar os seus compatriotas. Com certeza, não é acerca das construções da adivinhação, da escrita, que ele pode ser útil a Atenas pois, nesses domínios, há especialistas que serão ouvidos pela Assembleia. <sup>(7)</sup>

O candidato a político indica o tema sobre o qual se pode pronunciar: «acerca da guerra ou da paz, Sócrates, ou acerca de qualquer outro assunto do Estado». <sup>(8)</sup> O domínio em que se projecta a sua habilidade é, ao mesmo tempo, muito amplo e vago. Se os problemas respeitantes à guerra e à paz podem ser restritos, pelo menos, numa primeira impressão, já os assuntos concernentes ao Estado são vagos, pois a sua amplitude pode ser extremamente lata.

Sócrates, interessando-se pelo tema da guerra e da paz, interroga qual das duas posições é a melhor, e quais os povos com quem manter uma dessas posições. <sup>(9)</sup> O problema posto pelo filósofo é complexo, embora aparentando uma grande singularidade. Essencialmente, levanta-se a questão da legitimidade do conflito, pois é necessário saber-se o que é preferível: fazer a guerra ou estar em paz; o que deve presidir à relação bélica ou pacífica com este ou aquele povo.

Sócrates irá demonstrar como fazer a guerra pressupõe sempre uma destrinça preliminar. Deverá ser conduzida contra os que agem injustamente ou contra os que praticam a justiça? <sup>(10)</sup> A guerra deverá ser instaurada, perseguindo os prin-

---

<sup>(6)</sup> *Alc.*, 104 a-b.

<sup>(7)</sup> *Alc.*, 107 a-b.

<sup>(8)</sup> *Alc.*, 107 d.

<sup>(9)</sup> *Alc.*, 107 d.

<sup>(10)</sup> *Alc.*, 109 b.

cípios do direito e da honestidade contra aqueles que praticam a injustiça, assim responde Alcibiades. <sup>(11)</sup> Mas a réplica ainda não é clara, pois torna-se necessário destringer entre o que é justo e injusto, bipolaridade que se encontra já em pleno âmago da Ética.

Alcibiades não considera a questão difícil, pois a Escola em que aprendeu essas noções fundamentais é extremamente acessível. A sua Escola foi a própria sociedade. <sup>(12)</sup> Esta resposta encontra-se na linha daquela dada por Meleto, na *Apologia de Sócrates*. <sup>(13)</sup> Assim, para aquele acusador do filósofo, qualquer cidadão era capaz de ensinar as virtudes cívicas. Do mesmo modo, para Alcibiades, a justiça e a injustiça eram noções que se adquiriam no contacto com os cidadãos.

A posição de Alcibiades parece coerente, pois, como ele próprio vai afirmar, a sociedade é uma escola tão eficiente que com ela aprendeu a língua materna. Ao seu interlocutor, Sócrates irá replicar que tal aconteceu por haver uma unanimidade de opinião sobre tal matéria, em contraste com os temas mais especializados onde surge a divisão, não podendo o grande público ser interrogado, com utilidade, pela razão que foi exposta. <sup>(14)</sup>

Se as noções de justo e injusto não podem ser ensinadas pela sociedade, Alcibiades não pode, porque não sabe, aconselhar algo de útil a Atenas, pois não se pode ensinar o que não se sabe, conclusão socrática, em 113 b. A partir deste ponto, a conversa parece mudar de rumo. Alcibiades, sem uma certa razão, vai afirmar que «tanto os atenienses como os outros gregos deliberam raramente sobre o que é justo e injusto, pois eles pensam que estas coisas são evidentes. Assim, deixam-nas de lado e examinam o que é útil fazer». <sup>(15)</sup> E para reforçar ainda mais o seu ponto de vista, Alcibiades diz que «o justo e o útil não são a mesma coisa» <sup>(16)</sup>

---

<sup>(11)</sup> *Alc.*, 109 c.

<sup>(12)</sup> *Alc.*, 110 d-e.

<sup>(13)</sup> *Vide* pág. 73.

<sup>(14)</sup> *Alc.*, 111 a-c.

<sup>(15)</sup> *Alc.*, 113 d.

<sup>(16)</sup> *Alc.*, 113 d.

Através de um longo raciocínio que não vamos acompanhar, Sócrates, progressivamente, irá mostrar que o justo é belo e bom e, como as coisas boas são úteis, conclui-se, contra o parecer inicial de Alcibiades, que o justo é útil. <sup>(17)</sup> Esta conclusão é extremamente importante pois, se não há uma definição do justo, fica-se a saber que ele é belo, bom e útil; os valores são aproximados e caminha-se para uma unidade, em que as três noções aparecem, pelo menos, como relacionadas, participando uma das outras. Aliás, esta característica dada ao justo é altamente relevante no contexto da filosofia platônica. Alguns autores, entre os quais Guthrie, <sup>(18)</sup> consideram que, no socratismo, surge a justiça como algo de utilitário, tendo tais afirmações como base várias passagens dos diálogos de Platão. O emprego do termo utilitarismo é, quanto a nós, perigoso, na medida em que evoca ou pode evocar uma posição empírica ou pragmática. Nesta perspectiva, a atitude socrática podia surgir aos nossos olhos como eminentemente utilitária, o que quer dizer, pois, que o útil podia sobrelevar os outros aspectos.

Convirá, então, dilucidar, cuidadosamente, o que se deve entender por útil, no contexto dos primeiros diálogos de Platão.

Em primeiro lugar, a utilidade da justiça surge como possuindo duas características: a beleza e a bondade, sendo destes valores que deriva, por último, a utilidade. Tentando ser mais precisos, podemos acrescentar que, se a justiça é útil, é porque ela se insinua através de dois valores para desembocar em algo de eficiente.

Em segundo lugar, o útil socrático não se confunde, de forma alguma, com uma atitude pragmática, nem conduz a uma posição relativista. A utilidade ou eficiência tem de se manifestar sempre da mesma maneira nas circunstâncias mais díspares. Lembremos, em apoio ao nosso ponto de vista, que a atitude de Sócrates perante o tribunal e perante o convite de Críton para fugir da prisão é uma atitude justa, portanto útil;

---

<sup>(17)</sup> *Alc.*, 113 e-116 e.

<sup>(18)</sup> W. K. Guthrie, *Sócrates*, Cambridge. 1971, págs. 142-143. Evidentemente que o historiador inglês considera tal teoria, aliás exposta em vários diálogos, como genuinamente socrática, e não platônica.

mas essa justiça utilitária levava, no primeiro caso, à condenação, e, no segundo, à execução. (19)

O actuar do filósofo é pautado por determinados princípios e o termo utilitarismo não pode, de forma alguma, expressar uma atitude pragmática ou relativista. Eis em resumo a nossa posição.

Voltando novamente ao diálogo, podemos ver que, em 118 *a*, surge uma vez mais o justo ao lado do bem, do belo e do útil. São, para Sócrates, as coisas mais importantes, o que significa que constituem as ordens de valores mais elevadas, como hoje diríamos. Ora, são exactamente estas que Alcibiades desconhece e, portanto, a sua falta de preparação devia ser um obstáculo para este se lançar na vida política, como era seu desejo.

A posição socrática é extremamente importante, na medida em que faz depender a formação do verdadeiro homem de estado do conhecimento dos valores e, sobretudo, da relação entre estes.

Alcibiades está numa posição ingrata porque não teve mestres que lhe ministrassem tais matérias pois, por um lado, a sociedade na qual o jovem quis ver a capacidade de educar não pode, de forma alguma, alimentar tal pretensão, enquanto, por outro, nem o próprio Péricles, figura cimeira da política ateniense, soube transmitir a arte de governar. (20) E a crítica a Péricles surgirá, ainda mais aguda, quando Sócrates vai citar o caso de Zenão de Élea, o qual conseguiu transmitir o saber a dois atenienses. (21) Desta maneira, vai-se esboçando a teoria que se contrapõe à pretensão de ensinar a virtude, ou pela sociedade ou por um homem talentoso. (22) A transmissão dessa

---

(19) Vide pág. 74.

(20) *Alc.*, 118 *c*-119 *a*. Quanto a Péricles nos diálogos de Platão vide págs. 98 e 164.

(21) *Alc.*, 119 *a*.

(22) Se a sociedade, segundo Platão, não ensina a *virtude*, tal está vedado, também, a um homem simplesmente talentoso (caso de Péricles) que não possua a *Ciência*; isto é, transmitir algo pressupõe a *Ciência*. Assim um político é incapaz de transmitir o seu talento por não possuir a *ciência política*. Em nossa opinião, este problema é tratado de maneira relevante no *Ménon*; vide págs. 191-192.

mesma virtude só pode ser feita pelo filósofo, neste caso Sócrates, indicando-se também o discípulo directo de Parménides para realçar que a educação só pode ser levada a cabo pelos verdadeiros pensadores. O tema é caro aos diálogos, não só da primeira como da segunda fase, <sup>(23)</sup> sendo o *Alcibiades* a primeira abordagem de relativa amplitude.

Merece uma referência especial a reflexão socrática acerca da *paideia* do governante, a partir de 11 e. É uma digressão sobre a preparação e as qualidades que ostentam os reis de Esparta e da Pérsia. Este trecho do diálogo merece uma consideração preliminar. A referência a Esparta encontra-se já no *Críton* <sup>(24)</sup> que, muito possivelmente, é anterior a este diálogo e mostra que Platão estaria informado sobre as linhas gerais do estado espartano; esse conhecimento podia advir dos contactos que teve com os membros do partido aristocrático ateniense, de linha pró-espartana, e da leitura dos escritores que fizeram a apologia de tal regime. A referência à Pérsia engloba-se no interesse manifestado pelos gregos, sobretudo nos fins do século V a. C., a um império que, embora lhe fosse hostil, lhe despertava a curiosidade. É nessa óptica que vão surgir, no século IV a. C., a *Anábasis* e a *Ciropeia* de Xenofonte e o *Ciro* de Antístenes, exemplos frisantes da curiosidade manifestada por um império paredes meias com o mundo grego. <sup>(25)</sup> É possível que Platão recolhesse algumas informações dos viajantes ou dos mercenários gregos que contactaram directamente com a Pérsia de então. <sup>(26)</sup>

O exemplo dos reis de Esparta e da Pérsia é apresentado para mostrar a Alcibiades o quanto ele se encontra longe daqueles que devem ser os seus rivais. Estes avultam, no mundo conhecido, pela riqueza e pela raça nobre donde provêm. O Grande Rei, além dessas duas vantagens, tem uma *paideia* ao mesmo tempo militar e intelectual: desde criança, é ensinado a montar

---

<sup>(23)</sup> Vide págs. 110-192.

<sup>(24)</sup> *Críton*, 52 e.

<sup>(25)</sup> Vide W. Jaeger, *Paideia*, Lisboa, s/d, págs. 1147-1151.

<sup>(26)</sup> É o ponto de vista de M. Croiset, na introdução ao *Alcibiades*, Paris, 7 1959, pág. 56, n.º 1.

e a caçar e, mais tarde, é confiado a quatro preceptores escolhidos entre os mais sábios, os mais justos, os mais temperantes e os mais corajosos. Assim, cada um dos preceptores infunde no jovem príncipe a qualidade de que é portador. <sup>(27)</sup> Quanto aos reis de Esparta, assinalam-se, além da riqueza, a temperança, a grandeza de alma e a coragem, que explicam a posição cimeira ocupada por Esparta em plena Grécia. <sup>(28)</sup>

Se há um acento na riqueza e na linhagem dos exemplos aduzidos, também é certo que a *paideia* do governante surge como um factor decisivo para o êxito deste. E, quando Sócrates considera que para ultrapassar os reis de Esparta e da Pérsia não há outro meio «senão a aplicação e o saber», <sup>(29)</sup> parece colocar a tónica na formação que tem de ser ministrada àquele que deseje gerir a coisa pública.

A aplicação e o saber devem conduzir o Homem a tornar-se o melhor possível, o que, para Alcibiades, é entendido como a preparação daqueles «que têm o poder de ser os Senhores no Estado». <sup>(30)</sup> Estes irão, pois, dirigir os outros homens exactamente «homens que formam uma comunidade política e que estão ligados por um contrato mútuo». <sup>(31)</sup> Esta última passagem é extremamente importante, pois nela surge uma definição de comunidade política; esta é formada por um conjunto de indivíduos, entre os quais se encontra uma relação estabelecida por um contrato recíproco. A ciência respeitante às comunidades políticas é, segundo Alcibiades, «a do bom conselho». <sup>(32)</sup> Mas, para Sócrates, é necessário dilucidar melhor o conteúdo desta ciência: «é administrar o melhor possível o Estado e assegurar a segurança» <sup>(33)</sup>, responde Alcibiades. A análise vai ainda mais longe, pois agora é necessário saber-se qual é o elemento que faz com que a sociedade seja bem administrada. Será a amizade e a concórdia que, segundo o jovem, terão de estar presentes para que tal objectivo

---

<sup>(27)</sup> *Alc.*, 121 c 122 b.

<sup>(28)</sup> *Alc.*, 122 c-d.

<sup>(29)</sup> *Alc.*, 123 d-124 b.

<sup>(30)</sup> *Alc.*, 125 b.

<sup>(31)</sup> *Alc.*, 125 d.

<sup>(32)</sup> *Alc.*, 125 e.

<sup>(33)</sup> *Alc.*, 126 a.

seja alcançado. O diálogo, que é sinuoso e carregado de comparações (o que dificulta a sua explicitação), é conduzido ao tema que nos parece central, ou seja, como surge a amizade mútua entre os cidadãos.

Ora, as definições de comunidade política e da ciência que lhe corresponde, não sendo postas de lado pelo Sócrates platônico, levam todavia ao estudo das condições em que surge a amizade. Mas essa investigação vai levar, por seu lado, à análise do apotegma gravado no templo de Apolo Pítio: «Conhece-te a ti próprio» (34).

Segundo Sócrates, a interpretação do famoso apotegma conduz ao conhecimento da essência do Homem, essência essa que é a sua própria alma (35). Anotemos, apenas, que aqui se esboça a linha geral da antropologia platônica, ainda vaga e próxima daquela que o pitagorismo tinha oferecido. (36)

Os resultados obtidos pela análise, levada a cabo por Sócrates, podem sintetizar-se da seguinte maneira:

- a) Conhecer-se a si próprio é ser sábio.
- b) O homem que se ignora a si próprio ignora o que são os outros.
- c) Se ignorar o que são os outros ignora também o que é o Estado.

Estes resultados (37) mostram, com clareza, a radicalidade que é já procurada pelo jovem filósofo. Desta maneira, a definição de comunidade política bem como a da ciência que lhe diz respeito, oferecidas por Alcibiades, não são, propriamente, postas

---

(34) *Alc.*, 129 a.

(35) *Alc.*, 130 a-d.

(36) Da bibliografia em que se foca a escola pitagórica destacamos: Kirk and Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, reimpr., 1962, págs. 216-262; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949, págs. 228-270; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, págs. 132-151. Chamamos a atenção para o último A., devido à posição que toma quanto ao orfismo e a Pitágoras.

(37) *Alc.*, 133 c-e.

em dúvida, como já dissemos. O que se procurou, foi ir mais longe e mostrar o fundamento sob o qual tem de repousar a *polis*. Assim, será a reflexão sobre si próprio e a resposta à pergunta o que é o Homem, que pode conduzir à solução do problema político. Para Platão, o conhecimento de si próprio vai implicar o conhecimento do outro, e só dessa maneira se pode determinar o que é o Estado, pois este é constituído por um conjunto de indivíduos vivendo em comunhão recíproca. O problema da comunicação, capital, sem dúvida, para a instauração duma filosofia política, é abordado pelo filósofo duma maneira ainda extremamente rígida, mas teve o mérito de pôr a tónica na essência da relação do individual com o colectivo, relação que só pode ser compreendida uma vez posto o problema do outro. <sup>(38)</sup>

Assim, só aquele que se debruçou sobre si próprio possui o saber, enquanto que quem não tomou essa atitude terá uma conduta sem virtude, quer essa conduta seja pública quer privada.

E a conclusão vai surgir em 134 b: «não é, pois, de muralhas, trirremes, de arsenais que as cidades têm necessidade, Alcibiades, se elas querem ser felizes, nem de população, nem de grandeza, se a virtude lhe falta»; e Sócrates acrescenta ainda: «é a virtude que tu deves dar aos teus concidadãos». <sup>(39)</sup>

As passagens que citamos mostram, em última análise, que uma comunidade política não assenta no seu poderio material, mas é a virtude que lhe servirá de suporte. E a virtude só pode ser alcançada através duma profunda reflexão que, como se pode descortinar, não estará ao alcance nem do cidadão comum, nem do político que, habitualmente, se encontra em cena.

### 3. CONCLUSÃO

Ao que nos parece, valerá a pena fazer um breve balanço do exame a que submetemos este diálogo, pois constitui a primeira análise em profundidade a um diálogo platónico, na nossa obra.

---

<sup>(38)</sup> Quanto a nós, Platão aflorou o problema do *outro* mas não levou muito longe a sua análise. Se teve o mérito de levantar o problema, a sua equação rigorosa só mais tarde tomou forma.

<sup>(39)</sup> *Alc.*, 134 c.

Como já acentuamos, o *Primeiro Alcibiades* tem de ser inserido numa linha apologética. Sócrates, considerado responsável pela educação de Alcibiades, é apresentado pelo seu discípulo como aquele que procurou mostrar ao futuro aventureiro a sua falta de preparação para contracenar na vida política. Assiste-se, em todo o diálogo, ao esforço socrático para abrir a estrada real diante de Alcibiades. Se este não a percorreu, não foi por culpa do mestre.

Para além do sentido apologético, este diálogo permite-nos ampliar o nosso conhecimento da génese do pensamento político de Platão. Temas de grande importância foram abordados, embora com amplitude diferente. Se o tema da guerra foi apenas afluído, estando ainda muito longe das brilhantes páginas que a *República* lhe consagrou, em contrapartida a noção de justiça adquire a dimensão de algo vantajoso que lhe pertence intrinsecamente. Mas o grande tema em que Platão se encontra já seguro é o de que o político necessita duma preparação, duma autêntica *paideia*, e que a ciência política tem como objecto o melhorar o cidadão: o cidadão virtuoso é, pois, o sustentáculo do Estado justo.



## V. O PROTÁGORAS

### 1. PRELIMINARES

Entre os diálogos da juventude avulta o *Protágoras* pelo seu conteúdo singularmente denso, mas cuja leitura é extremamente agradável. Referindo-se a esta obra, Koyré escreveu: «literariamente é uma pura obra-prima. As personagens do drama ou, mais exactamente, da comédia, múltiplas e diversas, representam cada uma o seu próprio papel; cada uma vive a sua própria vida; cada uma fala a sua própria língua». (1)

Estas palavras identificam-se com a atmosfera que se vive nos diálogos de Platão, sobretudo os da primeira fase, e dão-nos a ideia clara do brilhantismo alcançado pelo filósofo numa obra sobremaneira ambiciosa. Nela vamos encontrar, frente a frente, Sócrates e Protágoras. Um, representando a linha filosófica platónica, enquanto o sofista é o expoente máximo da corrente dominante dos meados do século V a. C. Em plano secundário, duas outras personagens, Pródico e Hípias, mostram o desejo de Platão encarar, resolutamente, uma problemática já importante no século anterior, a qual se apresentava com acuidade nos dias em que escreveu este diálogo. Como veremos, o problema central é o da virtude e, subjacente a este, surge o da formação política, tema anteriormente abordado pelo filósofo, no *Primeiro Alcibiades*.

---

(1) A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962, pág. 37.

## 2. ANÁLISE DO DIALOGO

Entremos, porém, na análise do diálogo.

Inicia-se por uma cena pitoresca, em que um jovem excitado, Hipócrates, acorda Sócrates de manhã cedo. O motivo de tal irrupção deve-se ao facto de Protágoras se encontrar na cidade e o jovem querer que Sócrates o acompanhe até junto dele. É o alvoroço provocado pela presença dos sofistas junto da juventude ateniense. A ironia com que Platão rodeia a cena mostra o descontentamento do filósofo pelo ascendente que os mestres do saber tinham sobre os jovens. Quanto a nós, não é intenção de Platão mostrar o que se passava trinta ou quarenta anos atrás, mas sim desenhar a atmosfera que se respirava na Atenas da primeira década do século IV a. C., onde a moderna geração de sofistas tinha audiência. Não nos parece, portanto, ser apenas o grande Protágoras o ironizado, mas toda uma geração que se prolongou para além dele. Mas não nos iludamos, pois criticar o sofista mais famoso da primeira geração era contestar toda uma teoria da educação e uma determinada maneira de pensar.

Para Sócrates, a pergunta preliminar a dirigir ao seu jovem amigo é qual o nome que se deve dar a Protágoras. Pergunta que não embaraça Hipócrates, que lhe responde ser esse nome o de sofista. <sup>(2)</sup> Mas eis que se levanta outro problema. É necessário, evidentemente, saber-se o que é o sofista. Se o sofista é o mestre do saber, qual é a arte em que essa sabedoria desabrocha?

É um mestre na arte de tornar os homens hábeis no falar, <sup>(3)</sup> eis a réplica de Hipócrates; réplica que devia reflectir, nos princípios do século IV a. C., um lugar-comum, pelo menos numa grande parte da juventude, aliciada pela retórica proliferante na época. <sup>(4)</sup>

Todavia esta definição tem de ser dilucidada, e Sócrates, ao perguntar sobre que matéria será o sofista hábil em disreterear, terá o jovem de reconhecer a sua incapacidade em dar uma res-

---

<sup>(2)</sup> *Protágoras*, 311 e.

<sup>(3)</sup> *Prot.*, 312 d.

<sup>(4)</sup> Em nossa opinião, embora o filósofo pinte um quadro do século V a. C., é a juventude dos princípios do séc. IV a. C. que é posta de sobreaviso.

posta satisfatória. <sup>(5)</sup> Uma aporia foi assim levantada, ou seja, discernir o que é propriamente um sofista. Tal aporia irá manter-se até ao encontro com Protágoras.

Sócrates, uma vez em casa do rico Cálias, <sup>(6)</sup> apresenta a Protágoras o jovem Hipócrates como aspirando «a ter um lugar ilustre no Estado». <sup>(7)</sup> Esta passagem é demonstrativa de como o diálogo, muito na esteira do *Alcibiades*, pretende fazer a abordagem da temática política, pois com toda a clareza se apresenta Hipócrates como pretendendo exercer papel de relevo na vida pública, sendo Protágoras o homem preparado para levar a cabo tal ambição.

Protágoras apresenta-se perante Sócrates e Hipócrates como um sofista atrás do qual emerge uma longa e velha tradição: Homero, Hesíodo, Simónides, Orfeu, bem como figuras de grande prestígio da cultura grega. <sup>(8)</sup> Estes também foram sofistas, abrigando-se, muitas vezes, sob outro manto, para não surgirem à claridade com esta profissão. Será difícil destrinçar se esta ilustre filiação seria apresentada pelo Protágoras histórico ou se, ironicamente, Platão pretendia juntar figuras tão díspares, semilendárias ou reais, de épocas recuadas com os sofistas do século V a. C. Poderá propor-se a hipótese de que, como na época de Protágoras o termo sofista não tinha um sentido pejorativo, este, para dar maior dignidade ao seu mister, apresentasse tal galeria de antecessores.

Não é de admirar, pois, que Protágoras, em contacto com os discípulos, tornasse estes melhores em cada dia que passasse. <sup>(9)</sup> Que progresso fará o jovem Hipócrates sob o magistério de Protágoras? <sup>(10)</sup> A pergunta, posta subtilmente por Sócrates, funde-se naquela que tinha ficado em suspenso, ou seja: qual a matéria em que o sofista é hábil, podendo também tornar hábeis os seus discípulos?

---

<sup>(5)</sup> *Prot.*, 312 e.

<sup>(6)</sup> O rico Cálias interessava-se pelas discussões dos sofistas, e era em sua casa que Protágoras estava hospedado.

<sup>(7)</sup> *Prot.*, 316 c.

<sup>(8)</sup> *Prot.*, 316 d-e.

<sup>(9)</sup> *Prot.*, 318 a.

<sup>(10)</sup> *Prot.*, 318 d.

O progresso adquirido não se obtém através do cálculo, da astronomia, da geometria, da música, matérias de que Hípias era cultor. <sup>(11)</sup> É outra a ciência que o grande sofista ensina e através da qual se atinge o objectivo proposto: «esta ciência é a prudência, que nos assuntos de governar a sua casa e nos negócios da sociedade o colocará na melhor posição para agir e falar por ela». <sup>(12)</sup>

Sócrates ainda não considera que a questão fulcral esteja resolvida, e mostra a sua estranheza. Para matérias precisas, é ouvida apenas a opinião dos especialistas, e em matéria política todos se sentem capazes de dar a sua opinião, seja o carpinteiro e o mercador, como o rico e o pobre. Sócrates observa ainda que os melhores cidadãos são incapazes de transmitir aos outros o talento que possuem, apresentando o exemplo mais frisante: Péricles, em quem a mesma incapacidade surgiu com clareza. <sup>(13)</sup>

O que é posto portanto em dúvida é a pretensão de se ensinar a arte política e de que todos podem falar sobre os negócios públicos com conhecimento de causa. Os campos estão bem extremados, pois, para Sócrates, parece impossível o ensino da *politikê-aretê*, enquanto, para Protágoras, esse ensino é possível, pois ele se apresenta como mestre dessa virtude. Para responder às dificuldades levantadas, o sofista vai fazer uma exposição que constitui o cerne do diálogo.

Antes de entrarmos na análise dessa exposição, desejamos apresentar a opinião de Bayonas que, num esplêndido artigo, escreveu logo nas primeiras linhas: «propomo-nos definir a arte política segundo Protágoras e mostrar que as teses do seu Discurso confirmam as da sua Apologia. Admitimos com A. Menzel que estes textos traduzem, fielmente, o pensamento de Protágoras. A Apologia defende a tese do Homem-Medida que é extraída do seu livro sobre a Verdade. O Discurso é um resumo ou uma imitação da sua obra sobre A Condição Primitiva da Humanidade».

---

<sup>(11)</sup> *Prot.*, 318 d-e. Esta passagem mostra como Protágoras estava longe de Hípias de Élis, o que é demonstrativo de como os sofistas não constituíam uma escola.

<sup>(12)</sup> *Prot.*, 318 e-319 a.

<sup>(13)</sup> *Prot.*, 319 e-320 a.

dade». <sup>(14)</sup> O que interessa aqui é reter é a tese de que o Discurso, no *Protágoras*, é matéria duma obra do próprio sofista, enquanto a Apologia, no *Teeteto*, retirada doutra obra, confirmaria, pela relação entre as duas, a genuidade protagórica. Que Platão tivesse seguido o verdadeiro espírito de Protágoras, é defendido entre nós por M. Helena Rocha Pereira. <sup>(15)</sup>

Seguimos a opinião dos dois autores citados, mas vamo-nos debruçar apenas sobre o diálogo *Protágoras*, deixando, para outro momento, a análise do *Teeteto*. <sup>(16)</sup>

O Discurso <sup>(17)</sup> do sofista abre com o mito de Prometeu e Epimeteu, figuras de grande popularidade na literatura grega. Muito recentemente, Guthrie <sup>(18)</sup> e Giuseppe Cambiano, <sup>(19)</sup> expondo um ponto de vista análogo aos dois autores já citados, levantam apenas reservas quanto ao aspecto mítico com que abre a exposição de Protágoras, pois tendo este sofista defendido um agnosticismo <sup>(20)</sup> parecia haver uma contradição no emprego de figuras míticas.

Prometeu e Epimeteu foram encarregados de distribuir pelos seres, que em breve iriam ver a luz do dia, as qualidades apropriadas para poderem sobreviver. Chamando a si essa tarefa, Epimeteu deu, a uns, a força sem a velocidade, a outros, a velocidade sem a força; deu armas a estes, recusou-as àqueles, mas entregou-lhes outros meios de conservação. Assim, Epimeteu deu a todos os animais a possibilidade de sobreviverem. Desde já, anote-se que, se a matéria do mito foi retirada de uma velha tradição, parece-nos haver aqui também a ideia da adaptação dos

---

<sup>(14)</sup> A. Bayonas, *L'art politique d'après Protagoras*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», t. CLVII, 1967, pág. 43.

<sup>(15)</sup> M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, I, Lisboa, 3 1970, pág. 320, n.º 53.

<sup>(16)</sup> O *Teeteto* será estudado no segundo volume. Adiantemos desde já que concordamos com a posição de Bayonas.

<sup>(17)</sup> *Prot.*, 320 c-328 d.

<sup>(18)</sup> W. K. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1971, 64-65.

<sup>(19)</sup> Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971, pág. 17.

<sup>(20)</sup> *Protágoras*, frag. 4 (Diels).

seres vivos ao ambiente que o milésio Anaximandro tinha representado dentro de um contexto diferente. <sup>(21)</sup>

Mas o irreflectido Epimeteu esqueceu-se do Homem, e todas as qualidades disponíveis para distribuir foram esgotadas; o Homem ficava assim abandonado, presa fácil de todas as dificuldades que a natureza oferecia. Foi então que Prometeu roubou a Hefesto e a Atena o conhecimento das Artes e do Fogo para dar ao Homem a possibilidade de poder sobreviver. <sup>(22)</sup> A atitude do titã, de uma maneira geral tão louvada pelos gregos, encontrou também os seus adversários, entre os quais o cínico Díon Crisóstomo <sup>(23)</sup>, que viveu no século I da nossa era.

Mas, se a técnica trouxe uma vantagem ao Homem, que tinha ficado despojado das qualidades que Epimeteu esbanjara, o certo é que as suas possibilidades de sobrevivência eram diminutas. Sem dúvida, algumas conquistas vão sendo realizadas pelo Homem: em primeiro lugar, ele criou o culto dos deuses, erguendo altares. <sup>(24)</sup> A religião foi portanto o primeiro domínio espiritual alcançado por este. Nesta posição, sustentada por Protágoras, podemos detectar uma diferença fundamental daquela que Crícias, o oligarca, apresentou no seu *Sísifo*. De facto, para este intelectual, a lei tinha sido a primeira conquista, surgindo a seguir a religião como uma criação, visando a que o temor dos deuses impedisse o homem de violar a lei. <sup>(25)</sup> Nesta oposição podemos descortinar a amplitude do debate em torno da virtude política.

Volvendo de novo ao diálogo, somos elucidados de que a segunda conquista foi a criação da linguagem que possibilita o

---

<sup>(21)</sup> Vide Kirk and Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, reimpr., 1962, págs. 141-142.

<sup>(22)</sup> *Prot.*, 321 c-d.

<sup>(23)</sup> Díon Crisóstomo, pro'ongando o pessimismo próprio dos primeiros cínicos, viu na atitude de Prometeu a derrocada do próprio Homem. Eis as suas palavras: «Júpiter castigou Prometeu não, como diz a lenda, por ódio aos homens ou inveja de alguns dos seus bens, mas descobrindo e dando-lhes o Fogo deus, ao mesmo tempo, o princípio e a causa da debilidade, do luxo e da corrupção».

<sup>(24)</sup> *Prot.*, 322 a.

<sup>(25)</sup> *Sísifo*.

discurso. <sup>(26)</sup> O Homem via assim surgir um dos elementos mais importantes para a constituição da vida em sociedade, a qual não é possível sem esse meio de comunicação. Também o mundo espiritual se via enriquecido mais uma vez. Surge então a terceira conquista, com algumas invenções que tornavam a vida humana mais cómoda, como a habitação e a agricultura, que correspondiam já, muito possivelmente, a uma divisão do trabalho e, por conseguinte, ao melhoramento de determinadas técnicas específicas. <sup>(27)</sup>

A dispersão em que os homens viviam nos seus inícios, tinha de ser ultrapassada para que pudessem subsistir, não obstante as conquistas realizadas. Não conhecendo a arte da guerra, que é a primeira parte da arte política a surgir, não podiam dar luta aos animais que os iam dizimando. <sup>(28)</sup>

Após o isolamento inicial, agruparam-se para fundar as cidades que seriam as barreiras contra os perigos que não podiam enfrentar. Todavia, uma vez agrupados, surgiu a injustiça, cometendo os homens uma série de crimes recíprocos, pois não possuíam a arte de administrar as cidades <sup>(29)</sup>. Podemos observar que o sofista Protágoras rompia com uma tradição muito cara ao povo grego, o mito da Idade de Ouro que, entre os filósofos anteriores, tinha sido apresentado por Empédocles de Agrigento. <sup>(30)</sup> De facto, não encontramos traços de um paraíso onde reinasse a amizade entre os homens e a paz entre estes e os animais. Também não encontramos nada de comparável ao mito do «bom selvagem» de Rousseau. <sup>(31)</sup>

Devido aos crimes praticados, o Homem começou a dispersar novamene, e Zeus, receoso de que ele fosse aniquilado, enviou Hermes para dar o pudor e a justiça, afim de que a Cidade fosse possível e, com ela, a segurança da vida humana. <sup>(32)</sup> Quando Hermes

---

<sup>(26)</sup> *Prot.*, 322 a.

<sup>(27)</sup> *Prot.*, 322 a.

<sup>(28)</sup> *Prot.*, 322 b.

<sup>(29)</sup> *Prot.*, 322 b.

<sup>(30)</sup> Empédocles, frag. 128.

<sup>(31)</sup> Vide Raymond Gettel, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, 1936, pág. 298.

<sup>(32)</sup> *Prot.*, 322 c.

perguntou a Zeus se esses dons seriam distribuídos por todos ou apenas por alguns, foi-lhe respondido que deveriam ser dados indistintamente a todos os homens, pois se apenas um pequeno número participasse deles a Cidade era inconcebível. <sup>(33)</sup> E Zeus acrescenta: «Além disso, institui em meu nome uma lei, nos termos da qual é condenado à morte como se constituísse para o corpo social uma doença, aquele que não seja capaz de participar do sentimento do pudor e da justiça». <sup>(34)</sup>

Surge claramente a ideia de progresso, que tinha, aliás, antecedentes em pensadores e literatos, <sup>(35)</sup> e que culmina com a aquisição do direito, da *aretê*, permitindo o estabelecimento duma sociedade estruturada, pois o seu suporte tem de ser, forçosamente, a lei e o respeito que lhe é devido. Desejamos abordar um ponto delicado, que surge, no final do mito, apresentado por Protágoras. Como devemos entender esta excelência, que surge como o marco mais importante da evolução humana, e sem a qual o Estado não é possível?

Ao que nos parece, há na concepção do sofista uma virtualidade da *excelência* em todos os homens. O Homem possui, pois, a capacidade não só para fazer a lei que constitui a *politeia*, estrutura da cidade, como o respeito que ela lhe deve merecer, pois, sem ela, o Estado desagregar-se-ia. Mas, se essa virtualidade está no Homem, porque é que alguns, como se pode ver nas últimas palavras de Zeus, devem ser banidos da Cidade, por não participarem nela? Problema de difícil interpretação, mas susceptível de ser resolvido, se entendermos que essa virtualidade pode não surgir à luz por ambição ou orgulho ou quaisquer outras faltas que impeçam o que é virtual de se tornar real. Tentemos ser mais precisos: as últimas conclusões do mito, bem como a continuação do discurso de Protágoras (como iremos ver), não afirmam a igual capacidade de todos os homens apresentarem a *excelência*, havendo um pequeno número que, violando-a, são como a doença, que deve ser extirpada para que o corpo continue saudável.

---

<sup>(33)</sup> *Prot.*, 322 c-d.

<sup>(34)</sup> *Prot.*, 322 d.

<sup>(35)</sup> Citemos Anaximandro, Xenófanes, frag. 18, Esquilo, *Prometeu Agrilhoado*, vv. 442-468, e Sófocles, *Antígone*, vv. 332-371.

A atitude de Protágoras é, claramente, a de um defensor da democracia e admirador de Atenas. <sup>(36)</sup> A parte final da passagem 322 *d* dá-nos a confirmação do que acabamos de afirmar. Os atenienses têm razão em considerar que qualquer homem tem o direito de discutir os negócios públicos, enquanto que sobre uma questão profissional apenas devem ser ouvidos os especialistas. O fundamento da democracia assenta, segundo Protágoras, nesta igualdade entre os cidadãos, sem a qual «não existem cidades». <sup>(37)</sup> Queremos chamar a atenção para o facto de o mito conduzir directamente a esta atitude: a evolução humana finaliza-se, necessariamente, na constituição dum regime democrático, surgindo implicitamente os governos minoritários, como a oligarquia e a tirania, equivalentes a aberrações, como aberarntes são aqueles que não possuam o pudor e a justiça.

O discurso de Protágoras, após a exposição do mito, estende-se ainda de 322 *d* a 328 *d*. Além de mostrar que os Atenienses têm razão ao chamar todos indistintamente a participar na vida política, pois a *virtude* não se encontra apenas num pequeno número, o sofista vai mostrar que a *aretê* é algo que se pode ensinar. Só assim se compreende que se castigue a falta de carácter, pois a injustiça é considerada um mal, corrigível através do castigo aplicado. <sup>(38)</sup> O castigo infligido não é uma vingança pela injustiça praticada, mas, pelo contrário, é para evitar novas injustiças que a sociedade procede dessa maneira. Mais uma vez, as palavras de Protágoras são incisivas quanto aos Atenienses, pois eles «são daqueles que consideram a moralidade como uma qualidade que se obtém e ensina». <sup>(39)</sup>

Tendo respondido a uma das dificuldades postas por Sócrates, ou seja, se a *aretê* é objecto de ensino, através de uma análise da própria sociedade que, neste caso, é a ateniense, Protágoras vai enfrentar o segundo problema, que consiste em saber porque é que os homens de valor não transmitiam essa qualidade aos seus próprios filhos. <sup>(40)</sup> Esta passagem do diálogo é muito im-

---

<sup>(36)</sup> A. Bayonas, *art. cit.*, pág. 58.

<sup>(37)</sup> *Prot.*, 323 *a*.

<sup>(38)</sup> *Prot.*, 324 *a-c*.

<sup>(39)</sup> *Prot.*, 324 *c*.

<sup>(40)</sup> *Prot.*, 324 *d*.

portante porque vai abordar o problema da educação em toda a sua amplitude.

Segundo Protágoras, não constitui dificuldade o facto dos homens virtuosos não transmitirem as qualidades aos seus filhos já que, numa primeira fase da educação, a criança recebe do pai, da mãe ou do preceptor, noções extremamente simples do que é justo, injusto, belo, piedoso, etc. E é através da persuasão ou do castigo que a criança tem o primeiro contacto com aquilo que é recto. Em seguida, a criança é enviada para o gramatista com quem aprende a ler e a escrever e a conhecer os poemas épicos dos melhores poetas, pois é pela sua leitura que surgem as máximas para reter e os exemplos dos homens de valor para a criança imitar. O ensino do gramatista, portanto, constitui uma segunda fase da formação, em que, dados alguns modelos, o espírito se vai formando em consonância com eles. Seguidamente, é o mestre de cítara que conduzirá a educação para um domínio diferente. Além da música e do estudo dos poemas líricos, o mestre de cítara procura que a alma das crianças se torne familiar com o ritmo e a harmonia, pois «a vida humana, no seu todo, tem necessidade duma actividade bem pautada e com bom equilíbrio». (41)

Quando a criança é enviada para o mestre de ginástica, o pedótriba, recebe a educação do corpo, para que não se sinta em inferioridade perante os riscos, sobretudo os decorrentes da guerra. Pode-se dizer que toda esta educação de base segue uma linha tradicional. O sofista pretendeu mostrar como, gradualmente, este ensino vai modelando o jovem, fornecendo-lhe o fundamento da moralidade. E, para culminar, a grande mestra vai ser a Cidade que os obriga a estudar a legislação e a viver em conformidade com ela. As leis que regem o Estado devem ser respeitadas porque foram feitas «pelos bons legisladores do passado», (42) o que parece indicar, dentro da concepção protagórica, que esses legisladores teriam sido, muito possivelmente, Sólon e Clístenes, (43) pela defesa que Protágoras faz da democracia, pois

---

(41) Prot., 326 b.

(42) Prot., 326 d.

(43) Vide A. Bayonas, *art. cit.*, pág. 46.

esses dois nomes foram aqueles que ficaram ligados ao caminho que se abriu para se atingir o regime que governou Atenas no século V a. C.

A conclusão geral extraída da teoria da educação do sofista, por ele explicitada com toda a clareza, é a de que não deve espantar que a moralidade seja qualquer coisa de ensinável: a sociedade, através das suas instituições e dos professores, tem, como objectivo, fornecer a todo o jovem que se vai tornar cidadão o sentido da sua responsabilidade, a consciência dos valores que devem presidir à sua actuação.

Protágoras, a partir de 326 e, vai responder a outra dificuldade posta por Sócrates: porque é que aqueles que têm valor o não transmitem aos seus filhos.

Para o sofista não é grande a dificuldade, uma vez que a resposta decorre do que anteriormente já tinha exposto. Assim, quanto à moralidade não há, propriamente, um especialista, pois são a Cidade e os particulares que a ensinam. Algo de semelhante se vai passar com qualquer dom que um cidadão possua em alto grau. E, com o exemplo dos tocadores de flauta, <sup>(44)</sup> o sofista vai apresentar com clareza a sua posição. Imaginemos que todos têm de ser tocadores de flauta. Não será para admirar que os filhos dos melhores sejam medíocres e vice-versa; mas o que vai acontecer é que, melhor ou pior, todos tocarão flauta.

Há assim uma semelhança entre os cidadãos que possuem em maior ou menor escala a *aretê* e os flautistas que, melhor ou pior, saberão exercer esse talento.

A resposta de Protágoras é sem dúvida penetrante, pois deseja mostrar que a dificuldade levantada por Sócrates é, afinal de contas, fictícia e que ele não pode, de forma alguma, infirmar a possibilidade do ensino da *aretê*. Subjacente a esta posição, vemos que o valor tem uma determinada graduação para Protágoras, o que é confirmado pela passagem 327 e. As linhas citadas apresentam o contraste entre um homem que viveu na civilização e que nela é considerado o mais injusto e que, numa tribo onde «não existe, nem educação, nem tribunais, nem leis», ele

---

(44) *Prot.*, 327 a-c.

surge, apresentando um determinado grau de moralidade. <sup>(45)</sup> Este célebre exemplo mostra, por outro lado, a relatividade dos costumes, colocando-se Protágoras num autêntico relativismo sociológico, de que o historiador Heródoto tinha sido um precursor. <sup>(46)</sup>

Da exposição do sofista ressalta que, se não nos apercebemos da *aretê*, que pode estar muito esbatida em vários homens, é porque todas as pessoas a ensinam e, se alguns se apresentam em lugar de relevo por a possuírem em alto grau, isso não significa, de forma alguma, que os outros também a não possuam.

Este realismo resultante duma análise da sociedade, e não nos interessa saber se ela é exacta ou não, <sup>(47)</sup> é posto em dúvida logo nos primeiros diálogos de Platão, como já mostrámos no nosso exame à *Apologia de Sócrates* e ao *Primeiro Alcibiades*. O diálogo *Protágoras*, composto, em nossa opinião, alguns anos após os dois que citamos anteriormente, mostra o desejo de enfrentar novamente a tese que vimos sustentada por Meleto e Alcibiades, agora exposta pelo maior sofista da primeira geração. Na nossa interpretação, o retomar em maior amplitude este tema, é representativo da força conferida a tal posição, posição essa que o platonismo não tinha ainda conseguido refutar por completo.

Voltemos, ainda, ao discurso de Protágoras. Para este, a verdadeira cúpula da educação é constituída pelo ensino dos sofistas, que conseguem, portanto, exercitar a *aretê* nos cidadãos. Os grandes mestres são os sofistas, entre os quais Protágoras. Estes surgem, pois, como os guardiães da *polis*, e, melhorando os cidadãos, melhoram a Cidade.

Esta passagem é de extrema importância porque confirma as palavras do sofista ao jovem Hipócrates, opondo esta pretensão àquela do Sócrates platónico na *Apologia*. <sup>(48)</sup> O grande

---

<sup>(45)</sup> *Prot.*, 327 c-d.

<sup>(46)</sup> Heródoto, *Histórias*, 3, 38.

<sup>(47)</sup> De facto, o mais importante, quanto a nós, é constatar o tipo de análise levada a cabo por Protágoras; estamos perante uma concepção defendida pelo senso comum a que o sofista empresta o suporte teórico que lhe faltava.

<sup>(48)</sup> *Vide* págs. 73-74.

problema, pois, é saber se é Protágoras o grande educador, ou se é o Sócrates platônico que deve ter este título. Platão, com extrema audácia, tomava parte num debate que era vital para a sua carreira de filósofo e para as suas ambições de educador político.

Após o discurso de Protágoras, o diálogo vai ter um rumo diferente, apresentando Sócrates um problema de grande importância: saber se a *aretê* é uma ou não.

A questão é subtil, pois não vai constituir, pelo menos frontalmente, uma crítica à longa explanação do sofista, <sup>(49)</sup> parecendo aflorar um problema de somenos importância dentro do contexto que apresentamos até agora. Mas afirmamos desde já que a discussão vai girar em torno da unidade ou pluralidade da *aretê* <sup>(50)</sup> e ocupa, praticamente, o resto do diálogo, incluindo uma digressão sobre uma poesia de Simónides, <sup>(51)</sup> aproveitada para mostrar a mestria socrática.

Detendo-nos no problema levantado a partir de 329 b, podemos observar que os termos *justiça*, *moderação* e *santidade* de que Protágoras tinha falado, <sup>(52)</sup> constituem para este uma única realidade, ou seja a *aretê*, posição que Sócrates procura ainda dilucidar melhor.

De facto, essas qualidades serão como partes da cara, como a boca, o nariz, os olhos e as orelhas, ou como as partes do ouro, que diferem apenas umas das outras pela sua grandeza ou pequenez? <sup>(53)</sup> A nova questão posta ao sofista constitui um aprofundamento da pergunta anterior e possui uma extrema subtileza; no primeiro caso, embora estivéssemos perante uma unidade constituída por partes, estas apresentavam um aspecto e funções muito distintas, enquanto que, no segundo, a unidade seria por assim dizer mais compacta, pois o aspecto e as funções das partes são idênticas, com graduação apenas de grandeza.

---

<sup>(49)</sup> *Prot.*, 329 b-d.

<sup>(50)</sup> Estamos perante o problema do uno e do múltiplo, levantado pela primeira vez pelos milésios, agora aplicado ao campo ético-político.

<sup>(51)</sup> *Prot.*, 339 a-347 a.

<sup>(52)</sup> *Prot.*, 329 c-d.

<sup>(53)</sup> *Prot.*, 329 d.

Quando o sofista opta pelo primeiro exemplo, coloca-se, evidentemente, num campo difícil, em que as virtudes ou qualidades gozam de uma certa independência, portanto de uma certa individualidade. Tal afrontava directamente o platonismo, cuja marcha, já detectada no *Primeiro Alcibiades*, se dirigia para uma única realidade. <sup>(54)</sup>

Através duma longa discussão, Protágoras, sob a pressão de Sócrates, identifica a justiça, a santidade, a ciência e a moderação, deixando todavia de lado a coragem como não identificável com as anteriores. A posição do sofista pode esquematizar-se em dois grupos de *virtudes*:

A — Ciência, temperança, justiça, santidade.

B — Coragem.

A *aretê*, segundo este esquema, não é una, pois se podem constituir dois grupos, contendo *B* uma única virtude. Explícitemos melhor a importância dos dois grupos.

Analisando o grupo *A* e incidindo a nossa atenção sobre a justiça, concluiu-se que esta implica a moderação, a santidade e a ciência ou, por outras palavras, as três últimas *virtudes* são aspectos da justiça. Passando ao grupo *B*, verifica-se que a coragem é irreduzível ao grupo *A*, o que, num plano prático, significa que o homem corajoso pode não possuir, por exemplo, a moderação e a justiça.

A crítica platónica vai incidir sobre o grupo *B*, para o tornar redutível a *A*, único processo para defender a unidade da *aretê*. Através de uma cerrada discussão, vai-se mostrar que a audácia é necessária à coragem, enquanto que a simples audácia é loucura; aquela acompanhada pela ciência, torna-se numa coragem reflectida, só podendo assim considerar-se uma virtude. Desta maneira, ao mostrar a articulação entre ciência e coragem, constitui-se o esquema platónico, em que as cinco virtudes mencionadas formam uma unidade. Temos, então, o esquema:

Ciência = Temperança = Justiça = Santidade = Coragem.

---

<sup>(54)</sup> Vide pág. 87.

Eis, em síntese, o resultado duma longa e penosa digressão.

Após o diálogo ter abordado ainda o problema do prazer e da dor, o que, em nossa opinião, leva o platonismo a assumir uma atitude hedonista, <sup>(55)</sup> Sócrates conclui, entre 361 *a* e 361 *c*, daquilo que foi objecto de discussão. Assim, enquanto Sócrates, primeiramente, tinha defendido que a *aretê* não era algo de ensinável, concluindo pela possibilidade de tal ensino, Protágoras, após a defesa do ensino da *aretê* parecia ter concluído pela impossibilidade da *aretê* ser ensinável. Na passagem citada estão condensados os momentos da digressão realizada. Esquematizemo-los para uma melhor compreensão:

- Sócrates — 1.º — A *aretê* não é ensinável.  
                  2.º — A *aretê* é ensinável.  
Protágoras — 1.º — A *aretê* é ensinável.  
                  2.º — A *aretê* não é ensinável.

Deste esquema conclui-se, parafraseando as palavras do Sócrates platónico, que a sua segunda posição, sendo uma conclusão, é idêntica à primeira posição sustentada por Protágoras.

### 3. CONCLUSÃO

Vamos tentar clarificar o sentido do *Protágoras*, pois uma das dificuldades que parecem surgir é a da ligação entre o discurso do sofista e a unidade da *virtude*, que ocupou praticamente o resto do diálogo.

Platão tinha a consciência da envergadura intelectual de Protágoras, e encontrava nele dois obstáculos difíceis de ultrapassar. Um, era a análise que o sofista fazia da sociedade, concluindo que o regime democrático culminava a evolução política. Não nos podemos esquecer de que tal análise assentava numa ati-

---

<sup>(55)</sup> *Prot.*, 351 b-358 d. Quanto ao problema do hedonismo no *Prot.*, vide as excelentes observações de Crombie, *An examination of Plato's doctrines*, I, London, 1966, págs. 232-245.

tude relativista. A segunda dificuldade consistia em que o sofista se apresentava como um mestre da *aretê*, o que implicava a teoria de que esta era ensinável.

Em nossa opinião, a primeira dificuldade, sem dúvida importante para quem queria constituir uma teoria política, não foi ultrapassada por Platão, neste diálogo. Na realidade, o que se impunha infirmar era o relativismo, autêntico «substratum» do pensamento protagórico, e que Platão, na década de noventa, não conseguiu alcançar. Temos a pretensão de ter mostrado que, após o discurso do sofista como resposta aos problemas levantados por Sócrates, o diálogo convergiu para a essência da *aretê*. Tal demonstra, quanto a nós, a dificuldade em afrontar directamente as teses de Protágoras, procurando Platão minimizar (não em sentido pejorativo) o pensamento do sofista, fazendo uma diversão pela unidade ou pluralidade da virtude, tema, aliás, ligado ao discurso. Se Platão demonstrasse que havia uma ambiguidade ou até uma falsa concepção sobre a *aretê*, tal como era defendida por Protágoras, ficava infirmada, em parte, a pretensão do sofista em querer melhorar os seus discípulos (ou seja, os futuros cidadãos). Desta maneira, abria-se caminho para resolver o segundo problema que já mencionámos. Se Protágoras não sabia atingir a essência da *aretê*, não podia portanto saber se esta seria ensinável ou não e, em plena consciência, não podia surgir como mestre da *aretê*. Daí concluir-se que o Sócrates platónico, na medida em que tinha chegado à definição de tão importante realidade e que a considerava como objecto de ciência, podia, com toda a propriedade, afirmar-se como o autêntico mestre.

Em conclusão, o diálogo *Protágoras* marca um momento importante na carreira de Platão. É certo, pensamos, que as teses de Protágoras não foram totalmente refutadas, não tendo sido Platão ainda suficientemente radical. Do ponto de vista do pensamento político, o filósofo dava um passo em frente, abrindo uma brecha na posição do seu adversário mais perigoso. Desbravava-se o caminho para a concepção unitária da *aretê* assim como da ciência que a tem por seu objecto. Além disso, indicava-se, com toda a clareza, que a formação política não podia ser procurada no ensino dos sofistas, mas, sim, através do

magistério que os Diálogos constituíam. O mesmo é dizer que Platão se apresentava como aquele capaz de preparar os futuros cidadãos e, mais ainda, os futuros chefes políticos.

O *Protágoras* revela, como já observamos, um talento literário extraordinário e dotes filosóficos superiores. Se, convém ainda repeti-lo, a doutrina protagórica não tinha ainda recebido o golpe mortal, o talento literário e filosófico de Platão mostrava-se já suficientemente forte para fazer frente ao grande sofista e àqueles que, nos princípios do século IV a. C., prolongavam a sua posição.



## VI. O LIVRO I DA «REPÚBLICA»

### 1. PRELIMINARES

A *República*, a primeira grande obra de Platão consagrada à filosofia política, levanta alguns problemas delicados quanto à sua publicação. Teria surgido, primitivamente, uma edição parcelar? E se assim aconteceu, em que datas surgiram os diferentes livros que hoje compõem a *República*? Não se chegou ainda a uma conclusão que reúna unanimidade quanto a este problema, sem dúvida extremamente importante para a melhor compreensão do panorama cultural grego, nas três primeiras décadas do século IV a. C.

Não vamos tratar da questão acima referida, deixando a tentativa de dilucidação para mais tarde <sup>(1)</sup>. Debruçar-nos-emos, apenas, sobre o problema específico do Livro I da *República*.

Já no século XIX, alguns historiadores <sup>(2)</sup> consideraram o estilo do Livro I diferente dos nove restantes, e o tema deste livro (a justiça) aparentado com os temas tratados durante o

---

(1) Será num segundo volume que estudaremos a *República*, e portanto o problema da sua composição, tema de grande controvérsia.

(2) Dümmler, *Zur Komposition des plat. Staates*, Basel, 1895 (citado por R. Baccou na introdução à *República*, Paris, 1966, pág. 6). Foi o historiador alemão que considerou o Livro I como um diálogo independente, intitulado *Trasímaco*.

A posição de R. L. Nettleship está expressa nestas palavras: «O Primeiro Livro da República, e só o Primeiro Livro, na construção e no método é extremamente semelhante aos primeiros diálogos de Platão, os diálogos socráticos» (*Lectures on the Republic of Plato*, London, 1914, pág. 14—1.ª ed., 1897).

período da juventude. Aceitamos esta tese por nos parecer que existe uma semelhança entre o Livro I e os diálogos *Cármides* <sup>(3)</sup>, *Laques* <sup>(4)</sup> e *Protágoras*. <sup>(5)</sup> O tratamento do tema é idêntico e, além disso, as quatro obras citadas tentam dilucidar uma determinada virtude. Sendo assim, consideramos que este livro da *República* constituiu um diálogo independente, possivelmente designado *Trasímaco*, e colocamo-lo nos primeiros anos da década de oitenta, ou seja, antes da primeira viagem de Platão à Sicília. Tal convicção baseia-se no facto de o problema político se apresentar com mais nitidez nesta obra do que nas anteriores. Além disso, a complexidade e a desenvoltura da discussão parecem indicar que teria sido escrito pouco depois do *Protágoras*.

Abordemos agora o aspecto dramático do Livro I. As figuras centrais são Sócrates e Trasímaco, este último um proeminente sofista da segunda geração. Intervém ainda no debate o velho Céfalos, pai de Polemarco e de Lísias, este último o célebre orador do século IV a. C. Além de Céfalos, Polemarco é dos principais intervenientes, e sabe-se que ele foi um dos perseguidos pelos Trinta Tiranos, tendo sido obrigado a beber a cicuta. Ao lado destes, com pequenas intervenções, notam-se Clitofonte, do qual pouco sabemos, e Gláucon, irmão de Platão. As figuras que são apresentadas estendem-se desde uma burguesia rica (Céfalos) até à aristocracia (Gláucon) passando pelas duas figuras centrais, Sócrates e o sofista Trasímaco. <sup>(6)</sup>

## 2. ANÁLISE DO LIVRO I

Entremos, agora, na análise do Livro I da *República*. Após Céfalos ter aberto a discussão com Sócrates, levantando o problema da Justiça <sup>(7)</sup>, é Polemarco que vai ocupar um lugar de

---

<sup>(3)</sup> O *Cármides* trata de sabedoria moral (*sôphrosynê*).

<sup>(4)</sup> O tema do *Laques* é a coragem.

<sup>(5)</sup> Vide págs. 10ç-110.

<sup>(6)</sup> Para uma sucinta e segura informação acerca das personagens da *República*, vide R. Baccou, introdução à *República*, Paris, 1966, págs. 10-17.

<sup>(7)</sup> *Rep.*, I, 331 c-d.

relevo, definindo-a sob a autoridade do poeta Simónides. Assim, para o jovem Polemarco, «é justo dar a cada um o que se lhe deve». (8) Esta afirmação vai ser aclarada nas passagens 332 *a* e 332 *b*, onde se afirma que aos amigos se deve dar o bem e aos inimigos se deve responder com o mal. A opinião de Polemarco é representativa do senso comum e, muito possivelmente, até teria sido teorizada por algum dos sofistas. O jovem representa, desta maneira, uma corrente tradicional em que a justiça emerge, por assim dizer, com duas faces: uma, para apresentar aos amigos, a outra, para os inimigos. Contra esta posição irá Sócrates afirmar que, sendo a justiça útil e boa, não tem o papel que lhe reservava Polemarco. Opina o Sócrates platónico que para lá da dificuldade que podia surgir ao confundirem-se amigos e inimigos, fazer o mal mesmo a estes últimos seria torná-los piores, ou seja, mais injustos, e porque o homem justo é bom, não pode fazer algo de prejudicial mesmo àquele que realmente é seu inimigo.

Apresentamos, resumidamente, a posição de Sócrates, frente à tese do seu interlocutor. Deve-se realçar a continuidade de uma ideia que, com todo o vigor, tinha surgido no *Alcibiades*: a justiça é útil. (9) Mais uma vez esta característica é posta em relevo, muito possivelmente para indicar que a justiça não é algo de abstracto nem uma noção sem qualquer valor prático na vida quotidiana. Ao conferir-lhe esta dimensão de utilidade, já definida por nós noutro capítulo, (10) Platão tinha em mente que a justiça devia estar presente na actuação de todos os dias e em qualquer circunstância em que o Homem se encontrasse.

Outra ideia presente nos primeiros diálogos e no Livro I é acolhida: ao inimigo não se deve retribuir com o mal. Já o *Crítion* mostrara com clareza que à injustiça só se pode responder com a justiça. (11) Mas o Livro I vai mais longe ao apresentar agora um forte argumento: o responder com o mal ao inimigo é torná-lo ainda pior. Tal posição implica, necessaria-

---

(8) *Rep.*, I, 331 *e*.

(9) *Vide* pág. 87.

(10) *Vide* págs. 87-88.

(11) *Vide* pág. 76.

mente, que o homem justo deve fazer um esforço para tornar os outros também justos, pois, se assim não fosse, não se compreendia a interdição de tornar esses outros piores, por uma tal conduta, ainda que aceite pelo homem comum. Desta maneira, o injusto não deve ser perseguido nem deve ser aniquilado. Este tema vai surgir, com maior amplitude, no diálogo *Górgias*.<sup>(12)</sup>

Após estas considerações, abordemos a discussão travada entre Sócrates e Trasímaco, a qual constitui, sem dúvida, a fase mais eloquente do Livro da *República*.

Depois de Polemarco ter aceite as observações de Sócrates, o sofista Trasímaco mostrou o seu desacordo quanto ao estado em que tinha ficado o debate, decidindo-se a indicar, por sua vez, o que entendia por Justiça. «A Justiça não é mais do que aquilo que é vantajoso para o mais forte»<sup>(13)</sup>. Estas, as palavras de Trasímaco, mostrando com todo o vigor a concepção por si defendida. E para mostrar com mais clareza como a justiça era apresentada aos olhos de todos, vai demonstrar que, nos estados tirânicos, democráticos e aristocráticos, o governo é aquele que tem a força, e as leis são as que convêm aos governantes e, por tal, os governados que as transgridem cometem uma injustiça e, por ela, são castigados.

Vemos assim mencionados os três regimes mais conhecidos da Grécia, e que, mais tarde, juntamente com o timocrático, serão analisados por Platão.<sup>(14)</sup> Para o sofista, embora existam diferentes regimes, as leis promulgadas por qualquer deles têm sempre um traço comum: o de trazer algo de vantajoso para os governantes, pois estes são os mais fortes.<sup>(15)</sup> Em contrapartida, aos súbditos resta-lhes a obediência, constituindo, esta, a justiça de acordo com o padrão do mais forte.<sup>(16)</sup>

Para uma melhor compreensão, e apoiando-nos em Kerferd,<sup>(17)</sup> podemos apresentar o seguinte esquema:

---

(12) *Vide* pág. 159.

(13) *Rep.*, I, 338 c.

(14) *Rep.*, VIII, 544 a-569 c.

(15) *Rep.*, I, 338 d-339 a.

(16) *Rep.*, I, 338 e.

Justiça de Trasímaco = Injustiça tradicional  
Injustiça de Trasímaco = Justiça tradicional

Verificamos pois que dois pontos surgem de extrema importância:

a) A justiça, tema da Ética, é discutida no campo da política.

b) A linguagem de Trasímaco e a linguagem tradicional são completamente diferentes no que se refere à Justiça.

Explicitemos agora o conteúdo destas duas alíneas. Não nos deve espantar que um problema ético leve ao político, pois, para o Grego, os dois campos não se encontravam separados; pelo contrário, Ética e Política constituíam um mesmo domínio. O político tinha de ser aquele cuja envergadura ética sobrepujasse o comum dos cidadãos. Consequentemente, nos filósofos gregos só artificialmente se podem delimitar os dois campos.

Quanto à linguagem de Trasímaco, ocorre-nos relacioná-la com aquela que os chefes atenienses utilizaram no diálogo com os Mélios. De facto, ao descobrirmos a concepção que Trasímaco tem de justiça encontramos uma muito semelhante àquela que ditou o terrível massacre da ilha de Melos. Aí, também, a Justiça não foi tomada no seu sentido tradicional, mas entendida como a vantagem do mais forte, restando ao mais fraco, única e exclusivamente — a submissão.<sup>(17)</sup> Como já indicamos, no capítulo I desta obra, o Livro I da *República* não trata de um problema meramente académico, nem executa um virtuosismo para ser utilizado numa tertúlia, mas, bem pelo contrário, a temática encontrava-se ligada à realidade e, se Platão a abordou, foi por uma imperiosa necessidade de fazer frente

---

(17) G. B. Kerferd, *The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic*, in *Durham University Journal*, 1947, pág. 24.

(18) *Vide* pág. 30.

a uma concepção que, na prática, tinha conduzido a resultados desastrosos. (19) Insistimos, mais uma vez, na diferença entre a linguagem tradicional e a linguagem de Trasímaco, esta última representativa duma posição que foi assumida na segunda metade do século V a. C., e devia ter os seus adeptos ainda nas primeiras décadas do século IV a. C.

Voltando novamente ao diálogo, pode-se verificar em 339 *a* que tanto Sócrates como Trasímaco estão de acordo quanto a um ponto: a justiça é algo de vantajoso ou de útil; a diferença, sem dúvida abissal, consiste na vantagem pender para o lado do mais forte, segundo Trasímico, no que não é apoiado por Sócrates.

Após uma subtil observação de Sócrates, para quem o governante se pode enganar, não lhe sendo, neste caso, úteis as leis que promulgar, Trasímaco replicará, com subtileza também, que o governante enquanto tal não se engana e, portanto, a objecção que lhe foi dirigida não colhe qualquer efeito (20). Depois deste exemplo de virtuosismo, Trasímaco vai afirmar, uma vez mais, em 341 *a*, a sua concepção de Justiça. E, a partir daí, a discussão vai ser reatada.

Para o Sócrates platónico, qualquer ciência procura sempre o interesse daquele que lhe é subordinado. O médico não prescreve para ele próprio, não faz o que seria útil para si, mas, preocupando-se com os doentes, irá dar-lhes o que é vantajoso. (21) E, assim, Sócrates pode concluir: «nenhuma ciência procura ou procurava o que é vantajoso para o mais forte, mas sim para o mais fraco». (22) Platão tentava, assim, mostrar que qualquer ciência, incluindo, evidentemente, a que tem por objecto a política, não serve o mais forte mas, pelo contrário,

---

(19) Este ponto é extremamente importante para nós, pois nos mostra um Platão atento à realidade histórica e respondendo aos grandes problemas da época.

(20) *Rep.*, I, 339 *b-d* e 340 *c-341 a* são passagens que ilustram o brilhantismo da discussão entre Sócrates e Trasímaco, em que este último mostra também a sua finura de espírito.

(21) *Rep.*, I, 341 *c-342 e*; nesta passagem, além do exemplo do médico, surge o do capitão de um navio, análogo ao primeiro.

(22) *Rep.*, I, 342 *c*.

diz respeito ao bem daqueles que lhe estão sujeitos. A posição platónica pretendia, por tal forma, infirmar a tese de Trasímaco.

A réplica do sofista é extremamente importante, como pretenderemos mostrar, colocando-se num plano empírico da realidade quotidiana, e indicando as infelicidades em que o justo tradicional incorre. Eis as suas palavras: «em primeiro lugar, no comércio, quando se associam um ao outro, nunca acharás, na dissolução da sociedade, que o justo tenha ganho, pois, na realidade, ele perdeu; em seguida, nos negócios públicos, quando é necessário pagar contribuição, o justo paga mais do que deve e o injusto menos; e, pelo contrário, quando se trata de receber, um nada recebe, o outro recebe muito. E quando um e outro ocupam qualquer cargo, advém ao justo deixar por negligência enfraquecer os seus negócios domésticos e não tirar da coisa pública qualquer proveito, devido à Justiça... Por outro lado, ele incorre no ódio dos seus parentes e dos seus conhecidos, recusando servi-los em detrimento da justiça; para o injusto é tudo ao contrário». (23)

Estas palavras fazem-nos recordar o tema da encruzilhada que o sofista Pródico tinha apresentado nas *Horas*. (24) Aí, via-se Hércules na encruzilhada dos caminhos da virtude e da volúpia; qualquer deles mostrava as vantagens em o seguir, mas Hércules decidiu caminhar pelo mais penoso, que era o da justiça, embora o outro apresentasse uma série de prazeres. Mas a encruzilhada em que Trasímaco apresenta a Justiça e a Injustiça deve levar à escolha pelo homem prudente do caminho da injustiça. Em Pródico e Trasímaco, a mesma imagem, mas no último sofista o caminho a seguir será diferente daquele que Hércules escolheu.

Mostramos, assim, um ponto de contacto na educação dos sofistas, ao indicarem os caminhos que se abrem ao Homem, e, mais importante ainda, os exemplos aliciantes de Trasímaco para mostrar que a injustiça tradicional é mais vantajosa do que a justiça. E, em 344 *a*, irá Trasímaco mostrar que na tirania se encontra a maior injustiça, a qual conduz à maior felicidade. O tirano, vai ainda dizer Trasímaco, é chamado aventureiro

---

(23) *Rep.*, I, 343 *d-e*.

(24) Xenofonte, *Memoráveis*, II, I, 21-34.

pelos seus concidadãos, porque conseguiu lançar mão dos bens destes e fazer deles seus escravos. (25) Uma vez mais se comprova a força da injustiça no campo político. Esta, no seu mais elevado grau, reveste-se dum hedonismo de que o tirano será o máximo representante.

A este quadro irá Sócrates contrapor outro, cujo fundamento já tinha sido apresentado. Todo o governo tem por finalidade velar pelo bem dos súbditos, pois qualquer arte existe, não para a conveniência daquele que a pratica, mas, sim, para aquela a quem ela é aplicada. (26)

Ora, como ninguém deseja espontaneamente governar, é necessário dar um salário que pode consistir em:

- a) *Dinheiro* ou,
- b) *Honras* ou,
- c) *Castigo*. (27)

Se as duas primeiras alíneas não levantam qualquer estranheza, já a c) provoca, da parte de Sócrates, uma explicação. Os homens justos consideram que tanto a riqueza como as honras são indignas, e, assim, têm de ser constrangidos a governar a cidade, pois consideram uma vergonha o ocuparem o poder, voluntariamente. Como o maior castigo é ser governado por aqueles que são os piores, os homens justos ocupar-se-ão, muitas vezes, da coisa pública pelo receio que esta seja presa dos primeiros. E vai surgir este exemplo singularmente sugestivo: se existisse uma cidade de homens justos, haveria uma competição para nenhum alcançar o governo. (28)

Desta maneira, não parece, para Platão, que a justiça seja aquilo que é mais vantajoso para o mais forte.

Platão tentou mostrar que o governo não é algo de apetecível e que se o justo deve ser obrigado a dirigir, fá-lo-á

---

(25) *Rep.*, I, 344 b-c. O sofista anota com subtileza, e talvez com ironia também, que um particular que cometa alguma falta fica carregado do opróbio, enquanto aquele que pratique uma série de crimes mas subjogue os seus concidadãos é chamado *feliz e bem-aventurado*.

(26) *Rep.*, I, 345 b-347 a.

(27) *Rep.*, I, 347 a.

(28) *Rep.*, I, 347 d.

todavia contrafeito. Aparece-nos, pela primeira vez, na obra de Platão, a imagem da Cidade da Justiça, em que um dos traços seria a dificuldade em encontrar alguém que quisesse fazer parte do governo.

A partir deste princípio de base, o Sócrates platônico irá mostrar a força da justiça tradicional e os benefícios que dela se podem retirar.

Trasímaco ainda irá afirmar que para ele:

Justiça = Ingenuidade

Injustiça = Prudência. <sup>(29)</sup>

E, perante o reforço da tese do sofista, Sócrates irá mostrar que o bom e o sábio são o justo, enquanto que o injusto aparece como ignorante e mau. <sup>(30)</sup>

Como corolário, em 351 *a* Sócrates afirma que, se a justiça é sabedoria e virtude, será mais forte que a injustiça, que é ignorância.

Os benefícios da justiça podem surgir com clareza através do exemplo duma cidade, dum exército ou de um grupo de ladrões que, querendo levar a cabo um desígnio injusto, nada conseguiriam, pois a injustiça não reinava no seu âmago. Paradoxalmente, um desígnio injusto só podia ser realizado, caso a justiça reinasse, pois esta faz nascer a concórdia e a amizade enquanto a injustiça produz as revoltas e os ódios. O Sócrates platônico ainda afirmará que tais resultados não só existem num grupo como até no próprio indivíduo, considerado como tal. A injustiça num homem torna-o incapaz de agir, levando à revolta e à discórdia nele próprio. <sup>(31)</sup>

Assim, os efeitos da justiça são mais importantes e significativos do que aqueles que advêm da injustiça e, desta maneira, as infelicidades do homem justo, apresentadas por Tra-

---

<sup>(29)</sup> *Rep.*, I, 348 *c-d*.

<sup>(30)</sup> *Rep.*, I, 349 *b-c*. Apresentamos apenas as conclusões da passagem citada, não expondo a discussão cerrada que as contém.

<sup>(31)</sup> *Rep.*, I, 351 *d-e*.

símaco, desaparecem com as considerações produzidas pelo Sócrates platônico.

Fazendo agora um balanço da posição de Sócrates, em que avulta a ideia de que o governante se preocupa com o governado, e em que a justiça nos surge produzindo o amor, tal posição assumida por Sócrates representa um valor desigual. Ao contrapor à lei do mais forte a sua teoria de que o governante se preocupa com o governado, há uma mudança de plano. Trásímaco apoiava-se, como já afirmámos, numa observação da realidade, e embora esta pudesse ser limitada, Platão conduziu o problema para o plano do dever ser. Parece-nos, pois, que houve uma confusão deliberada entre o *real* e o *dever ser*. Se os governantes se devem interessar pelos seus súbditos, não era esse o problema que estava em discussão. Mas é possível que tal atitude derive, essencialmente, duma ambiguidade em que o pensamento de Platão se move. O filósofo, espectador atento do mundo circundante, tinha em vista a transformação desse mesmo mundo. Daí, o seu pensamento poder deslizar dum plano para o outro, o que não acontecia, evidentemente, com o sofista.

### 3. CONCLUSÃO

Embora com a ambiguidade que anotámos, o Livro I da *República* obtém o objectivo que perseguia: mostrar que a justiça é mais útil e mais forte do que a injustiça, o que leva o Homem, em grupo ou individualmente, a recolher mais benefícios da justiça do que da sua contrária.

Não obstante nos parecer que é essa a conclusão que se deve extrair, as linhas finais parecem infirmar o que acabamos de expor.

Abordemos, pois, a passagem 354 b: «antes de ter encontrado o que investigamos no início, a natureza da justiça, diz Sócrates, lancei-me numa digressão para examinar se ela é vício ou ignorância, sabedoria e virtude; um outro tema surgiu, em seguida: saber se a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, e não me pude impedir de ir de uma para a outra, de maneira que o resultado da nossa conversa é eu nada saber; pois

não sabendo o que é a justiça, ainda menos saberei se ela é virtude ou não, e se aquele que a possui é feliz ou infeliz».

Parece, pois, que o Livro I é aporético, não se chegando a uma conclusão. É certo que a essência da justiça não foi determinada, tarefa que os outros livros da *República* irão cumprir. O que o platonismo tinha conseguido era infirmar, ao mesmo tempo, uma das noções do senso comum representado por Polemarco e o egoísmo psicológico sustentado por Trasímaco.<sup>(32)</sup> Além disso, o quadro traçado por Sócrates mostrava que a justiça era mais forte do que a injustiça, ponto fundamental para a concepção platônica que, desta maneira, levava vantagem sobre uma concepção que uma das alas da sofística defendia.

A passagem 354 *b* pretende indicar, na nossa opinião, que o exame do que é a justiça tem de prosseguir, para mostrar não só qual a sua essência, como, também, para indicar como surge e como pode ser transmitida.

---

(32) As principais posições assumidas quanto à doutrina de Trasímaco encontram-se no citado artigo de Kerferd, págs. 19-20. Vide também G. F. Hourani; *Thrasymachus' definition of justice in Plato's Republic*, in *Phronesis*, 1962, págs. 110-112, e Kerferd, *Thrasymachus and justice — a reply*, in *Phronesis*, 1964, págs. 12-16.



## VII. ATENAS E A FILOSOFIA EM PERIGO

Para uma melhor dilucidação do clima em que o platonismo se moveu, convém fazer um esboço do panorama político de Atenas, entre 399 e 390 a. C., bem como referir o aparecimento de duas obras importantíssimas para o mundo cultural de então: *A Assembleia das Mulheres*, de Aristófanes, e a *Acusação de Sócrates*, do retórico Polícrates.

Após a estadia em Mégara, junto de Euclides, Platão teria vivido os últimos anos da década na cidade de Atenas, <sup>(1)</sup> onde, muito possivelmente, queria marcar posição como filósofo. Este, não dispondo ainda duma escola propriamente dita, teria constituído, com toda a probabilidade, um círculo de estudiosos, de cujo êxito futuro dependia a instituição da sua própria escola, a qual se oporia às de retórica e de filosofia já existentes, e que enxameavam a Atenas de então.

---

(1) Euclides pertenceu ao círculo socrático e fundou uma escola na sua cidade natal, Mégara; além da influência socrática recebeu o influxo da escola de Élea. Foi junto de Euclides que Platão passou algum tempo, possivelmente receoso de represálias por parte do governo, após a execução de Sócrates. Provavelmente, a sua estadia em Mégara foi curta; quanto a este ponto vide L. Robin, *Platon*, Paris, <sup>2</sup>1968, pág. 4, e M. Croiset, introdução a *Platon, œuvres complètes*, t. I, Paris, <sup>7</sup>1959, pág. 4.

Sobre Euclides de Mégara pode consultar-se J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, 1967, págs. 272-277; G. C. Field, *Plato and his contemporaries*, London, <sup>3</sup>1967, págs. 169-174 (Field estuda não só Euclides como os seus discípulos).

Do ponto de vista político, o partido democrático, que tinha sucedido ao governo dos Trinta Tiranos, foi, como já sublinhamos, moderado e conservador. O novo governo não estava interessado em reformas audaciosas, e contentou-se apenas em fazer funcionar as instituições do séc. V a. C., ao mesmo tempo que procurava os meios para Atenas poder subsistir. Esta, perdido o império, não dispunha do espaço económico que tinha feito a sua prosperidade; fechada em si mesma, apenas podia contar com os seus próprios recursos para poder sobreviver.

A braços com uma crise agrária que só não foi aguda porque a grande propriedade não era, de forma alguma, a dominante, com estaleiros e arsenais fechados, uma exploração mineira irregular, e a ausência de salários que os diversos lugares forneciam a uma parte considerável de atenienses durante o império, a atmosfera em Atenas não podia ser de grande optimismo. (2)

A nostalgia do império perdido lançou a cidade para uma nova guerra frente a Esparta, aliando-se com antigos inimigos para poder atingir os seus objectivos. Quando Cónon, um dos estrategos de Egospótamo que se tinha refugiado nos territórios do Grande Rei, chegou a Atenas trouxe com ele não só um auxílio militar precioso, como também o renascimento do plano para a formação de um novo império. Atenas, nos fins desta década e nos princípios da seguinte, irá conhecer ainda uma hegemonia, embora breve.

Foi neste contexto que surgiu uma das últimas comédias de Aristófanes — *A Assembleia das Mulheres*, a qual, apresentada ao público em 392 a. C., (3) era, essencialmente, uma crítica à orientação política então vigente. Se a comédia é importante por manifestar uma oposição ao regime que então se impunha, também o é de um ponto de vista estritamente cultural, porque nos fornece um quadro das discussões que tinham lugar nos círculos intelectuais. (4)

---

(2) Quanto a este quadro histórico vide Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, 1971, págs. 110-114.

(3) Quanto à data desta peça vide Van Daele, introdução à *Assembleia das Mulheres*, Paris, 1963, pág. 5.

(4) Cremos que os temas apresentados na *Assembleia*, pela sua

A comédia narra a revolta das mulheres contra a política desastrosa que os homens executavam. Por tal facto, tomaram o poder para levar a cabo uma reforma que conduzisse a cidade a um melhor equilíbrio. Para atingir tal finalidade, a ideóloga do movimento, Praxágora, apresentou duas ideias mestras:

a) A riqueza devia ser dividida igualmente por todos.

b) As mulheres e as crianças pertenciam a todos os cidadãos, pondo-se fim à família tradicional. (5)

Vamo-nos deter por agora, na alínea a). O comunismo de bens devia constituir uma ideia relativamente difundida para que Aristófanes a apresentasse ao grande público. Tal pressupõe um descontentamento pelas directrizes do governo ateniense, evidenciando claramente que uma determinada facção, possivelmente de intelectuais, era partidária de reformas drásticas que, aliás, não agradavam a Aristófanes. (6)

Retomando um ponto já abordado nesta obra, queremos chamar a atenção para esta igualdade de riqueza que, nos princípios do século IV a. C. representava a continuidade das ideias que Fáleas de Calcedónia tinha apresentado no século anterior. (7) A doutrina deste teórico encontrava pleno acolhimento, pelo menos na Atenas de então.

Debruçando-nos sobre a alínea b), encontramos algo de novo no panorama doutrinário, pois a nossa documentação não permite rastrear tais ideias antes do século IV a. C.

È sobretudo o conteúdo desta alínea que levanta um problema de muito difícil solução, sem menosprezar a dificuldade, como veremos, da alínea a). Quem é que Aristófanes pretendia atacar? Que círculo defendia o comunismo de bens? Como já vimos, a ideia da igualdade de riqueza não era nova, mas a des-

---

audácia, deviam ser discutidos nos meios intelectuais; todavia, o facto de Aristófanes os apresentar numa peça mostra também que eles deviam ser conhecidos do grande público.

(5) *Assembleia*, vv. 588-638.

(6) Relembremos que Aristófanes era um conservador; a *Assembleia* não é uma utopia mas sim a oportunidade do autor tratar jocosamente os temas do comunismo de bens e de mulheres e crianças.

(7) Quanto a Fáleas, *vide* págs. 25-2 .

truição da família tradicional representa algo de original nos princípios do século IV a. C.

Várias hipóteses surgiram, tentando descortinar quem era visado pela *Assembleia das Mulheres*. Três hipóteses de grande acuidade foram levantadas, sendo as duas primeiras variantes que se podem reduzir a uma só:

a) Os livros da *República* de Platão consagrados a tal tema teriam sido publicados antes da comédia, e eram estes os ridicularizados. (8)

b) Embora Platão não tivesse ainda publicado a *República*, as suas ideias sobre a riqueza e a família teriam sido já formuladas e conhecidas, pelo menos, num círculo relativamente restrito. (9)

c) Seriam os cínicos, sobretudo o seu chefe, Antístenes, o visado por Aristófanes. (10)

A hipótese da alínea a) é extremamente remota e como tal deverá ser posta de parte. A alínea b) é mais plausível mas nenhum diálogo da juventude aponta ainda para tal ideia. Parece-nos muito mais provável que a doutrina exposta na *República* tivesse surgido depois de 390 a. C.

Teriam sido os cínicos os defensores de tal teoria, como Barker (11) insinua? Este historiador considera que o comunismo de bens e mulheres, defendido por Platão, seria uma influência cínica não indicando todavia a época em que tal influência se

---

(8) É o Livro V da *República* que trata este tema. Todavia, os cuidados de Platão ao apresentá-lo parecem indicar que a *Assembleia* é anterior.

(9) Quanto à comunidade de mulheres e crianças ela é atribuída por Aristóteles apenas a Platão (*Política*, II, I, 2-3). Sem dúvida que tal atribuição levanta um problema difícil. Se a *República* surgiu cerca de 375 a. C., essas ideias estariam difundidas antes da publicação da *Assembleia* — é uma hipótese que se pode levantar. Todavia, seria muito estranho que durante esse lapso de tempo Platão não tivesse afluído tal tema em qualquer dos seus diálogos.

(10) Vide a nota seguinte.

(11) «Em Platão, como em Aristóteles, a influência dos cínicos não está ausente. A comunidade de crianças e mulheres é uma doutrina cínica...» (E. Barker, *Political thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959, pág. 59.)

teria manifestado. Torna-se difícil saber se, anteriormente a 392 a. C., os cínicos ou, mais propriamente, Antístenes teria apresentado tal teoria. De facto, a documentação possuída indica-nos que Diógenes, discípulo do chefe da Escola, defendeu tal ponto de vista, mas, se ele foi o primeiro, tal doutrina só posteriormente a 392 a. C. fez parte da Escola. <sup>(12)</sup> O que queremos salientar é que a documentação disponível não nos pode indicar que o comunismo de bens e de mulheres tivesse sido apresentado por Antístenes antes da publicação da comédia de Aristófanes.

O exame das hipóteses apresentadas leva-nos tão-somente a concluir que tais ideias estavam suficientemente difundidas na década de noventa, mas é extremamente inseguro indicar o teórico ou escola que as representavam.

Volvamos, agora, para a *Acusação de Sócrates*, que o retórico Polícrates, praticamente um desconhecido para nós, escreveu entre 393 e 390 a. C. <sup>(13)</sup>, cujo texto não chegou aos nossos dias mas pode ser reconstituído nas suas linhas gerais, através do *Busiris* de Isócrates e das *Memoráveis* de Xenofonte. <sup>(14)</sup>

O ataque dirigido contra Sócrates baseava-se nos seguintes pontos:

a) Ensinava os discípulos a tomar uma atitude contra a constituição, punha a ridículo a tiragem à sorte dos magistrados e tornava os jovens violentos. <sup>(15)</sup>

---

<sup>(12)</sup> Infelizmente os dados cronológicos quanto a Antístenes e Diógenes são escassos. É muito provável que por volta de 392 a. C., ou um pouco antes, Antístenes tivesse constituído um círculo; provável também que Diógenes só posteriormente a essa data entrasse nesse círculo.

Quanto a este problema e à hostilidade entre Platão e Antístenes e Diógenes, vide J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, 1967, págs. 231-250 (em especial págs. 232, 234 e 239-240).

<sup>(13)</sup> W. K. Guthrie, *Socrates*, Cambridge, 1971, pág. 11.

<sup>(14)</sup> Quanto a este tema, a obra de J. Humbert, *Polycratès, l'accusation de Socrate et le Gorgias*, Paris, 1930, hoje clássica, é fundamental.

<sup>(15)</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, I, II, 9.

b) Crícias e Alcibiades, que tanto mal tinham causado a Atenas, foram seus discípulos. <sup>(16)</sup>

c) Ensinava a desprezar os familiares. <sup>(17)</sup>

d) Sócrates apresentava-se como o mais sábio e aconselhava a não dar crédito a outras pessoas. <sup>(18)</sup>

e) Ensinava as passagens mais imorais dos poetas. <sup>(19)</sup>

Como se pode verificar, esta nova ofensiva, cerca de seis anos após a morte do filósofo, era mais ampla do que a acusação que o tinha levado perante o tribunal. Corruptor da juventude porque aconselhava a desprezar os familiares, surgia, antes de mais, como um inimigo da democracia, ensinando os seus discípulos a violar a Constituição e, como cúpula de toda a sua actividade, Crícias e Alcibiades eram considerados seus discípulos, o que tornava Sócrates responsável, em parte, pelos crimes e desvarios que, por algum tempo, dominaram a cena política ateniense.

É matéria para ampla reflexão e que, no âmbito desta obra não podemos levar a cabo, o significado da renovação dos ataques contra o filósofo ateniense mas, dada a importância do tema, não podemos deixar de tecer sobre ela algumas considerações.

Quanto a nós, o panfleto de Polícrates era uma contra-ofensiva dirigida à literatura socrática. Platão, Xenofonte, este tendo, possivelmente, já publicado a sua *Apologia de Sócrates*, e outros socráticos, dada a abundância da sua produção, não teriam deixado já de marcar uma atitude quanto à condenação do mestre, como formulado determinadas linhas doutrinárias que se apresentavam como socráticas. Assim quisemos frisar que o panfleto visava, especialmente, os seguidores de Sócrates, de preferência ao filósofo, morto em 399 a. C.

---

<sup>(16)</sup> Xenofonte, *Mem.* I, II, 12. Isócrates no *Bustris* também faz referência à acusação de Polícrates segundo a qual Alcibiades tinha sido discípulo de Sócrates.

<sup>(17)</sup> Xenofonte, *Mem.*, I, II, 49 e 51.

<sup>(18)</sup> Xenofonte, *Mem.*, I, II, 52.

<sup>(19)</sup> Xenofonte, *Mem.*, I, II, 56 e 58.

Teria Polícrates escrito sob responsabilidade própria ou representaria um determinado grupo? A resposta é difícil, mas é possível descortinar uma concordância entre as acusações do retórico e a ideologia então dominante em Atenas.

Sócrates era apresentado como um inimigo da democracia e, ao mesmo tempo, como um mestre que teria ensinado a violar leis e convenções duma sociedade. Neste ponto parece que Polícrates prolongava o retrato do filósofo tal como tinha surgido nas *Nuvens*, em 423 a. C. <sup>(20)</sup>

Perante uma sociedade conformista e conservadora, e estes dois aspectos surgem quase sempre interligados, o Sócrates de Polícrates tinha sido um perigo, e esse perigo subsistia para além da morte, agora encarnado naqueles que se apresentavam como seus herdeiros.

A democracia sentia-se inquieta com Platão e Xenofonte, embora este último estivesse ausente da cidade. Ambos adversários do regime, o magistério de Antístenes também devia apouquentar a sociedade conservadora de então, conhecido o seu desprezo pelas convenções e a forma bizarra como procedia. <sup>(21)</sup> Se é certo, como afirmamos, que Platão se mostrou, nos seus primeiros diálogos, um adversário da oligarquia, e Xenofonte não nos parece ter sido entusiasta de tal regime, não há dúvida de que, tanto um como o outro, não eram sustentáculos ou, sequer, meros simpatizantes do partido democrático.

A *Acusação de Sócrates* é representativa do ascendente que os círculos socráticos vinham tendo em Atenas e representava, sem dúvida nenhuma, um ataque terrivelmente incisivo a essa posição.

Que essa ofensiva foi tomada a sério, atestam-no as *Memórias* de Xenofonte que, em grande parte, teriam sido escritas contra Polícrates, assim como o próprio *Busiris* de Isócrates que, por essa altura, tinha deixado o mister de logógrafo para enveredar pela carreira de retórico. <sup>(22)</sup> No seu discurso pode-se

---

<sup>(20)</sup> Vide págs. 56-57.

<sup>(21)</sup> Vide J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, págs. 231-250.

<sup>(22)</sup> Sobre Isócrates indicamos as seguintes obras: W. Jaeger, *Paideia*, Lisboa, s/d., págs. 996-1 140; Marrou, *Hist. da educação na Antiguidade*,

ler esta passagem eloquente: «A filosofia, que está em perigo de morte e é presa da inveja, será ainda mais detestada em consequência de tais discursos». (23)

Isócrates, discípulo do sofista Górgias, e que teria frequentado o círculo de Sócrates, tinha a consciência da envergadura do ataque, levado a cabo por Polícrates. Não é para admirar, pois, que os socráticos e Isócrates (24) reagissem ao panfleto, por dois motivos que consideramos fundamentais e evidenciam, praticamente, a mesma força:

a) Era necessário defender Sócrates.

b) Era necessário defender a filosofia, isto é, era preciso justificar a actuação das escolas e círculos que haviam surgido. (25)

O panfleto de Polícrates provocou uma reacção, reacção essa bem ilustrada nas *Memoráveis* de Xenofone e, a partir de Cobet, viu-se na citada obra do historiador ateniense uma resposta directa às acusações formuladas pelo retórico, sendo muito possível que o Livro II fosse publicado cerca de 390 a. C. É compreensível que a referida obra de Xenofone, pelo menos no que respeita ao Livro II, tivesse visto a luz pouco depois da *Acusação de Sócrates*, pois a sua publicação tardia teria perdido oportunidade. (26)

---

São Paulo, 21971, págs. 130-149; P. Cloché, *Isocrate et son temps*, Paris, 1963; R. L. Howland, *The attack on Isocrates in the Phaedrus, in the Classical Quarterly*, n.º 3-4, 1937, págs. 151-159.

(23) *Busiris*, 49.

(24) Fizemos, pois, uma distinção entre os socráticos e Isócrates; não temos documentação que nos permita incluir o retórico nos primeiros. De facto, embora Isócrates tivesse ouvido Sócrates e o defendesse no *Busiris*, não se apresentou como herdeiro do filósofo; não utilizou a forma dialogada (própria dos socráticos) nem se preocupou com a radicalidade própria da Filosofia, embora utilizasse o termo Filosofia. Mas entre a *Filosofia* de Isócrates e a de Platão há um abismo.

(25) Utilizámos os termos escolas e círculos pois entre 393 e 390 a. C. Platão não tinha fundado a Academia, e é muito provável que Antistenes não tivesse constituído propriamente uma escola.

(26) Quanto à data da publicação das *Memoráveis*, vide P. Chambry, *Xénophon*, Oeuvres complètes, III, Paris, 1967, pág. 275.

Teria Platão respondido ao ataque de Polícrates? Duma maneira geral, considera-se o *Górgias* como a réplica platónica ao panfleto do retórico. <sup>(27)</sup> Também se considera o *Górgias* como publicado antes da primeira viagem de Platão à Sicília, o que significa que teria surgido cerca de 390 a. C. ou pouco depois. Na segunda parte do nosso trabalho, daremos as razões que nos levam a supor ter sido esse diálogo o primeiro a ser publicado após a mencionada viagem de Platão. <sup>(28)</sup>

Não é muito provável que o *Górgias* encerrasse a resposta a uma crítica feita vários anos atrás, e pensamos que o *Protágoras* tivesse tido essa função. Escrito, como já afirmamos, no final da década de 90, o *Protágoras* mostrava a diferença entre o ensino socrático e o dos sofistas, indicando já com segurança que o Sócrates platónico, longe de corromper a juventude, se debruçava sobre o problema da formação política, não havendo quaisquer indicações desse magistério poder perverter o espírito dos jovens ouvintes. Pelo quadro traçado no diálogo, era impossível considerar-se Sócrates como o responsável pelos crimes e desvarios de um CríCIAS ou de um Alcibíades <sup>(29)</sup>.

O *Protágoras*, o diálogo mais ambicioso da juventude de Platão, fazia a defesa de Sócrates e justificava plenamente a existência da Filosofia como um instrumento privilegiado para a formação do homem político; este diálogo era a apologia da Filosofia no seu sentido restrito, e marcava uma posição sem ambiguidade na Atenas onde, não só os socráticos procuravam ganhar o favor do público, mas também Isócrates, antigo discípulo de Górgias, abandonava a linha sofística para procurar novo caminho, paralelo ao dos sofistas da nova geração. <sup>(30)</sup>

---

<sup>(27)</sup> Na esteira, portanto, de J. Humbert; *vide* pág. 129, n. 14.

<sup>(28)</sup> *Vide* págs. 145-147.

<sup>(29)</sup> *Vide* págs. 95-111.

<sup>(30)</sup> *Vide* págs. 177-178.



## **Segunda Parte**

---

### **A FASE DA MATURIDADE**

DO «GÓRGIAS» AO «MÉNON»



## VIII. PRIMEIRA VIAGEM DE PLATÃO À ITÁLIA E SICÍLIA

### 1. A SICÍLIA NOS INÍCIOS DO SÉCULO IV A. C.

Cerca de 389 ou 388 a. C., Platão efectuou uma viagem ao Ocidente grego, regressando a Atenas em 387 a. C., como indicam Robin <sup>(1)</sup> e Field. <sup>(2)</sup> Esta data é aceite pela maioria dos historiadores.

Talvez possamos compreender melhor os motivos que levaram o filósofo a empreender tal viagem e a relação que irá manter, durante longos anos, com a Sicília, se apresentarmos um quadro esquemático da situação política da Grécia e do Ocidente grego.

Nos últimos anos que antecederam a viagem de Platão, assistiu-se a uma hegemonia de Atenas, que conseguiu contrabalançar a força de Esparta com a reconstrução das Grandes Murallas e o auxílio que o antigo estratego Cónon trouxe do Oriente. Assim, em 389 a. C., Atenas restaurava, em parte, o seu antigo império e, controlando o Helesponto, estabelecia de novo as relações comerciais com a zona do mar Negro. <sup>(3)</sup>

Todavia, tanto Atenas como Esparta, sempre envolvidas em guerras, não tinham o poder suficiente para estabelecer

---

(1) Robin, *Platon*, Paris, <sup>2</sup>1968, pág. 8.

(2) Field, *Plato and his contemporaries*, London, <sup>3</sup>1967, pág. 18.

(3) Vide Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, 1971, pág. 113.

um domínio na Ásia Menor, onde os Persas tinham feito recuar o Helenismo.

Embora passando por graves dificuldades, nos finais do século IV a. C. a Sicília via surgir um novo chefe militar a quem Siracusa tinha dado poderes extraordinários — era Dionísio.

Nos últimos anos do século V a. C., Dionísio teve de fazer frente aos Cartagineses, assim como a alguns movimentos internos que o pretendiam destituir. A partir de 400 a. C., obteve uma série de vitórias contra Cartago e, em 393 a. C., consolidou a sua posição numa grande parte da ilha. Em 388 a. C., dominava o estreito de Messina.

Quando o tirano faleceu, a situação era sensivelmente como a de 388 a. C. Fazendo um balanço da acção de Dionísio-o-Antigo, Jean Hatzfeld escreveu: «Três quartas partes da Sicília, os seus mais ricos distritos agrícolas, os seus melhores portos, as suas maiores cidades, tinham-se rendido ao helenismo, e Dionísio soubera agrupar os Gregos do Ocidente num império que valia, pelo menos, pela coesão, se não pela vastidão, a confederação criada um século antes no Oriente pelos estrategos atenienses». (4)

## 2. PLATÃO EM TARENTO E NA SICÍLIA

Não admira que Platão se tivesse interessado pela Grande Grécia e Sicília onde, na primeira, a cidade de Tarento era governada pelo filósofo Arquitas e, na segunda, se encontrava um dos chefes políticos mais proeminentes do mundo grego. A Grécia, cada vez mais enfraquecida pelas dissensões, fazia com que a Sicília pudesse ser olhada como baluarte do helenismo. E assim como a Jónia dos séculos VII e VI a. C. tinha jogado o papel mais importante do mundo grego, possivelmente a Sicília surgia agora como o lugar onde o helenismo podia alcançar um novo surto cultural e político.

---

(4) Hatzfeld, *História da Grécia Antiga*, Lisboa, 1965, pág. 213 (Trad. Cristóvão Santos).

Como dissemos, era muito provável que Platão quisesse ver pessoalmente a região privilegiada do mundo grego da altura. É certo Diógenes Laércio afirmar que a primeira viagem do filósofo tinha como objectivos observar a ilha e os vulcões e corresponder a um convite feito pelo tirano Dionísio. (5) Estes interesses são extremamente prováveis e, em parte, confirmam aquele que mencionámos ou seja, conhecer o mais poderoso estado grego de então. Laércio apresenta dois objectivos diferentes: observar determinados fenómenos naturais que, com certeza, deviam interessar também o filósofo e responder ao convite do tirano, compreensivelmente empenhado em receber na sua corte um homem que ganhava renome no mundo cultural.

Antes de falarmos da estadia de Platão em Siracusa, assinalamos alguns episódios marcantes da viagem.

Não está ainda suficientemente esclarecido o itinerário seguido pelo filósofo. Não sabemos ao certo se houve uma ou duas viagens: uma que o tivesse levado, primeiro, ao Egipto e a Cirene, a colónia grega do Norte de África, e outra, a Tarento e Siracusa. É mais provável que tivesse sido este o itinerário, tendo assim podido Platão tomar contacto com civilizações e personalidades relevantes. (6) Do Egipto falará Platão com conhecimento de causa, não escondendo a sua admiração por esta cultura. (7) Em seguida, dirigindo-se a Cirene, teria encontrado o matemático Teodoro, que virá a ser uma das personagens do *Teeteto* (8) e, talvez, alguns socráticos como Aristipo ou o seu associado Cleômbroto, segundo a opinião de Léon Robin. (9) Após esta escala, Platão desembarca em Tarento com a intenção de conhecer o pitagórico Arquitas. Este encontro é da máxima importância para a sua carreira filosófica. Arquitas era não só o mais famoso matemático do mundo de então como também um estratega reeleito sete vezes seguidas, e cujo poder, em Tarento, devia ser

---

(5) Diógenes Laércio, VIII.

(6) Robin, *ob. cit.*, págs. 5-7.

(7) *Timeu*, 21 e-22 b.

(8) A presença de Teodoro no *Teeteto* representa sobretudo uma homenagem prestada por Platão a um amigo.

(9) Robin, *ob. cit.*, pág. 5.

comparável àquele que Péricles tinha tido em Atenas, no dizer de Field. <sup>(10)</sup>

Uma longa amizade uniu os dois homens, amizade essa que presumivelmente salvou Platão da morte alguns anos depois do encontro. <sup>(11)</sup>

Em Tarento, Platão pôde ainda admirar uma cidade governada por um pensador e comprovar na prática a sua teoria de que, para existir um estado justo, o governante deveria ser filósofo. Os diálogos do período da juventude, que analisamos, tendiam já para essa posição. <sup>(12)</sup>

Em Tarento, para além do interesse que o aspecto político lhe mereceu, Platão, possivelmente em contacto ainda com os outros pitagóricos, interessou-se pela matemática e pela metafísica. <sup>(13)</sup> Aristóteles, talvez exagerando, afirmou que a teoria das Ideias dependia essencialmente da teoria dos Números dos Pitagóricos. <sup>(14)</sup> Por seu lado, Cícero estava convencido de que a preocupação pelos problemas da alma tinha sido sugerida por estes continuadores de Pitágoras. <sup>(15)</sup> Ora, a teoria das Ideias assim como a meditação sobre a imortalidade da alma são características marcantes do período da maturidade, tudo levando a crer, pois, que a estadia em Tarento e, sobretudo, o encontro com Arquitas foram extremamente importantes para a evolução filosófica de Platão. <sup>(16)</sup>

Que o filósofo ficou impressionado com as conversações tidas com os pitagóricos, parece-nos facto assente mas, tal facto, foi amplamente explorado e levado ao exagero pelos autores da Antiguidade. Assim, correu a história de Platão ter adquirido alguns livros pitagóricos, plagiando-os nos seus diálogos. <sup>(17)</sup>

---

<sup>(10)</sup> Field, *ob. cit.*, pág. 14.

<sup>(11)</sup> Na sua terceira estadia em Siracusa (361 a. C.), Platão esteve praticamente prisioneiro de Dionísio-o-Jovem, correndo a sua vida perigo de morte. Foi necessária a intervenção de Arquitas para o filósofo regressar a Atenas.

<sup>(12)</sup> *Vide* pág. 93.

<sup>(13)</sup> Quanto ao aspecto metafísico, *vide* Field, *ob. cit.*, págs. 15-16.

<sup>(14)</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, 6, 987 b.

<sup>(15)</sup> *Vide* Field, *ob. cit.*, pág. 15.

<sup>(16)</sup> *Vide* págs. 166-167.

<sup>(17)</sup> *Vide* Robin, *ob. cit.*, pág. 6.

Também a outra acusação de plágio, atribuída ao filósofo, da obra do poeta cômico Epicarmo, encontra-se na mesma linha, pois este foi considerado também pitagórico. (18) Muito possivelmente, tais acusações tendiam a dar a máxima importância à Escola Pitagórica e, sobretudo, ao seu fundador, para mostrar até que ponto ela era importante pois, até um filósofo de nomeada teria utilizado, em larga escala, as obras dos seus membros. (19)

Após a estadia na Itália, Platão dirigiu-se a Siracusa, correspondendo ao convite formulado por Dionísio-o-Antigo. Todavia, o encontro entre o filósofo e o tirano não correu de feição. Uma passagem na *Carta Sétima* fala do desregramento da corte, o que teria descontentado o filósofo. (20) Por outro lado, as conversas entre Dionísio e Platão teriam enfurecido o primeiro. Diógenes Laércio (21) afirma ter Dionísio acusado Platão de lhe apresentar discursos de velho, ao que o filósofo teria replicado que ele, por sua vez, apresentava discursos de tirano.

Seja como for, a estadia de Platão ia-lhe sendo desastrosa. Mas, a contrabalançar o seu malogro, encontrou no cunhado de Dionísio, o jovem Díon, um ouvinte atento que se interessou pelo ensinamento do filósofo. Assim, se Siracusa deu a Platão, através do seu tirano, um desgosto pelo desentendimento havido, por outro, fornecia-lhe o discípulo cuja convivência lhe permitiu encontrar a oportunidade de concretizar as ideias filosóficas tendentes a erigir o Estado — *justi*. (22)

Como já afirmámos, o desacordo havido na Corte causou problemas graves ao pensador ateniense, pois há suspeitas muito fortes de que o barco que o transportava de regresso fez uma escala propositada em Egina, então em guerra com Atenas, dando

---

(18) Vide Field, *ob. cit.*, pág. 176.

(19) A documentação possuída não demonstra que Platão tivesse plagiado as obras dos Pitagóricos. É possível também que as relações entre Platão e os Pitagóricos levantassem a suspeita de plágio.

(20) *Carta Sétima*, 326 b-d.

(21) Diógenes Laércio, VIII.

(22) Platão colocou todas as suas esperanças em Díon; este seria o executor dos princípios teóricos do filósofo. Platão, através da Academia, forneceu todo o apoio a Díon para este ocupar o poder na Sicília.

ocasião a que o filósofo fosse vendido como escravo. Afortunadamente, um cirenaico resgatou-o e Platão pôde chegar a Atenas, cerca de 387 a. C. (23)

### 3. FUNDAÇÃO DA ACADEMIA

Na sua cidade natal, Platão, na altura rondando os quarenta anos, decidiu fundar uma escola, a *Academia*, a qual, para Robin (24) e Koyré (25), foi uma espécie de Universidade; enquanto que Schuhl (26) lhe chamou um Instituto de Ciências Políticas. Tendo atrás de si uma obra que o impunha no mundo do pensamento, e tendo, antes da sua viagem à Sicília, formado, com toda a probabilidade, um círculo filosófico, Platão, enriquecido com as perspectivas abertas pelos Pitagóricos e esperançado em Díon, formou uma Escola que tinha de rivalizar sobretudo com a de Isócrates, esta fundada pouco antes. (27) Se nos parece exagero afirmar que toda a actividade de Platão se concentrou em formar políticos, pois isso seria ignorar os outros campos filosóficos, manifestados com exuberância em vários diálogos, não podemos desconhecer que a Academia, ao longo dos anos, formou vários conselheiros que tiveram lugar preponderante junto dos governos, para além do apoio que sempre foi fornecido a Díon, para dentes a erigir o Estado — justo. (22)

A academia possuía um estatuto jurídico, um regulamento interno, uma biblioteca, conforme indica Robin (29), praticando-se nesta uma distinção nítida entre mestre e discípulos. Não obstante falar-se de uma Escola em Mileto, de Élea e de outras, no

---

(23) Omitimos os pormenores da viagem de regresso a Atenas. Quanto a este ponto, *vide* Robin, *ob. cit.*, págs. 7-8.

(24) Robin, *ob. cit.*, pág. 8.

(25) A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962, pág. 105.

(26) P. M. Schuhl, *Études platoniciennes*, Paris, 1960.

(27) A escola de Isócrates teria sido fundada cerca de 392 a. C. (*vide* Sinclair, *A history of Greek political thought*, London, 1951, pág. 133).

(28) Quanto aos políticos formados na Academia, *vide* Field, *ob. cit.*, págs. 43-45.

(29) Robin, *ob. cit.*, págs. 8-9.

tempo dos pré-socráticos, não nos parece que tal designação seja exacta, pois convirá antes falar em círculos. Pelo que sabemos, as chamadas escolas pré-socráticas, com excepção da pitagórica, não teriam um conjunto de mestres e discípulos tal como hoje os entendemos. Muito provavelmente, estes círculos em que sobressaía este ou aquele pensador em determinados períodos, caso de Tales em Mileto e de Parménides em Élea, não tinham, com toda a probabilidade, um estatuto determinado, nem discípulos que, através das lições dos mestres, fossem adquirindo a formação e a autonomia filosóficas. <sup>(30)</sup> Assim, o modelo da Academia foi a Escola Pitagórica, a única em que havia uma distinção entre mestres e discípulos, formando uma autêntica comunidade com objectivos que eram perseguidos com toda a clareza. A Academia surgia, assim, como modelada pela ordem pitagórica. <sup>(31)</sup> É possível que a própria Escola de Isócrates tivesse fornecido elementos para a sua estruturação. <sup>(32)</sup>

A partir daí e durante quarenta anos, Platão irá levar uma existência de professor e de escritor. Mas, logo nos primeiros anos, as dificuldades deviam ter sido grandes, pois as escolas de retórica eram importantes. A de Isócrates sobressaía pela envergadura do célebre mestre que, poucos anos antes, tinha atacado o próprio Platão. A polémica entre a Filosofia, representada pelo fundador da Academia, e a Retórica então vigente afigura-se nos de extrema importância. <sup>(33)</sup> Na nossa opinião, o seu desconhecimento levar-nos-ia à incompreensão da cultura do século IV a. C. e, em particular, à posição que o platonismo vai apresentar quanto à ciência política. Com isto queremos dizer que o embate entre as duas concepções, pedagógicas, antropológicas e metafísicas é fundamental para uma perfeita compreensão do pensamento político platónico.

---

<sup>(30)</sup> Muito possivelmente estes círculos agrupariam alguns estudiosos que faziam investigações em comum, não havendo, por conseguinte, uma nítida separação entre os seus membros.

<sup>(31)</sup> Vide Sinclair, *ob. cit.*, pág. 125.

<sup>(32)</sup> Vide Field, *ob. cit.*, pág. 34.

<sup>(33)</sup> Vide págs. 171-180.



## IX. O GÓRGIAS

### 1. PRELIMINARES

Como tivemos ocasião de ver, Platão, após a sua grande viagem, fundava a Academia cerca de 386 a. C., com objectivos estritamente filosóficos e políticos. <sup>(1)</sup>

Embora o filósofo tivesse já publicado vários diálogos que lhe davam notoriedade, a sua Escola devia encontrar dificuldades para se impor, pois, como referimos anteriormente, os mestres de Retórica tinham grande ascendente sobre a juventude e procuravam, directa ou indirectamente, uma influência no campo político.

Não é para admirar que Platão pretendesse vincar uma atitude frente às correntes então em voga. Da mesma maneira pensa Léon Robin <sup>(2)</sup> ao considerar como manifesto da Academia, o *Menéxeno*, o qual representaria um ataque às escolas retóricas. Mas, contra a tese de Robin, defendemos que o *Górgias* abre o período da maturidade e teria sido publicado cerca de 386 a. C. Esta data é comumente considerada como a da publicação do *Menéxeno*; em nossa opinião, todavia, e como mostraremos adiante, este diálogo veio a lume alguns anos depois. <sup>(3)</sup>

Que razões nos levaram a optar pelo *Górgias* como o verdadeiro manifesto da Academia?

---

(1) Vide pág. 142.

(2) Robin, *Platon*, Paris, 2 1968, pág. 30.

(3) Vide págs. 177-180.

Em primeiro lugar, a amplitude do ataque à Retórica e o cuidado em apresentar, com extrema firmeza, determinadas linhas filosóficas, parecem coadunar-se muito mais com uma obra que pretende impor uma escola num panorama extremamente diversificado, como era aquele apresentado por Atenas nos anos oitenta.

Em segundo lugar, a crítica à tirania, que ultrapassa o breve apontamento do Livro I da *República* (4), podia ter sido inspirada, em parte, pelo encontro havido entre o filósofo e Dionísio-o-Antigo. Dizemos em parte, porque Platão tinha atrás de si uma abundante literatura adversa à tirania. Aliás, a própria Atenas tinha conhecido este regime sob os Pisistrátidas.(5) Sem embargo, o retrato do tirano deveria ter sido enriquecido e estimulado pela experiência siciliana. (6)

Em terceiro lugar, a referência aos sábios itálicos mostra que Platão se refere aos Pitagóricos e, talvez também, a Empédocles. (7). Como mostramos no capítulo anterior, o encontro com os seguidores de Pitágoras foi de grande importância para a evolução filosófica de Platão, embora o pitagorismo não devesse estar ausente de Atenas, como Morrison (8), com pertinência, tentou mostrar. A indicação, no *Críton* e no *Fédon*, dos pitagóricos Símiás e Cebes (9), membros da Escola de Tebas e que teriam frequentado o círculo socrático, é sinal de que o filósofo, antes da sua viagem, teria conhecido o pitagorismo; mas, a envergadura de Arquitas, a longa convivência que Platão vai manter como ele, deviam ter superado os contactos anteriores e interessado o filósofo mais a fundo nas teorias pitagóricas. A refe-

---

(4) Vide págs. 119-120.

(5) Vide J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958, págs. 73-89.

(6) Sobre a primeira experiência siciliana, vide Luccioni, *ob. cit.*, págs. 73-89.

(7) *Górgias*, 493 a, 507 e e possivelmente 465 b; a passagem 510 b deve referir-se a Empédocles.

(8) Morrison, *The origins of Plato's philosopher-statesman*, *Classical Quarterly*, 1958, págs. 198-218.

(9) No *Fédon*, os dois pitagóricos têm um papel preponderante enquanto no *Críton*, 45 b, são apenas citados.

rência aos sábios itálicos e o mito escatológico do final do *Górgias* <sup>(10)</sup> indicam-nos a presença de uma influência que, até este diálogo, não se tinha manifestado.

São estas, pois, razões que nos levaram a colocar o *Górgias* no início do período da maturidade.

Em seguida, vejamos rapidamente quais as *dramatis personae* deste diálogo. Além de Sócrates, encontramos Querefonte <sup>(11)</sup>, um seu amigo e partidário de Trasíbulo, o restaurador da democracia em 403 a. C., cuja presença nos parece consistir numa homenagem prestada por Platão àqueles que, não sendo filósofos, se interessam por esse tipo de problemas, adquirindo um bom senso que não pode ser confundido com o senso comum. Ao lado das duas personagens citadas, Górgias e Pólo <sup>(12)</sup> representam, respectivamente, a sofística da primeira e segunda gerações. Górgias, a quem nos referimos no Capítulo I, surge como o expoente máximo da Retórica, enquanto Pólo, figura predominante, também, mas da geração mais jovem, é o defensor de um certo amoralismo para o qual a sofística tinha resvalado. Note-se, pois este ponto é importante, que Platão mostra deferência pelo grande retórico, tal como tinha acontecido com o sofista Protágoras, no diálogo do mesmo nome; mas o ataque contra Pólo é já demolidor, e uma diferença de consideração que o filósofo possuía pelas duas gerações sofistas. E, deixamos para o fim, exactamente, a figura mais misteriosa, mais controversa deste diálogo, e talvez possamos acrescentar, de todos os diálogos de Platão. É ela, Cálicles.

Na realidade, quem foi Cálicles? Uma figura histórica ou uma ficção apresentada pelo próprio filósofo? De facto, não temos qualquer documentação que nos permita considerar esta personagem como real. Mas daí não se pode inferir, necessariamente, que ela seja uma mera construção de Platão. Porém, os

---

<sup>(10)</sup> *Górg.* 523 a-524 a.

<sup>(11)</sup> Querefonte não tem um papel destacado no diálogo. A sua presença deve-se a uma cortesia de Platão.

<sup>(12)</sup> Pólo foi discípulo de Górgias e uma figura relevante da segunda geração de sofistas.

traços da sua personalidade, o vigor posto nas suas próprias palavras, a teoria que defende, fazem-nos lembrar sobretudo uma figura idealizada. Figura tão misteriosa levou alguns historiadores, entre os quais Werner Jaeger <sup>(13)</sup>, à sugestiva tese de que Cálicles não era mais do que algumas tendências de Platão. Tal significa que o filósofo teria querido representar, nessa personagem, determinadas ideias defendidas em tempos passados e a custo reprimidas. Cálicles aparecia assim como a transposição da violência não transparecida no Platão, filósofo e escritor de diálogos. Não obstante os nomes ilustres que subscreveram tal tese, esta é, quanto a nós, uma criação de um romantismo serôdio, de uma fantasia que, embora com brilho, pretende esconder uma lacuna. Não há qualquer documento, permitindo ver um Platão antifilósofo e defensor da lei por natureza que desembocasse na teoria do mais forte. Tal como não existe também qualquer diálogo da juventude em que algum desses traços transpareça. E a chamada *Carta Sétima*, que contém uma biografia de Platão, não nos aponta para esse caminho.

Em conclusão, ao rejeitar a tese de Cálicles representar algumas tendências do filósofo, não temos a pretensão de solucionar o problema. Parece-nos, apenas, como hipótese provável, que essa figura devia ser uma idealização, um símbolo de uma corrente ou, talvez dizendo melhor, de uma maneira de ver as coisas, em voga na Atenas do século IV a. C. <sup>(14)</sup>

## 2. ANÁLISE DO DIÁLOGO

O *Górgias* vai debater o tema da Retórica, e a discussão abre, realmente, quando Sócrates pergunta ao grande sofista qual a sua arte, assim como o nome que se lhe deve dar como cultor dessa mesma arte. <sup>(15)</sup> Retórica (ou oratória) é o nome da arte,

---

<sup>(13)</sup> W. Jaeger, *Paideia*, Lisboa, s/d, págs. 620-621. A mesma posição em A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962, pág. 93, n. 1.

<sup>(14)</sup> Embora o diálogo se passe no séc. V, Platão deve visar uma corrente do séc. IV a. C.

<sup>(15)</sup> *Górgias*, 449 a.

e, orador, a designação que lhe convém. E Górgias não só é um orador como é capaz de formar outros nessa mesma arte. (16)

O diálogo parece abrir de maneira extremamente inocente, pois o que podemos extrair são dois pontos, à primeira vista muito simples: a arte de Górgias é a Oratória e este tem a capacidade de a ensinar aos outros.

Mas, Platão vai mostrar, quase em seguida, que o problema é mais complexo e uma indagação terá de se iniciar para se saber qual é o verdadeiro objecto da Oratória.

A que realidade se liga a arte retórica? Ou qual o seu objectivo? (17) Pergunta a que Górgias responde, afirmando que essa realidade são os discursos. Mas não são todos os discursos que estão em causa, isto é, a Retórica tem por objecto uma determinada espécie de orações; além disso, esta arte torna as pessoas capazes de falar e de pensar. (18) Precisa-se, desta maneira, o âmbito da arte, da qual Górgias é um cultor, mas a medicina e a ginástica, entre outras, têm uma relação com os discursos que lhe dizem respeito. (19) A esta questão posta por Sócrates irá Górgias replicar que nessas artes os discursos levam ao exercício de um mister ou de uma actividade análoga enquanto, no caso da Oratória, não existe semelhante operação mecânica mas a sua actividade, o poder que possui, é a palavra que é o seu instrumento. (20)

O campo da Retórica é assim limitado, pois esta não abarca os discursos de determinadas artes, não é conducente ao exercício dum mister definido. Desta maneira, a Retórica toma posição como uma arte independente e que não pode ser confundida com as restantes. Assiste-se, da parte de Górgias, à pretensão de, ao limitar a Retórica, fazer surgir esta como inconfundível das outras artes.

Todavia, Sócrates não se encontra ainda satisfeito por não lhe parecer suficientemente clara a independência da Retórica em relação com a aritmética, geometria e astronomia.

---

(16) *Górg.*, 449 a-b.

(17) *Górg.*, 449 d.

(18) *Górg.*, 449 e.

(19) *Górg.*, 450 a-b.

(20) *Górg.*, 450 b-c.

Assim, Górgias vai afirmar que os discursos contidos no âmbito da Retórica são «entre os objectos da actividade humana, os mais importantes e os melhores».<sup>(21)</sup> E são estes que dão a independência ao indivíduo e, na Cidade, a autoridade sobre os outros. A Retórica, como podemos ver, se não está definida concretamente, apresenta já nas palavras de Górgias algumas características que a fazem impor: a sua força dá a independência àquele que é o seu cultor e, na vida pública, é este que tem a primazia sobre os outros. O efeito da arte dos discursos como sobressai em 442 d é a formação dada ao indivíduo e a capacidade de dirigir a cidade, consequência da supremacia que tal formação lhe conferiu. Bastariam as passagens já citadas para extrairmos a conclusão de que a Retórica, expandindo-se desde o século anterior até às primeiras décadas do século IV a. C., tinha a pretensão de preparar aqueles que desejavam ter um lugar de destaque no Estado e a possibilidade de dirigir a coisa pública. Assim a arte da Retórica, difundida, sobretudo pelos sofistas, fazia frente, como paideia, à finalidade, aos objectivos da Filosofia de que Platão era o principal representante, a que se juntava o facto de este, com a fundação da Academia, desejar que a sua actividade fosse profunda e operante no campo da cultura grega.

O que dissemos é confirmado pela passagem 452 e, quando Górgias vai dizer que a Oratória é a capacidade de persuadir não só perante o tribunal como perante a assembleia ou outra reunião política. A persuasão transforma-se, desta maneira, na arma que o político tem de manobrar para se poder impor em qualquer debate no qual a coisa pública seja o objecto. Compreendemos agora a razão que leva o platonismo, no campo da Filosofia Política, a abordar frontalmente o tema da arte oratória. Ao longo da nossa obra, pretendemos mostrar a génese do pensamento político do fundador da Academia e como, após o seu regresso a Atenas, as suas atenções convergiam para esse campo, sem deixar de lado, aliás, outros aspectos de temática filosófica. A um pensador para quem a formação era tão importante, não podia ser estranho o êxito que os mestres da Retórica iam obtendo; daí a necessidade de analisar a essência desta arte.

---

(21) *Górg.*, 451 d.

Górgias irá precisar, em 454 *b*, que a persuasão, por ele mencionada, diz respeito à bipolaridade justiça-injustiça. Mais uma vez, o campo ético e o político nos surgem interligados. A verdadeira essência da oração é a distinção entre aquilo que é justo e o que é injusto.

Sendo assim, pode surgir a dúvida de, para uma série de temas, como, por exemplo, escolher um médico, um construtor naval, um general, a Retórica não se apresentar capaz de influir na discussão desses problemas. (22)

Todavia, Górgias considera a Retórica com uma força persuasiva suficiente para levar a uma determinada escolha. E dá um exemplo que considera concludente. Acompanhando, por vezes, um médico à cabeceira do doente ele, o orador, conseguia ser mais persuasivo do que o próprio médico, levando o paciente a tomar uma poção ou a deixar-se cauterizar. (23)

Se, por exemplo, uma assembleia tiver que escolher um médico, poderá um orador hábil conseguir ser escolhido em detrimento de um bom profissional. (24) Os exemplos dados mostram-nos claramente a importância de quem sabe utilizar com mestria a arte da Retórica. Não obstante esse poder, não devem os retóricos, de forma alguma, utilizá-lo para fins que não sejam honestos. Quando o discípulo faz mau uso da arte que aprendeu, não é justo odiar ou exilar o seu mestre, pois este não pode ser culpado de tal utilização, porquanto pretendeu transmitir a Retórica, com justiça. (25)

Assiste-se, desta maneira, a uma autêntica apologia da Oratória feita pelo seu máximo representante. Dois pontos devem ser assinalados para a compreensão ulterior do diálogo: a Retórica produz a persuasão e os seus mestres não ensinaram aos discípulos uma utilização indigna da sua arte. Daqui resulta que aquele que tem a capacidade de bem discutir, tem o máximo poder pois, em plena assembleia, pode decidir uma causa a seu favor. Mas Górgias também defende a honestidade do ensino que minis-

---

(22) *Górg.*, 455 *a-c*.

(23) *Górg.*, 456 *b*.

(24) *Górg.*, 456 *b-c*.

(25) *Górg.*, 457 *b-c*.

trou, considerando-se liberto da responsabilidade do uso que os discípulos dela possam fazer.

Perante a apologia de Górgias, o platonismo vai tomar posição, tentando desmoronar as bases em que a Retórica assentava ou, melhor dizendo, desvendando qual a essência dessa arte tal como era usada pelos seus defensores.

Ora, se em plena assembleia, aquele que tem o dom da palavra é capaz de se impor aos peritos nesta ou naquela matéria, não sendo todavia, o orador, especialista em qualquer delas, acontece, como argumenta Sócrates que, em última análise, a Retórica é usada por aqueles que não sabem da matéria sobre a qual discursam, impondo-se, por outro lado, àqueles que também dela não têm conhecimento. <sup>(26)</sup>

Este é, sem dúvida, o ataque violento que Platão tinha em vista. A Oratória é apresentada como algo de meramente formal, sem um conteúdo, utilizada para esconder a ignorância perante a própria ignorância. O orador surge, desta maneira, como um homem destituído de uma autêntica paideia e, não nos esqueçamos, paideia, no sentido genuinamente grego, significa formação que modela o espírito humano. <sup>(27)</sup> O orador aparece simplesmente como o homem bem falante capaz de persuadir num domínio desconhecido para ele, e essa persuasão atinge, afinal, aqueles que são tão ignorantes como ele; a diferença entre o orador e os ouvintes, em plena assembleia é, simplesmente, a do primeiro conseguir uma oração floreada que oculta a falta de conteúdo.

Como afirmamos, consideramos esta argumentação como a grande objecção de fundo contra a Retórica, mas Platão vai ainda vibrar um golpe na idoneidade dos próprios mestres da Oratória. Não obstante Górgias ter afirmado, anteriormente, que o discurso genuinamente retórico visa distinguir o justo do injusto, reconheceu que o discípulo pode fazer uma utilização desonesta da sua arte. Suprema contradição para o Sócrates pla-

---

<sup>(26)</sup> *Górg.*, 459 b-c.

<sup>(27)</sup> *Vide* o nosso artigo «A interpretação heideggeriana da alegoria da caverna de Platão», *Revista da Faculdade de Letras — «Série de Filosofia»*, Porto, 1971, pág. 173.

tónico? Segundo este, quem conhece a justiça deve praticar acções justas mas, para Górgias, não obstante a essência da Retórica consistir na distinção que anotamos, existem cultores desta arte que a empregam injustamente o que constituirá, pois, uma contradição. Parece assim concluir-se que a essência da Retórica não é o que Górgias tinha afirmado, devido à actuação dos discípulos, ou seja, dos homens da segunda geração sofística. <sup>(28)</sup>

Platão pretendeu assim vibrar um golpe mortal na Retórica: esta não podia, portanto, conduzir à justiça. Em vez de formar o espírito, como apregoavam os seus mestres (e não esqueçamos que quando Platão escreveu o *Górgias* as escolas de Retórica triunfavam em Atenas), a Retórica, pelo contrário, levava à sua deformação.

O ataque de Platão é extremamente importante pois, pela primeira vez, a Filosofia enfrentava, resolutamente, a Retórica, encontrando-se em campo dois tipos muito diferentes de formação humana. A Filosofia, e aqui interessa-nos o caso platónico, procurava a radicalidade <sup>(29)</sup>, pretendendo conferir um fundamento ético à actuação do homem em qualquer circunstância em que este se encontrasse; a Retórica pretendia formar políticos, indivíduos capazes de vencer no debate sobre a coisa pública, podendo o seu formalismo levar ao jogo de palavras, às promessas retumbantes em que os homens públicos são férteis, enfim, numa palavra, à mais pura demagogia.

Platão pretendia, também, formar homens com capacidade política, mas a preparação que desejava incutir-lhes era, sem dúvida, diferente daquela ministrada nas escolas suas rivais. Observador arguto, ao contrário do que é costume dizer-se <sup>(30)</sup>, Platão via florescer e ganhar terreno uma forma de educação que ameaçava directamente não só a Filosofia como a própria Cidade. A Oratória estava enformada de pragmatismo. O desconhecimento e falta de radicalidade dos grandes problemas que o homem

---

<sup>(28)</sup> *Górg.*, 460 b-d.

<sup>(29)</sup> Essa ânsia é comparável à da Fenomenologia; evidentemente que os caminhos são diferentes.

<sup>(30)</sup> Magalhães Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952, págs. 97-121, chamou a atenção para o facto de a filosofia platónica constituir uma filosofia de acção o que pressupõe uma observação atenta.

devia conhecer, tornavam-na um instrumento que podia levar a banir a investigação filosófica e, por outro lado, a Cidade encontrava-se ameaçada, pois os políticos formados em tais escolas seriam incapazes de melhorar os seus concidadãos, não contribuindo, de forma alguma, para o desenvolvimento da virtude e para o triunfo da justiça. Compreendia-se assim que a sua verdadeira intenção filosófica fosse lutar contra este perigoso estado de coisas. Concluindo, é pois sintomático o ataque dirigido por Platão ao grande Górgias, dado que não era só este o visado, mas também os contemporâneos do filósofo que, convictamente, ensinavam a Retórica. <sup>(31)</sup>

Voltando novamente ao diálogo, vamos encontrar a discussão tomando um rumo diferente do anterior, com a entrada em cena de Pólo, discípulo de Górgias. Pólo está escandalizado, pois não pode compreender a crítica de Sócrates ao seu mestre. Perante este novo interlocutor, Sócrates vai ainda mais longe e afirma que a retórica não é propriamente uma arte <sup>(32)</sup>; é antes uma simples rotina. <sup>(33)</sup> Acentuando o espanto do jovem Pólo, Sócrates dirá mesmo que a Retórica produz prazeres semelhantes aos da culinária; nenhuma é, propriamente, uma arte e têm um objectivo comum que é o de produzir um determinado prazer. E uma designação extremamente pejorativa vai envolver a retórica lado a lado com a culinária: uma e outra são actividades lisonjeadoras. <sup>(34)</sup> Os retóricos encontraram, na sua frente, um adversário excepcionalmente perigoso, o qual, para além da envergadura filosófica que ostentava, possuía o tremendo talento de ridicularizar os seus adversários.

Além de afirmar que a Oratória é uma forma de lisonja, acrescenta ainda que ela é «o simulacro de uma espécie de arte política». <sup>(35)</sup>

Dissemos que Platão era capaz de lançar o ridículo sobre os adversários, mas convém acrescentar que se preocupa sempre

---

<sup>(31)</sup> Vide pág. 177.

<sup>(32)</sup> *Górg.*, 462 b.

<sup>(33)</sup> *Górg.*, 462 c.

<sup>(34)</sup> *Górg.*, 462 c-463 a.

<sup>(35)</sup> *Górg.*, 463 d.

em demonstrar as suas afirmações. E, assim, através de Sócrates, ele vai desenvolvendo o seu ponto de vista quanto à lisonja.

Sendo o Homem constituído por corpo e alma, <sup>(36)</sup> ao primeiro se dirige uma arte sem designação própria, mas que se divide em dois ramos: a ginástica e a medicina; por sua vez, a alma está sujeita à arte política que, como a anterior, se subdivide em arte legislativa (correspondendo à ginástica) e arte judicativa (que corresponde à medicina). <sup>(37)</sup>

Como vemos, quatro artes tratam do Homem, a ginástica e a medicina existem para o aperfeiçoamento e salvação do corpo, enquanto que a acção legislativa e judicial visam o bem da alma. Estamos perante um esboço de antropologia que, de forma alguma, é original, pois já os órficos e os pitagóricos tinham defendido a separação do corpo e da alma. Mas o que nos parece genuinamente platónico é a ênfase posta na indicação das diferentes artes correspondentes às diferentes partes do Homem e a analogia subtilmente estabelecida entre as quatro artes, o que mostra uma preocupação em atenuar a dicotomia corpo-alma. Sem dúvida que a tónica era colocada na alma, sendo, portanto, a arte política excepcionalmente valiosa. Platão mostrava já, com segurança, que a filosofia política não podia ser objecto de diletantismo nem, tão-pouco, ser encarada como uma arte menor. Pelo contrário, cada vez mais se vai definindo a ideia de que a salvação da alma depende da radicalidade posta na solução do problema político.

Perante Pólo, Sócrates vai mostrar como, insidiosamente, a lisonja penetra na medicina, através da culinária, substituindo esta, por meio de manipulações subtis, a ciência do médico, que consiste em escolher bem os alimentos e em preparar as poções que acalmam as doenças; a culinária preocupa-se tão-somente em produzir um prazer, não atendendo à saúde do corpo. <sup>(38)</sup> A ginástica é substituída pelo vestuário, escondendo o que deveria ser tratado e exercitado pelo mestre de ginástica. Da mesma forma,

---

<sup>(36)</sup> *Górg.*, 464 a.

<sup>(37)</sup> *Górg.*, 464 b-c.

<sup>(38)</sup> *Górg.*, 464 d.

a lisonja, tomando posse da arte legislativa, vai criar a sofística enquanto a oratória substitui a arte judicial. (39)

Este quadro é, sem dúvida, importante, por mostrar o vigor do ataque dirigido contra a Retórica. Os oradores e os sofistas encontram-se no mesmo campo (40); uns e outros são lisonjeadores, em vez de ensinarem a ciência política, oferecem apenas um simulacro dela. A Retórica, e é esta que agora nos interessa considerar, surge nitidamente como deformadora, não podendo formar verdadeiros políticos; os mestres da Oratória aparecem, desta maneira, como culpados, não só dos fracassos políticos existentes, como da impossibilidade de se formar um Estado justo no futuro.

O tom de Platão é mais afirmativo, ao longo deste diálogo, do que nos anteriores, o que se deve, em nossa opinião, às responsabilidades que passou a assumir como chefe de uma escola, que tem diante de si adversários de prestígio que comprometiam os objectivos da Academia.

Pólo fica indignado com a comparação feita por Sócrates, e pergunta se os oradores não terão de facto um grande poder político (41). Sócrates esclarece, porém, que o genuíno poder visa a justiça. (42) Mas Pólo insiste na mesma ideia: o orador, como o tirano, é o mais forte, pois pode fazer matar, espoliar e exilar os cidadãos. (43) Se existissem dúvidas quanto ao alcance político do *Górgias*, a colocação do orador ao lado do tirano e a convicção de que tanto um como outro são os mais fortes fariam dissipá-las por completo. O tema da tirania, na sequência da Retórica, vai ocupar agora um lugar de relevo. Perante as afirmações do seu interlocutor, Sócrates sustenta, em contrapartida, que tanto uns como outros têm um poder muito débil, pois «não

---

(39) *Górg.*, 465 c.

(40) Platão distingue entre oradores e sofistas. Quanto a nós, tal distinção acsenta no facto de no séc. IV a.C. existirem oradores que combatem a própria sofística.

(41) *Górg.*, 466 b.

(42) *Górg.*, 466 b.

(43) *Górg.*, 466 b-c.

fazem o que querem, embora façam, eventualmente, o que julgam ser o melhor». (44)

De facto, para Sócrates, oradores e tiranos têm uma actuação destituída de inteligência, e o poder possuído por eles não é um bem. Executar, exilar, espoliar os bens de um cidadão, se são meras condições para o tirano se manter, não são algo que ele próprio deseje em si. Na perspectiva platónica, o que ardentemente se deseja é o bem.

Segundo a nossa interpretação, procura-se mostrar que o tirano, preocupado em conservar-se no poder, é constrangido à prática de uma série de crimes, crimes esses que não desejaria praticar.

Usar de um poder discricionário não será algo invejável? (45) Eis a nova e insistente pergunta de Pólo. A inveja, segundo Sócrates, não pode, de forma alguma, recair sobre aqueles que a não merecem nem sobre os desgraçados; estes são, pura e simplesmente, dignos de piedade. (46) «O maior dos males é cometer a injustiça». (47) E, portanto, o tirano, como homem injusto, é digno de piedade, pois os crimes que pratica levam-no a mergulhar na injustiça.

Outra interrogação se levanta. Não será mais infeliz e digno de piedade aquele que perece injustamente? (48) Pólo coloca, portanto, um problema em que faz surgir uma determinada graduação da infelicidade. O mais infeliz não será o que, condenado injustamente, tem de morrer, em vez daquele que tem o poder de condenar? Qual dos dois males será o maior? Para Sócrates, quem comete o crime é mais infeliz do que aquele que o sofre.

A posição assumida pelo platonismo deveria causar estranheza ao senso comum (49), e o filósofo tem a clara consciência do difícil caminho, ascético, poderíamos chamar-lhe, que está a indicar. «Gostarias mais de ser vítima da injustiça do que cometer

---

(44) *Górg.*, 466 e.

(45) *Górg.*, 469 a.

(46) *Górg.*, 469 a.

(47) *Górg.*, 469 b.

(48) *Górg.*, 469 b.

(49) Embora o senso comum proclamasse tal máxima, todavia não lhe podia dar qualquer suporte teórico.

a injustiça?» — Pergunta Pólo. <sup>(50)</sup> «Pela minha parte, não gostaria de uma ou outra coisa. Se, forçosamente, tivesse de haver injustiça cometida ou injustiça sofrida, então, escolheria sofrê-la em vez de a praticar» — responde Sócrates. <sup>(51)</sup>

Platão não considera um bem o sofrer uma injustiça mas, perante a opção aberta por Pólo, o caminho preconizado é o de sofrer e não praticar a injustiça em qualquer circunstância. Neste ponto, o *Górgias* não se afasta do *Críton*.

Pólo, porém, ainda se não sente definitivamente abalado e pergunta de novo a Sócrates se ele não gostaria de praticar a tirania. <sup>(52)</sup> Certamente que a resposta é negativa.

De acordo com os princípios anteriormente expostos, a tirania gera a injustiça e é portanto incompatível com o homem virtuoso. Nenhuma excepção se pode abrir. A tirania opõe-se frontalmente à verdadeira intenção filosófica.

As considerações sobre esta forma de governo vão ser exemplificadas com a actuação de Arquelau da Macedónia, o qual, segundo Pólo, deveria ser um homem feliz pelo poder de que gozava.

Todavia, as palavras de Sócrates exprimem a estranheza perante a convicção do seu interlocutor. O filósofo não podia dizer se o rei da Macedónia era feliz ou não, por não conhecer o seu íntimo. <sup>(53)</sup>

Mas Pólo argumenta perguntando se o poder de que o rei gozava não bastaria para concluirmos que ele era feliz, independentemente do conhecimento daquilo que se passava no íntimo do seu espírito. <sup>(54)</sup>

Arquelau cometeu uma série de crimes para atingir a realeza e se, como defende Sócrates, a felicidade é o fruto dos actos justos, Arquelau não poderia ser feliz. <sup>(55)</sup>

É no seguimento desta conversa, que vai reafirmar-se com progressiva nitidez uma das teses mais importantes do plato-

---

<sup>(50)</sup> *Górg.*, 469 b.

<sup>(51)</sup> *Górg.*, 469 c.

<sup>(52)</sup> *Górg.*, 469 c.

<sup>(53)</sup> *Górg.*, 470 d.

<sup>(54)</sup> *Górg.*, 470 e-471 a.

<sup>(55)</sup> *Górg.*, 470 e-471 d.

nismo, que, como já dissemos, deveria ter tido grande dificuldade em ser aceite: é preferível sofrer a injustiça do que praticá-la.

A suprema infelicidade, dentro desta linha, é pois praticar um acto injusto. <sup>(56)</sup>

Platão esforça-se por apresentar, simultaneamente, uma arquitectura sólida e subtil para defender uma tese que tão profundamente chocava o senso comum. Dentro deste propósito vai analisar a bipolaridade belo-feio para concluir que o belo é algo que produz o prazer e o bem, enquanto o seu contrário gera a dor e o mal. Assim, cometer a injustiça é um acto que não é belo, surgindo como corolário que a injustiça é o que produz a maior dor e o maior mal. <sup>(57)</sup>

Se o homem injusto é o mais infeliz, procura-se saber se tal homem poderá, posteriormente, atingir a felicidade. Segundo nos parece, vai-se desenhando um determinado pendor ascético a que o pitagorismo não devia ser alheio. Assim, aquele que cometeu uma falta, deverá ser castigado justamente, pois esse é o único meio que lhe resta para melhorar a sua alma. O castigar justamente é tarefa do juiz, que é, em relação à alma, o que o médico é para o corpo. A arte de fazer justiça é a mais bela e, portanto, fornece o maior prazer e a maior utilidade. <sup>(58)</sup>

O homem injusto, seja ele o tirano, o orador ou qualquer outro, não deve, como acontece com tantos doentes que fogem do médico, furtar-se à acção da justiça. Mais uma vez, a analogia com a medicina vai surgir: o castigo justo é a medicina da alma. <sup>(59)</sup>

O platonismo entrava a fundo num campo, sem dúvida difícil para ele. O ataque à Retórica, presente em todo o diálogo, estende-se ao domínio da política, onde a tirania é criticada, de forma a não deixar margens para quaisquer dúvidas.

---

<sup>(56)</sup> É a conclusão que podemos extrair das últimas passagens citadas.

<sup>(57)</sup> *Górg.*, 474 c-476 a.

<sup>(58)</sup> *Górg.*, 476 a-478 e.

<sup>(59)</sup> *Górg.*, 478 d.

O final da discussão entre Sócrates e Pólo resume duas conclusões pertinentes:

a) O tirano, não se entregando à acção da justiça, é o homem mais infeliz <sup>(60)</sup>;

b) A Retórica só pode ser útil se for utilizada para desmascarar as injustiças e levar aqueles que as cometem a serem castigados, a fim de obterem a saúde da alma. <sup>(61)</sup>

O diálogo *Górgias* vai apresentar ainda uma discussão entre Sócrates e Cáclides, este último uma personagem muito importante na economia desta obra, como já fizemos referência. <sup>(62)</sup>

Cáclides considerou Sócrates como tendo cometido uma confusão entre o que existe por *natureza* e o que existe por *convenção*. Assim, o belo de que Sócrates falou, tinha sido empregado por este ora num sentido natural ora num sentido convencional. <sup>(63)</sup> A terminologia usada por Cáclides faz-nos lembrar a que começou a estar em voga, pelos meados do século V a. C., como tivemos ocasião de referir brevemente no Capítulo I.

Segundo essas noções, para Cáclides, sofrer a injustiça com paciência é próprio de um escravo, e o princípio apresentado por Sócrates é admitido pelo facto dos fracos fazerem a lei e, portanto, essa lei é a que lhes convém. <sup>(64)</sup> Ora, segundo a natureza, é o superior que deve dirigir o inferior. Olhando o espectáculo que a Natureza nos oferece, terá de verificar-se, segundo Cáclides, que, no mundo dos animais, nas cidades dos homens e nas famílias, aquele que tem mais capacidade, aquele que tem mais força é o que domina os outros. <sup>(65)</sup> O homem justo, nesta perspectiva, é aquele que pode dominar os outros homens. O princípio de Cáclides aplica-se não só às relações entre os homens dentro de uma comunidade como também àquelas que regulam a vida das comunidades entre si; se é justo o mais forte dominar os mais

---

<sup>(60)</sup> *Górg.*, 478 e-479 e.

<sup>(61)</sup> *Górg.*, 480 a-481 b.

<sup>(62)</sup> *Vide* págs. 147-148.

<sup>(63)</sup> *Górg.*, 482 e.

<sup>(64)</sup> *Górg.*, 483 b-c.

<sup>(65)</sup> *Górg.*, 483 d.

fracos na Cidade, justo também a Cidade mais poderosa dominar as que o não são.

Cálicles fez a apologia da lei por natureza e irá determinar o valor da Filosofia que é simbolizada por Sócrates. Assim considera que a Filosofia é algo de útil para a juventude, mas é do parecer que esta não pode ser tomada a sério pelo adulto. <sup>(66)</sup> Sócrates, dedicando-se às coisas da Filosofia, poderá tornar-se impotente se um inimigo o acusar em pleno tribunal, pois o filósofo não sendo um homem prático, não se saberá defender e, com facilidade, será condenado à morte. <sup>(67)</sup> Daí o conselho de Cálicles a Sócrates: este deverá abandonar a Filosofia, que torna ridículo um homem da sua idade e o converte em presa fácil para quem lhe quiser fazer mal. Portanto, Sócrates deverá preocupar-se com a «riqueza e uma multidão de outros bens». <sup>(68)</sup>

Encontramo-nos perante uma apologia da lei por natureza e, ao mesmo tempo, perante um ataque à Filosofia, pelo menos daquela que foi apresentada ao longo do diálogo *Górgias*. Platão quis marcar, com toda a nitidez, que a sua crítica à Retórica era também uma defesa da Filosofia tal como ele a entendia, e, certamente, como veremos mais tarde <sup>(69)</sup>, estava a ser alvo de um ataque de grande envergadura.

Vejamos agora a posição de Sócrates perante a lei do mais forte, apresentada por Cálicles. Se o mais forte é aquele que fisicamente é superior, ou seja, o que tem maior robustez, e se é ele que deve dirigir os mais fracos, pode pôr-se a seguinte questão: a maioria, sendo superior ao indivíduo, em força, ao estabelecer a lei fá-lo por natureza. Daí se concluirá que as leis da maioria são as dos mais fortes e, portanto, as mais belas. Ora, se a maioria pensa que é preferível cometer a injustiça a sofrê-la, estamos perante uma lei natural que deverá ser seguida. Ora, sendo assim, há uma contradição na crítica que Cálicles dirigiu a Sócrates. <sup>(70)</sup>

O interlocutor de Sócrates vai afirmar, em contrapartida, que não considera o mais forte como o mais robusto mas que,

---

<sup>(66)</sup> *Górg.*, 484 c.

<sup>(67)</sup> *Górg.*, 485 e-486 c.

<sup>(68)</sup> *Górg.*, 486 d.

<sup>(69)</sup> *Vide* Cap. X.

<sup>(70)</sup> *Górg.*, 488 b-489 b.

por superior, entende o mais inteligente. A maneira tipicamente platônica como o diálogo se desenvolve vai delimitar uma determinada noção de mais forte, afastando desta a ideia de força física, e analisando, em seguida, a questão de saber se o mais forte é o mais inteligente. Alguns exemplos apresentados por Sócrates não vão ser aceites por Cálicles: é o sapateiro mais inteligente o que deve ter mais sapatos; o agricultor mais inteligente, o que deve ter a maior quantidade de sementes para o seu campo. Tais exemplos levam Cálicles a afirmar que não é dessa inteligência que pretende falar mas, sim, da capacidade e eficiência com que determinados homens administram as coisas do Estado.<sup>(71)</sup> Por inteligência, entende, portanto, a eficiência política, o que mostra, com clareza, que o terreno apontado por ele é sem dúvida, o político.<sup>(72)</sup> Cálicles pretende, portanto, que a mais alta inteligência é aquela que se manifesta na gestão da coisa pública e a actividade, por excelência, é a do político.

Ao novo ensaio de definição dado por Cálicles, irá Sócrates replicar, perguntando se não será necessário um domínio sobre si próprio, para depois dirigir os outros: <sup>(73)</sup> A primeira atitude do homem será ter mão nos seus desejos e paixões, pois como poderá governar os outros aquele que não sabe governar-se a si próprio?

Sócrates pretendia mostrar que a acção política só tem razão de ser quando se apoia numa base ética. A posição de Cálicles encontra-se nos antípodas desta posição. Para este, o domínio das paixões é uma autêntica mutilação, o verdadeiro homem deve pôr ao seu serviço toda a energia e inteligência; também, para cada desejo se deve proporcionar a plenitude da satisfação. Esta atitude não está, de forma alguma, ao alcance da maioria dos homens, e é por isso que estes criticam os que têm o talento de viver uma vida na qual paixões e desejos não sejam cerceados.<sup>(74)</sup>

---

<sup>(71)</sup> *Górg.*, 489 e-490 e.

<sup>(72)</sup> *Górg.*, 491 a-b.

<sup>(73)</sup> *Górg.*, 491 d-e.

<sup>(74)</sup> *Górg.*, 491 e-492 c.

Assiste-se agora à apologia da incontinência, da ampla liberdade das paixões que nascem no homem, atitude que representa um determinado teor de vida. Para Cálicles, o verdadeiro homem é aquele que, por um lado, domina a cena política e, por outro, dá plena satisfação às paixões e desejos, sem conhecer uma lei que lhe seja superior, mas apenas aquela que nasce em si e é feita para justificar este modo de viver. (75)

Sócrates aconselha a moderação, citando alguns exemplos extraídos da doutrina dos pitagóricos, que não convencem Cálicles. (76) O filósofo vê-se obrigado a fazer uma análise cerrada dos conceitos de agradável e de bom e seus contrários, para justificar a superioridade da moderação sobre a desmesura. Platão, pela boca do seu mestre, afirma que não se pode identificar o agradável com o bom e o desagradável com o mau. Há prazeres que são bons e outros que o não são. É necessário distinguir aqueles que interessam verdadeiramente, ou seja, os que provocam o bem, daqueles que, não obstante a sua capa agradável, nada trazem de benefício ao homem. (77)

A partir dessas bases, Sócrates irá retomar os temas da culinária e da lisonja. (78) Há aqui uma articulação muito sutil entre o que o filósofo tinha afirmado perante Pólo e o que diz agora a Cálicles. A culinária, como já se viu, é prática destinada a provocar prazer, portanto, algo de agradável, desinteressada porém das causas e efeitos daquilo que oferece; contraste flagrante com a medicina que, sendo uma arte, procura estudar as causas e os efeitos que conduzem ao bem-estar do homem. Platão mostra, mais uma vez, que a culinária pretende lisonjear, tal como a Poesia e a Oratória desejam agradar ao grande número, (79) sem se interessarem com a melhoria da alma daqueles a quem se dirigem. O que está, pois, em jogo, é um determinado modo de existir, personificado por Cálicles na sua busca de prazeres, sem a preocupação de dilucidar quais os úteis e quais os nocivos, o que tem um parentesco muito estreito com o que fazem o poeta

---

(75) *Górg.*, 492 c.

(76) *Górg.*, 493 a-494 a.

(77) *Górg.*, 494 c-500 a.

(78) *Górg.*, 500 e-501 a.

(79) *Górg.*, 502 b-d.

e o orador. Estes dizem palavras agradáveis, mas sem conteúdo, e alheiam-se da distinção entre o que é justo e o que é injusto, não abrindo, portanto, caminho para a melhoria ou salvação dos outros. Para se usar uma terminologia hoje em voga, pode-se afirmar que, segundo Platão, a Retórica e a Poesia conduzem à alienação do homem.

O ataque à Oratória feito por Platão, deve-se ainda à investida que os seus cultores tinham feito contra a Filosofia, facto que, pela enorme importância que teve no século IV a. C., será abordado por nós, mais uma vez, no próximo capítulo.

A Retórica era, como vimos, algo de vazio, de lisonjeador, sem conteúdo real para oferecer. Platão entendia, porém, que ela podia receber um significado e uma eficiência positivos. Para o filósofo, o verdadeiro orador deveria preocupar-se com a alma dos outros e essa preocupação deveria levá-lo a implantar a harmonia no homem, através das noções de justiça e temperança, os grandes pilares do Estado ideal do futuro. Este novo conceito de Retórica <sup>(80)</sup> assemelhava-se à medicina, pois, uma e outra, não devem facultar apenas o que é agradável, mas sim, o que é apropriado. Todos os esforços desta nova Retórica, afinal identificados com a própria Filosofia, devem convergir para afastar os maléficos desejos das almas incontinentes, injustas e ímpias. <sup>(81)</sup>

A incontidência, defendida por Cálicles, foi, portanto, criticada por Sócrates para quem essa atitude, considerada viciosa, impede o homem de participar numa comunidade e, «sem comunidade não poderá haver amizade». <sup>(82)</sup> O esforço da Filosofia, ao repudiar a Retórica e a incontidência por ele defendidos, pretende salvaguardar a comunidade, a Cidade dos homens, sem a qual não pode haver concórdia porque, para a existência da comunidade, é necessário que a justiça seja partilhada pelos cidadãos.

O *Górgias* é também extremamente incisivo quanto ao tema da virtude, havendo neste diálogo um violento ataque aos mais ilustres políticos atenienses. Temístocles, Milcíades, Címon e Péricles, sobretudo este último, são duramente criticados por não

---

<sup>(80)</sup> *Górg.*, 504 b-d.

<sup>(81)</sup> *Górg.*, 504 e.

<sup>(82)</sup> *Górg.*, 507 e.

terem melhorado os seus concidadãos. <sup>(83)</sup> Aliás, mesmo estes vieram a condená-los como se fossem autênticos miseráveis. O breve mas violento ataque àqueles que dirigiam os destinos de Atenas, no século V a. C., terá, pois, de ser compreendido no âmbito da filosofia platónica. Melhorar o cidadão é a grande tarefa política, por isso teriam de ser condenados os governos anteriores. Mais do que um ataque às instituições, mais do que uma crítica à democracia, simbolizada por Péricles, o platonismo considerava a política realizada até então como extremamente afastada da Cidade dos homens que ele ia esboçando e cujas estruturas, como já afirmamos, deviam ser a justiça e a temperança que faziam dela o cosmo organizado e harmónico onde os homens seriam felizes.

Não é para espantar que o debate entre Sócrates e Cálicles conduza à conclusão de que políticos e sofistas são parecidos, <sup>(84)</sup> pois ambos têm a pretensão de formarem homens virtuosos; predestinação essa destinada ao malagro, dado que eles desconheciam a virtude. Só o filósofo tem o privilégio de ensinar os homens a serem virtuosos. Políticos sofistas e oradores simulam a verdadeira política e o verdadeiro conhecimento, eis o que podemos concluir.

O diálogo *Górgias* termina por um mito escatológico. <sup>(85)</sup> É a segunda vez que na obra platónica se verifica a presença de tal elemento, cuja importância e significado não estão ainda suficientemente dilucidados. <sup>(86)</sup>

Para mostrar a Cálicles o interesse da vida justa, Sócrates vai-lhe contar uma história que, como ele diz, poderá parecer uma fábula.

É ela singularmente breve: no tempo de Crono, os que tinham levado uma vida sem mácula iam para os Ilhas dos Bem-Aventurados, depois da morte; em contrapartida, aqueles que

---

<sup>(83)</sup> *Górg.*, 503 c; 515 c-517 a.

<sup>(84)</sup> *Górg.*, 519 b-c.

<sup>(85)</sup> *Górg.*, 523 a-524 a.

<sup>(86)</sup> Quanto a este tema, indicamos as seguintes obras: Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930; Morrison, *Parmenides and Er*, Journal of Hellenic Studies, 1955; M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além*, Coimbra, 1955.

se tinham manchado pelo pecado seguiam para o Tártaro. <sup>(87)</sup> Dois caminhos, portanto, se abriam para o homem consoante o teor da sua existência: um deles, conduzindo-o para a fruição da merecida recompensa; o outro, para o castigo, merecido também. <sup>(88)</sup>

Todavia, nas Ilhas dos Bem-Aventurados, apareciam, por vezes, almas injustas que, indevidamente, conviviam com aquelas cuja existência fora recta. <sup>(89)</sup> Para obviar a tal facto, Zeus nomeou como juízes os seus filhos Minos, Radamente e Éaco. <sup>(90)</sup> Instituiu também o julgamento após a morte do homem; nele a alma deveria comparecer nua, pois o erro anterior tinha sido provocado pelo julgamento se fazer ainda em vida, quando os homens vestiam ainda os seus trajes usuais. Por tal facto, os juízes, por vezes, enganavam-se, pois o aspecto exterior inclinava-os a mau julgamento.

Ora, comparecendo apenas a alma sem quaisquer disfarces, encontrando-se poderosos e desvalidos na mesma situação, era mais fácil julgar correctamente. <sup>(91)</sup>

Sócrates pretende com esta história, que possivelmente acusa influências pitagóricas, mostrar a importância de se levar uma vida justa; ninguém escapará ao julgamento, nem Arquelaus, nem qualquer outro tirano, pelos crimes que praticaram durante a sua vida. <sup>(92)</sup>

Este mito torna evidentes dois aspectos extremamente importantes na obra de Platão. O primeiro é a influência pitagórica que, como já tivemos ocasião de salientar, ter-se-ia feito sentir após a permanência do filósofo em Tarento. A escatologia, a ênfase na morte como separadora do corpo e da alma que, base da antropologia pitagórica, é acolhida pelo platonismo, a apolo-gia duma via justa que vai funcionar como *catharsis*, são traços, quanto a nós, eminentemente pitagóricos. <sup>(93)</sup>

---

<sup>(87)</sup> *Górg.*, 523 a-b.

<sup>(88)</sup> *Górg.*, 523 b.

<sup>(89)</sup> *Górg.*, 523 b-c.

<sup>(90)</sup> *Górg.*, 523 e-524 a.

<sup>(91)</sup> *Górg.*, 523 c-e.

<sup>(92)</sup> *Górg.*, 524 b-525 d.

<sup>(93)</sup> *Vide* págs. 140-141.

O segundo aspecto, estreitamente ligado com o primeiro, é a dimensão metafísica que emerge agora com maior nitidez nos diálogos.

O filósofo, que até então se tinha preocupado, essencialmente, com o problema ético-político vai, por assim dizer, alongá-lo e, sempre em busca de uma radicalidade, penetrar num domínio metafísico, pelo menos quanto à problemática.

Volveremos ainda a este tema na conclusão do presente capítulo.

### 3. CONCLUSÃO

O *Górgias* marca uma viragem no pensamento platónico. O filósofo tem a consciência nítida de que a Retórica era a grande adversária da Filosofia. Empreende neste diálogo um amplo ataque para destruir a influência que ela possuía na sociedade das primeiras décadas do século IV a. C. A Retórica era efectivamente uma adversária temível: por um lado, preparava os futuros governantes da cidade; por outro, compreendendo, por sua vez, o perigo que para si própria representava a Filosofia, tinha aberto as hostilidades através de Lísias e Isócrates. (94) Sem se manterem fiéis a uma preocupação de radicalidade, os retóricos tornavam mais insinuante e fácil a arte oratória; por outro lado, apresentavam-na como constituindo a mais adequada formação para o cidadão e para o político, revestindo-a consequentemente do maior prestígio social.

Tratava-se efectivamente de duas atitudes muito diferentes. Dada a excepcional envergadura do filósofo, o embate entre os dois movimentos manteve-se, durante a sua vida, numa situação de equilíbrio. Mas a Retórica veio a triunfar depois. (95)

Platão, ao atacar, no *Górgias*, a Oratória, tentou mostrar também que a tirania e a concepção da lei do mais forte se encontravam em estreita ligação. A tirania, como o diálogo mostra claramente, não era, pois, um modelo político que tivesse as sim-

---

(94) Quanto a Isócrates, *vide* págs. 177-178.

(95) O triunfo da Retórica regista-se no período helenístico.

patias do filósofo. <sup>(96)</sup> Para ele, este regime não podia admitir a existência de cidadãos justos pois, para sobreviver sob a égide da tirania, o cidadão teria de assemelhar-se a quem estava no poder. <sup>(97)</sup> Tal como na *República*, o filósofo entende que as estruturas do Estado condicionam o modo de ser do cidadão; <sup>(98)</sup> se a estrutura é injusta, não poderá haver cidadãos justos.

Platão critica, pois, a tirania assim como a vida desregrada em que as paixões surgem com todo o poder tirânico.

A tudo isto Platão vai opor, com toda a clareza, e em palavras extremamente incisivas, o caminho da Filosofia. Sócrates, mais uma vez é o modelo. Perante a antevisão que Cálicles vai apresentar da condenação do Filósofo, este afirmará que se encontra tranquilo, pois seguiu a via da justiça e, se vier a ser vítima duma injustiça, a desonra irá recair sobre quem a cometeu e não sobre ele, Sócrates.

A missão do filósofo, segundo Platão, é melhorar a alma dos outros, para que exista entre os homens uma harmonia que, só ela, possibilitará a existência de uma comunidade. Dentro deste contexto, pode compreender-se a afirmação de Sócrates: «Sou o único homem de hoje a ocupar-se dos assuntos do Estado» <sup>(99)</sup> Com o exemplo de Sócrates, Platão desejava mostrar que não era no campo das intrigas políticas, dos interesses mesquinhos, da fraude praticada sobre os cidadãos em nome de quaisquer princípios, por muito dignos que fossem, que o filósofo podia actuar. Preocupado com a implantação da justiça, preocupado com a elevação do nível espiritual, era neste domínio que o filósofo era político, o autêntico político, que não se podia confundir com aqueles que, mesmo os mais glorificados, tinham ocupado o poder. A República dos Filósofos tem o seu primeiro esboço no diálogo que examinámos. <sup>(100)</sup> Não queremos terminar estas considerações sem voltarmos ao mito que fecha o diálogo.

---

<sup>(96)</sup> Na *Rep.*, VIII, 562 c-569 c, a tirania volta a ser atacada.

<sup>(97)</sup> *Górg.*, 510 b-e.

<sup>(98)</sup> Vide Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962, págs. 107-109.

<sup>(99)</sup> *Górg.*, 521 d.

<sup>(100)</sup> Neste aspecto, o *Górgias* antecede e prepara a *República*.

Estamos agora em melhores condições para precisar o seu significado. A nosso ver, a Cidade dos homens preparava a existência futura; a antropologia herdada dos Pitagóricos, dando todo o valor à alma e à sua salvação, predispôs o platonismo a considerar o Estado justo como o necessário exercício para que o homem, depois da morte, encontrasse a felicidade junto dos deuses.



## X. O «MENÉXENO» E ISÓCRATES

### 1. PRELIMINARES

O *Menéxeno* oferece algo de insólito na produção literária platônica, pois é preenchido, na sua quase totalidade, por uma oração fúnebre apresentada por Sócrates. Insólito porque, enquanto o *Górgias* desferia um ataque à Retórica, o *Menéxeno* apresenta um modelo de uma oração fúnebre, obedecendo às regras de tal estilo literário.

Que razões levaram Platão a escrever o *Menéxeno*? Qual o seu significado? São perguntas pertinentes que se levantam, e cuja resposta, assim o esperamos, aclarará o sentido de um diálogo que não tem chamado muito a atenção dos estudiosos do platonismo. (1)

Antes de respondermos às perguntas do parágrafo anterior, algumas observações, na linha do que temos feito até aqui, sobre a data e as personagens do diálogo.

A data de 386 a. C. é geralmente aceite: Robin, (2) Meridier, (3) Pamela Huby, (4) entre outros, consideram sem hesita-

---

(1) Karl Popper teve o mérito de chamar a atenção para este diálogo na sua obra *The Open Society and its Enemies*, I, London, 1969, págs. 96, 197, 255, n. 19.

(2) L. Robin, *Platon*, Paris, 2 1968, pág. 30.

(3) Méridier, introdução à edição do *Menéxeno*, Paris, 3 1956, pág. 82.

(4) Pamela Huby, *The Menexenus Reconsidered*, in *Phronesis*, II, 1957, pág. 107.

ção essa data como aquela em que o *Menéxeno* viu a luz. Por motivos que, ao longo deste capítulo, iremos apresentar, a data que propomos é todavia diferente daquela que comumente tem sido apresentada. (5)

Quanto à parte dramática, anotemos que o diálogo propriamente dito compreende um prólogo e um epílogo em que as personagens são apenas Sócrates e Menéxeno; intercalada, ocupando grande parte da obra, encontra-se a oração fúnebre.

Quanto a Menéxeno, o interlocutor de Sócrates, pouco há a dizer, e mesmo esse pouco não contribui muito para a compreensão do diálogo. Menéxeno é um jovem cuja família deu vários políticos à Cidade e pretende entrar, também, na carreira pública. É um admirador dos oradores, mas a sua atitude perante Sócrates é singularmente cordata, participando com bom humor na conversa que o filósofo estabelece com ele. (6)

## 2. O MENÉXENO E O PANEGÍRICO DE ISÓCRATES

Extremamente importante para a compreensão do diálogo sobre o qual nos debruçamos, é saber se nele é fundamental uma intenção irónica ou se, pelo contrário, Platão pretendeu, de facto, publicar uma oração fúnebre modelar.

Para o filósofo, uma oração fúnebre é algo de longamente preparado, deixando uma impressão profunda no espírito dos ouvintes; o próprio Sócrates guardava essa impressão durante quatro ou cinco dias. (7) Não é difícil ao orador improvisar sobre os temas habituais, ou seja, glorificar o passado e o presente da Cidade, pois, «se fosse necessário dizer diante dos Espartanos bem dos Atenenses, ou dizer bem dos Espartanos diante dos Ate-

---

(5) No nosso artigo *O sentido polémico do Menéxeno de Platão*, in *Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia*, vol. II, 1972, págs. 43-51, procurámos descortinar contra quem era dirigido o *Menéxeno*. Defendemos que o visado era Isócrates sobretudo pelo seu *Panegírico* e propusemos a data de 380 ou 379 a.C. para a publicação do diálogo platónico.

(6) É o que se depreende, quanto a nós, das passagens citadas na pág. 173.

(7) *Menéxeno*, 235 c.

nienses, então sim, seria necessário ser bom orador para persuadir os auditores e para adquirir reputação». (8)

Pela leitura desta passagem, os oradores parece terem sido atingidos por uma crítica irónica. Platão, já na própria *Apologia* (9) e, sobretudo, no *Górgias*, (10) tinha mostrado como a Retórica e seus cultores estavam longe de ter a sua simpatia. Os oradores, e Platão pensaria não só naqueles da época em que escrevia o diálogo como naqueles de tempos mais recuados, tinham tarefa relativamente fácil (não obstante prepararem longamente os discursos) na medida em que a sua intenção era apenas agradar aos ouvintes, elogiando não só estes mas também os seus antepassados. Esta facilidade encontra-se corroborada pelo próprio Sócrates, que diz a Menéxeno: «Não haveria nada de surpreendente em que eu fosse capaz de falar, eu que segui as lições de uma mulher que em matéria de arte oratória não era sem valor, de uma mulher que formou muitos bons oradores, um em particular, o mais ilustre da Grécia — Péricles, filho de Xantipo». (11)

Sócrates quer referir-se a Aspásia, que «compôs a oração fúnebre que Péricles pronunciou». (12) O discurso ouvido por Sócrates à célebre cortesã ocupará a parte central do diálogo. Seguindo a maioria dos comentadores, nós vemos nesta passagem, como noutras já citadas, o aspecto satírico que este diálogo platónico reveste. E, no final, Sócrates diz ao seu interlocutor: «Não te atrevas a denunciar-me para encontrares em mim, outra vez ainda, o repetidor de numerosos belos discursos políticos feitos por ela». (13) A isto Menéxeno responde: «Tem confiança! Não te denunciarei, com a condição de os repetires». (14)

Tanto o prólogo como o epílogo parecem indicar que o *Menéxeno* é uma crítica, embora, neste ponto, os comentadores não sejam unânimes na determinação de quem é o seu alvo.

---

(8) *Men.*, 235 d.

(9) *Apologia*, 17 a-c.

(10) *Vide* págs. 167-168.

(11) *Men.*, 235 e.

(12) *Men.*, 236 b.

(13) *Men.*, 249 e.

(14) *Men.*, 249 e.

Antes de tentarmos responder a essa questão, não podemos deixar passar em silêncio a posição de Pamela Huby <sup>(15)</sup> ao considerar o *Menéxeno* como uma obra que devia ser tomada a sério, e não como uma sátira.

Segundo Pamela Huby, na Antiguidade, o *Menéxeno* recebeu elogios pela oração nele inserida, não tendo sido feito, na época, qualquer comentário relativo a uma índole crítica que, a maioria dos especialistas contemporâneos assinalam.

Assim, Hermógenes considerava-o o mais belo dos panegíricos, enquanto Dionísio de Halicarnasso, embora lhe apontasse alguns defeitos, tinha em alta estima a «consolação aos familiares». Cícero, quando esteve em Atenas, verificou que a oração platónica era recitada em honra dos mortos. Estes testemunhos levaram a Autora citada a sustentar a interessante tese de que Platão tinha escrito o *Menéxeno* com uma intenção diferente daquela que apresentamos.

Não obstante a penetração de que a Aurora dá mostras, não nos parece que os seus argumentos invalidem a tese contrária.

Que Hermógenes e Dionísio de Halicarnasso tivessem elogiado a oração, não é facto que nos espante: realmente, Platão, com um talento literário notável e utilizando as regras da Retórica em voga, podia muito bem conseguir uma oração de elevado nível literário, como aliás aconteceu. Que os Atenienses recitassem a oração em cerimónia apropriada, é fácil de compreender, pois retirando-se o diálogo entre Sócrates e Menéxeno, restava uma oração que, como dissemos, literariamente não era inferior àquelas que os oradores profissionais tinham apresentado. Naturalmente, esta oração poderia ser apreciada fora do contexto do diálogo e da própria filosofia platónica.

Concluimos, pois, que o *Menéxeno* é eminentemente satírico <sup>(16)</sup>, e essa índole auxiliar-nos-á a compreender os intuitos que levaram Platão a publicá-lo.

---

<sup>(15)</sup> P. Huby, *art. cit.*, em especial págs. 104-107.

<sup>(16)</sup> A índole satírica do diálogo auxilia-nos a compreender os intuitos de Platão; por isso era para nós fundamental refutar o ponto de vista de Pamela Huby.

Muito esquematicamente, desejamos agora apresentar a oração fúnebre que se encontra inserida no diálogo.

A oração está dividida em três partes: na primeira, celebra-se o nascimento ilustre dos heróis mortos; na segunda, a maneira como foram criados e educados e, na terceira, o valor que manifestaram durante a vida. (17)

Atenas surge como o território cujos habitantes são autóctones, não descendendo, portanto, de qualquer povo invasor. Terra amada pelos próprios deuses, o que faz dela um local privilegiado da Grécia. Os heróis que são louvados são o produto de uma organização política notável. A oração lembra também as guerras lendárias sustentadas por Atenas, as guerras pérsicas e aquelas em que defrontou outras cidades gregas. No final, há uma exortação e consolação aos familiares daqueles que repousam para sempre.

O *Menéxeno* apresenta, desta maneira, os ingredientes que eram próprios das orações fúnebres: o recurso à lenda e o aproveitamento exclusivo dos sucessos históricos favoráveis. Anote-se todavia que a oração posta por Tucídides (18) na boca de Péricles foi uma exceção. Enquanto este tinha falado nas instituições e na política ateniense, os modelos apresentados pelos retóricos eram empolados e retocavam os acontecimentos. Embora, repetimos, a oração apresentada pelo filósofo se afaste desta, nem por isso deixa de mencionar a igualdade (política) existente entre os cidadãos atenienses. (19) Aliás esta passagem, sobretudo, levou autores como Karl Popper (20) a considerar o diálogo como uma paródia da oração de Péricles. E Popper vai ainda mais longe ao afirmar que o *Menéxeno* traduz a luta interior no próprio Platão. Por um lado, segundo o mesmo Autor, havia a tendência totalitária do filósofo e, por outro, a força da democracia, circunstância que o teria levado a uma tensão política patente no diálogo.

---

(17) *Men.*, 237 a-b.

(18) *Vide* pág. 21.

(19) *Men.*, 238 e-239 a.

(20) K. Popper, *ob. cit.*, pág. 197.

Não descobrimos nenhuma luta interior ou tensão nesta obra, nem nos parece que a índole satírica, que já referimos, possa consenti-lo.

Supomos que Platão pretendeu dirigir um ataque à Retórica, não tão amplo como aquele que se pode encontrar no *Górgias*, mas extremamente incisivo, pois pretendia pôr em cheque um determinado estilo literário e uma determinada atitude de espírito. Chegados aqui, é altura de perguntarmos qual será a intenção mais profunda do *Menéxeno*.

Na verdade, nas orações fúnebres, fazia-se o elogio da História e da própria sociedade contemporânea. Faziam-se desfilar os acontecimentos passados envoltos numa auréola de grandeza e de perfeição, sem neles apontar a menor mácula. Ao elogiar os contemporâneos, de forma alguma se chamava a atenção para os seus vícios e fraquezas, considerando-os o produto admirável da civilização reinante.

Desta forma, a oração fúnebre não podia formar os cidadãos pois, pelo contrário, deformava-os, ocultando atrás de uma série de imagens brilhantes a verdadeira realidade.

Platão, de um ponto de vista filosófico, não podia acolher tal género literário que, segundo as palavras do *Górgias*, consistia numa lisonja e numa adulação para os ouvintes. <sup>(21)</sup>

Sendo assim, deveremos determinar agora quem é efectivamente visado no diálogo.

Três hipóteses se podem levantar:

a) É pura e simplesmente uma crítica à oração fúnebre de Péricles, representando, ao mesmo tempo, um ataque à sua política. <sup>(22)</sup>

b) É uma crítica, em geral, à Retórica do século IV a. C. <sup>(23)</sup>

c) O *Menéxeno* visa uma outra personalidade, que não Péricles. <sup>(24)</sup>

---

<sup>(21)</sup> Vide pág. 174.

<sup>(22)</sup> K. Popper, *ob. cit.*, pág. 96.

<sup>(23)</sup> L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1963, pág. 217.

<sup>(24)</sup> E. Chambry considera que o *Menéxeno* visava, talvez, Isócrates (na introdução ao *Menéxeno*, Paris, 1967, pág. 291).

Não nos repugna ver, no *Menéxeno*, mais um golpe dirigido contra o célebre político ateniense. Mas parece-nos, também, que o diálogo não pode, de forma alguma, reduzir-se apenas a isso. Como fizemos já notar, o cotejo do diálogo com a oração fúnebre de Péricles, não permite concluir que o primeiro pretenda ser uma simples caricatura da segunda, por muito que isso pese aos nomes ilustres que entendem o contrário.

Também aceitamos que o diálogo retome a crítica à Retórica do século IV a. C. Estaria em causa um certo estilo de redigir discursos e, subjacente, uma doutrina e um tipo de educação, legados por Górgias, que tinha, na altura, como representante máximo, o célebre Isócrates.

Entendemos porém que a intenção mais profunda do diálogo é atacar este retórico. Enquanto o *Górgias* dirigia um amplo ataque à formação retórica em geral, o *Menéxeno*, aliás como o *Eutidemo*, <sup>(25)</sup> visava a figura mais preponderante entre os mestres da Retórica.

Já em 390 a. C., no discurso *Contra os Sofistas*, Isócrates tinha entrado em polémica com Platão. Não há dúvida que a passagem seguinte visava o filósofo: «nada me faz ver que a virtude se possa ensinar: em geral, eu penso que não há nenhum método que possa provocar a sabedoria e a justiça naquele cuja natureza não predispõe à virtude; mas também não creio que o estudo da eloquência pública não possa dar um grande encorajamento e facilitar-lhe o exercício.» <sup>(26)</sup>

Na época em que o discurso foi escrito, Isócrates deveria referir-se ao *Protágoras*, diálogo cujo tema era a *aretê* e o seu ensino, atacando o retórico a ideia central que aí se encontrava. Em contrapartida às pretensões do filósofo, o estudo da eloquência como meio de facilitar o exercício da *aretê* já que, segundo ele, esta não é ensinável. A ciência, preocupação de Platão, opunha Isócrates um pragmatismo que se confinava ao mero campo da *doxa*, o que deveria tornar a sua posição muito mais acessível do que aquela sustentada por Platão.

---

<sup>(25)</sup> *Eutidemo*, 304 d-305 e.

<sup>(26)</sup> *Contra os Sofistas*, 21.

No *Elogio de Helena*, publicado depois de 390 a. C. (talvez posterior ao próprio *Górgias*), <sup>(27)</sup> Isócrates desfere outro ataque a várias personalidades, designadamente a Platão, como se pode ver por esta passagem: «outros, expondo longamente que a coragem, a sabedoria e o espírito de justiça não são senão a mesma virtude; que, por natureza, não possuímos nenhuma destas qualidades e que existe apenas uma ciência que diz respeito a todas elas». <sup>(28)</sup>

O retórico, no ataque dirigido àqueles a que chama erísticos, engloba o próprio Platão, pois a passagem citada diz respeito ao defensor da unidade da *virtude* e da possibilidade desta ser ensinável o que se coaduna com a doutrina exposta no *Protágoras*. <sup>(29)</sup>

Perante a amplitude da crítica de Isócrates, Platão, quando escreveu o *Górgias*, deveria ter em mente o retórico, embora tentasse atingir os fundamentos da Oratória, pondo em causa não só o ensino socrático como o das outras escolas. Todavia, cerca de 380 a. C., veio à luz o escrito mais audacioso de Isócrates, no qual teria trabalhado longamente — o *Panegírico*. Com este discurso, pretendia marcar posição de relevo, não só na vida cultural de Atenas, como chefe de uma escola, mas na própria vida política, ao apontar os rumos que a Cidade deveria seguir. <sup>(30)</sup> O seu grande objectivo político encontra-se logo no início: «venho para dar conselhos respeitantes à guerra contra os bárbaros e à concórdia entre nós». <sup>(31)</sup>

A sua pretensão como chefe de escola que se quer superiorizar é extremamente nítida a propósito de um tema da História

---

<sup>(27)</sup> Quanto à data que propusemos para o *Górgias*, vide pág. 145.

<sup>(28)</sup> *Elogio de Helena*, I.

<sup>(29)</sup> O *Eutídemo* surge quanto a nós pela necessidade de Platão se defender da acusação de erístico. Esse d'álogo mostra, implicitamente, a força e envergadura de Isócrates, levando o filósofo a uma refutação brilhante dos sofismas que deviam circular na sua época; essa refutação afastava-o do grupo dos erísticos no qual o retórico o queria encerrar.

Quanto à doutrina do *Protágoras*, vide págs. 95-111.

<sup>(30)</sup> Quanto a este ponto, vide Werner Jaeger, *Paideia*, Lisboa, s/d, págs. 1 029-1 043.

<sup>(31)</sup> *Panegírico*, 3.

Grega: «espero ultrapassar de tal maneira os outros, que parecerá nada terem dito sobre este ponto». (32)

A ideia do *Panegírico*, do ponto de vista político, era o pan-helenismo, ou seja, a concórdia entre todos os Gregos, cujo objectivo comum seria a destruição do Império Persa. (33)

Não obstante o intuito político do escrito isocrático, este é um elogio, seguindo também uma linha tradicional do papel de Atenas dentro do mundo grego. Muitos dos aspectos aí focados eram temas correntes de orações fúnebres; assim, Isócrates considera o povo ateniense como autóctone, ocupando o solo mais amado dos deuses, enaltece o papel desempenhado por Atenas em guerras fabulosas e nas Guerras Médicas, tema sempre caro aos seus concidadãos, e onde o papel de Esparta era deliberada e sistematicamente esquecido; e faz a justificação do império que, nessa época, era uma nostalgia para o cidadão ateniense, terminando por mostrar a necessidade da luta contra a Pérsia e as circunstâncias favoráveis a tal empreendimento. (34)

Era, pois, uma oração que, segundo o prólogo do *Menéxeno*, não devia ser muito difícil de architectar, na medida em que elogiava os Atenienses diante deles próprios. Era uma oração, enfim, que não obstante a sua índole mais geral, pois se apresentava como um programa político, continha os elementos que Platão criticava.

Em nossa opinião, o *Menéxeno* é posterior ao *Panegírico* de Isócrates, constituindo uma crítica a esse escrito e, ao mesmo tempo, um ataque directo ao ilustre retórico.

Essencialmente, a nossa posição assenta em dois pontos:

a) O ataque de Isócrates a Platão vinha já desde o *Contra os Sofistas* e representava, sem dúvida, uma ameaça ao prestígio e intenções da Academia.

b) O *Menéxeno* segue um esquema muito parecido ao do *Panegírico*, o que parece colocá-lo logo após a publicação do discurso de Isócrates.

---

(32) *Panegírico*, 4.

(33) *Panegírico*, 129-149.

(34) *Panegírico*, 160-166.

Dai o concluirmos que o *Menéxeno* teria sido escrito em 380 ou 379 a. C. e não em 386 a. C. como pretende a maioria dos autores.

### 3. CONCLUSÃO

Os anos oitenta do século IV a. C. presenciaram um dos embates mais importantes em que Platão se viu envolvido, o qual foi provocado pelas críticas de Isócrates e pela posição que este retórico assumia em Atenas. Por um lado, havia concepções muito diferentes quanto à formação dos políticos, por outro, modos discordantes de ver a política contemporânea.

Isócrates baseava a formação dada aos seus discípulos na Oratória e na convicção de que, não sendo a Ciência algo que se pudesse alcançar, era a *doxa* que podia ser conhecida, tendo o homem de se confinar apenas a esse campo. Em contrapartida, como já vimos no *Górgias* e no *Menéxeno*, Platão considera a Retórica vazia de conteúdo, uma rotina que esconde a ignorância, não podendo servir de modelo aos futuros políticos; em seu entender só a Filosofia era um caminho válido que se abria ao homem, embora o esforço filosófico fosse penoso pela busca constante dos fundamentos que deviam nortear a acção.

Desta maneira, o *Menéxeno* é fundamental para a compreensão do platonismo, nos primeiros anos do período da maturidade; constitui um novo ataque à Retórica, em especial às orações fúnebres e aos discursos de intenções políticas, como era o *Panegírico*, e visa essencialmente a figura prestigiosa de Isócrates.

O filósofo estava, pois, em aberta discordância com Isócrates e com aqueles que o seguiam; não desejava um êxito a curto prazo nem considerava que tal tivesse interesse do ponto de vista filosófico. Também não o interessavam nem a reconstituição do Império ateniense, nem o confronto entre Gregos e Persas. O seu objectivo fundamental era a constituição da cidade justa, pois só ela era capaz de garantir o aperfeiçoamento dos cidadãos.

Não admira, pois, que, sendo diversas as intenções de Platão e de Isócrates, diferentes fossem também os seus caminhos.

## XI. O MÉNON

### 1. PRELIMINARES

O diálogo *Ménon* devia ter sido escrito entre 379 e 376 a. C., pois, pelo tema e pelo estilo, pertence ao grupo de diálogos que antecede a *República*. O tema, a *aretê*, aproxima-se do *Protágoras* e a teoria da reminiscência, que nos surge pela primeira vez na obra platônica, preludia o *Fédon*, embora a doutrina das ideias não esteja explicitada. Deste modo, o *Ménon* situa-se entre o grupo constituído pelo *Górgias*, *Menéxeno* e *Eutidemo* e o diálogo *Crátilo*, que representa o primeiro esboço da teoria das ideias.

Façamos ainda, nestas linhas preliminares, uma referência aos exemplos matemáticos que surgem no *Ménon*. Tal facto, juntamente com a teoria da reminiscência, revela a presença do pitagorismo na obra de Platão, na segunda fase da sua actividade, assim como os novos campos que o platonismo ia explorando. A Matemática vai ter larga repercussão, sobretudo na *República*, o que mostra como este tema foi amadurecendo ao longo dos anos, e a doutrina da reminiscência é sinal, como veremos, de abertura, cada vez mais ampla, ao plano em que se situam os problemas metafísicos, como aliás já notámos no *Górgias*.

Vejamos, agora, quais as personagens que entram no *Ménon*. Além de Sócrates e de um escravo, que irá exemplificar a teoria da reminiscência, há ainda Ménon, que dá o nome ao diálogo, e Ânito, um dos três acusadores de Sócrates, em 399 a. C.

Ménon da Tessália foi um chefe militar, um autêntico aventureiro, na época em que muitos milhares de gregos lutaram, como mercenários, nas regiões do Império Persa. Xenofonte <sup>(1)</sup>, na *Anábase*, apresenta um retrato extremamente desfavorável do aventureiro que foi seu companheiro no contingente grego que auxiliou Ciro-o-Moço. E, embora com outros pormenores, Estésias <sup>(2)</sup>, na *Persica*, não apresenta testemunho mais favorável do que Xenofonte. É confirmada, assim, a sua má reputação. Não se compreende facilmente como uma figura tão pouco recomendável, pôde ocupar o lugar principal num diálogo platónico. Segundo Ateneu <sup>(3)</sup>, é a seguinte a explicação da anomalia: considera que Platão faz um elogio a Ménon para contradizer Xenofonte, pois o filósofo e o seu antigo companheiro do círculo socrático eram rivais. Não nos parece, contudo, que esta opinião seja de seguir. É certo que Platão e Xenofonte mantiveram uma longa rivalidade quer na maneira de ver Sócrates quer quanto a temas de educação e de política. Não nos parece todavia que Platão tenha reconhecido em Ménon uma personalidade com suficiente vigor para poder ocupar no diálogo uma posição tão importante que até justifica que à obra tenha sido dado o seu nome — unicamente para contrariar Xenofonte. Aliás, não só ao longo de todo o diálogo a figura de Ménon revela os traços negativos da sua maneira de ser — onde estará, afinal, o elogio? — Como ainda se pode admitir que a sua presença, junto de Sócrates, para com ele discutir a virtude, ficará a dever-se à característica ironia platónica.

Quanto a Ânito, a sua presença no diálogo deve-se, quanto a nós, a dois factores:

a) É apresentado como o símbolo do conformismo social, duma burguesia tradicionalista.

b) Propicia ao filósofo a oportunidade para atacar, uma vez mais, um dos responsáveis pela morte de Sócrates.

---

(1) Xenofonte, *Anábase*, II, VI, 21-29.

(2) Estésias, *Persica*, 60.

(3) Ateneu, 505 B-506 B.

Embora com uma estrutura dramática muito simples, o *Ménon* apresenta passagens de interpretação extremamente difícil. Sem embargo, e respeitante à ética e à política é um diálogo fundamental, pois prolonga a temática do *Protágoras* e do *Górgias*.

## 2. ANÁLISE DO DIÁLOGO

O diálogo inicia-se sem qualquer prólogo, apresentando Ménon a Sócrates esta delicada questão: «Podes dizer, Sócrates, se a *aretê* é algo de ensinável; ou, não o sendo, se ela é objecto de exercício; ou ainda, no caso negativo, se será um dom natural dos homens, ou se haverá qualquer outro meio pelo qual ela possa ser adquirida?»<sup>(4)</sup>

A pergunta, posta abruptamente sem uma introdução para a preparar, vai receber uma resposta que pode espantar aqueles que conhecem os diálogos de Platão. Assim, para Sócrates, não é possível responder concretamente a Ménon, pois é necessário saber-se, em primeiro lugar, em que consiste a *aretê*.

Para o interlocutor de Sócrates não é difícil dar uma definição, pois ele ouviu Górgias dissertar sobre este tema. Ao que nos parece, se, por um lado, o diálogo *Ménon* deseja retomar a temática do *Protágoras*, por outro, a referência ao ilustre retórico deseja indicar que se pretende explorar ainda o campo amplo e bem demarcado do diálogo *Górgias*.

A definição dada por Ménon é interessante: «a virtude de um homem consiste em ser capaz de administrar os assuntos da cidade e, administrando-os, fazer o bem aos seus amigos e o mal aos seus inimigos, precavendo-se ele próprio de todo o mal. Se se trata da virtude de uma mulher não é difícil defini-la: o dever de uma mulher é governar bem a sua casa, conservar tudo que está nela e ser submissa ao seu marido. Há também uma virtude própria para a criança, rapariga ou rapaz; uma própria do ancião livre e outra do escravo.»<sup>(5)</sup>

---

(4) *Ménon*, 70 a.

(5) *Ménon*, 71 e.

Ménon apresenta-nos, pois, uma enumeração de virtudes diferentes. Mas há algo nesta definição ou pseudodefinição que se encontra na linha de algumas afirmações presentes em diálogos anteriores. A *aretê* do homem assenta em dois princípios:

- a) Administrar a cidade.
- b) Auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos.

O princípio contido na alínea *a*) está presente, sobretudo, no *Protágoras* (6) e no *Górgias* (7), em que a ênfase era posta na ambição política, considerando-se esta como a mais digna de um homem de talento. Dirigir a comunidade era, pois, para os sofistas e seus partidários, a verdadeira *aretê*.

O princípio contido na alínea *b*), vimo-lo no Livro I da *República* apresentado por Polemarco. (8) Está ligado a um determinado conceito de justiça, como já referimos, que se apoia, aliás, no senso comum, e foi difundido, muito possivelmente, por alguns sofistas; corresponde aliás à atitude pragmática e *realista* da generalidade dos políticos: apoiar os aliados e hostilizar os adversários. Justiça de duas faces pois, esta que defende Ménon.

Naturalmente que Sócrates critica a definição dada por Ménon, pois o que o filósofo deseja, era o traço comum, o elemento constante dessas *virtudes*, para que fosse dada a noção de *aretê*. E, assim, em vez de a encontrar nas palavras do seu interlocutor, Sócrates viu-se perante um *exame* de virtudes (9).

Pressionado por Sócrates para que apresente a definição geral de *aretê*, Ménon irá agora afirmar que ela é a capacidade de dirigir. (10) A segunda definição, em parte, assenta na primeira, fazendo sobressair um dos dois traços que nela estavam presentes. A *excelência* consiste, pois, em dirigir os homens, ou seja, em governar uma comunidade, pequena ou grande. Mais uma vez, é no campo da política que nos encontramos.

---

(6) *Vide* pág. 98.

(7) *Vide* pág. 150.

(8) *Vide* pág. 115.

(9) *Ménon*, 72 a.

(10) *Ménon*, 73 c.

Para Sócrates, o dirigir ou comandar não é uma noção que possa ser aceite, por ser incompleta. Comandar terá de estar ligado às noções de justiça e injustiça. <sup>(11)</sup>

A discussão desliza para a noção de justiça e para o problema de se saber se ela é uma *virtude*. Ménon está num plano extremamente ambíguo, dado que não faz esta distinção. <sup>(12)</sup> É o problema da unidade e da multiplicidade, no campo ético, que já tinha sido levantado no diálogo *Protágoras*.

É nesta altura que Sócrates dá uma lição de método. Se à pergunta de saber o que é uma figura respondermos que é o círculo, em vez de darmos uma definição geral, afirma-se, apenas, um caso particular. Algo de análogo se passa quanto à questão da cor; e se se responde que a cor é o branco, de forma alguma damos uma definição. <sup>(13)</sup>

Platão, pela boca de Sócrates, deseja mostrar que a definição tem de apresentar o elemento comum que esteja presente em todos os casos particulares. Quanto à *aretê*, o que Ménon fez até aí foi apresentar uma ou outra virtude e não a definição que a todos abarcasse.

Após a lição de método dada por Sócrates, Ménon ensaia a sua terceira tentativa, afirmando, desta vez, que a *aretê* consiste em amar as coisas belas e em ser poderoso. <sup>(14)</sup>

A discussão seguinte conduz ao que se deve entender por uma coisa bela. Pode ser a saúde e a riqueza, exemplos dados por Sócrates <sup>(15)</sup>, e a posse do ouro, da prata, das honras e dos cargos na Cidade, como acrescenta Ménon <sup>(16)</sup>. Para este, as coisas belas, os bens, resumem-se a algo de material: é a posse das riquezas e dos cargos políticos que se transformam em fontes de rendimento que constituem os bens ou, como hoje diríamos, os valores. A política, encarada nesta perspectiva, não passará da via de acesso ao poder económico.

---

<sup>(11)</sup> *Ménon*, 73 d.

<sup>(12)</sup> *Ménon*, 73 e.

<sup>(13)</sup> *Ménon*, 74 b-76 e.

<sup>(14)</sup> *Ménon*, 77 b.

<sup>(15)</sup> *Ménon*, 78 c.

<sup>(16)</sup> *Ménon*, 78 c.

A posição de Sócrates é diferente. Não pondo de parte os valores vitais e económicos, insiste na justiça e na sabedoria, desvelando um mundo de bens mais amplo e complexo do que o delineado por Ménon. Não basta dirigir a cidade, nem basta possuir a riqueza; é necessário fazê-lo de uma maneira justa. Por isso a definição ainda não satisfaz.

Perante as objecções levantadas, Ménon, por sua vez, irá jogar com uma aporia, sem dúvida brilhante: «E como procedes, Sócrates, para procurar uma coisa que desconheces totalmente? Entre as coisas que tu ignoras, qual te propões investigar? E, supondo mesmo, que, por uma sorte extraordinária, a encontres, como saberás que era ela que buscavas se nunca a conheste?» (17)

Ora, esta aporia põe em dúvida não só a possibilidade de se atingir a essência da *aretê*, como também a possibilidade de todo e qualquer conhecimento.

Como Guthrie já apontou, a objecção de Ménon é inspirada nos *Discursos Contraditórios*, o que mostra a preocupação de Platão em afrontar, cada vez com mais premência, as dificuldades levantadas pelos sofistas. Ao que nos parece, os exercícios que constituem os *Discursos Contraditórios* deveriam ter tido larga voga e influenciado parte considerável da juventude ateniense.

À dificuldade apresentada por Ménon, irá Platão replicar com o mito da reminiscência (18). Segundo este, a alma, sendo imortal, preexiste ao corpo e sobrevive para além dele. É por isso que a alma contemplou não só a *aretê* como as outras realidades e, ao unir-se ao corpo, pode recordar-se do que observou na sua existência anterior. Daí Platão concluir que saber é recordar (19), sendo necessário um esforço para que se torne consciente o conhecimento que se foi acumulando. Este mito surge como a explicação da possibilidade do conhecimento, e a sua importância leva-nos a tecer algumas considerações em seu redor. O mito assenta em dois pontos fundamentais:

---

(17) *Ménon*, 80 d.

(18) *Ménon*, 81 b-e.

(19) *Ménon*, 81 d.

- a) A alma é imortal.
- b) Antes de encarnar, contemplou as realidades.

O primeiro ponto é de nítida influência pitagórica; muito provavelmente, a imortalidade da alma tinha sido defendida por Pitágoras e seus primeiros discípulos, baseando-se na velha tradição do Chamanismo, em que o espírito viajava abandonando o corpo, o que mostrava que aquele era diferente deste <sup>(20)</sup>. A convicção das reencarnações sucessivas apontava para a ideia de imortalidade, ideia essa reforçada por uma engenhosa teoria do médico Alcmeón, que esteve ligado aos primeiros pitagóricos. <sup>(21)</sup> O segundo ponto tem grandes probabilidades de ter sido, pelo menos, aflorado pelo pitagorismo mais remoto, baseando-nos numa passagem do agrigentino Empédocles <sup>(22)</sup>, uma das figuras mais controvertidas e interessantes entre os filósofos pré-socráticos.

Como se vê, a doutrina da reminiscência, tal como é apresentada no diálogo *Ménon*, não é, propriamente, uma criação platónica. O filósofo terá sido influenciado pelo pitagorismo, sobretudo a partir de 388-387 a. C. O que se poderá aceitar como original será a ênfase posta por Platão em resolver um problema extremamente difícil, com uma doutrina que, embora de génese pitagórica, vai afirmar que a alma contém em si mesma todos os conhecimentos.

Podemos afirmar que a doutrina da reminiscência, despida da sua roupagem mítica, corresponde à teoria das ideias inatas; de facto, o conhecimento da alma é anterior e independente da experiência empírica.

Todavia, é interessante anotar ter ido Platão para além do próprio mito, e apresentado, concretamente, o seu ponto de vista: conhecer é recordar. Na verdade, se atentarmos no diálogo com um escravo de Ménon a quem Sócrates põe um problema de geo-

---

<sup>(20)</sup> Vide Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, págs. 131-151.

<sup>(21)</sup> Vide Kirk and Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, reimpr. 1962, págs. 232-235.

<sup>(22)</sup> Empédocles, frag. 129.

metria, verificamos que este responde acertadamente às questões que lhe foram levantadas, sem nunca ter estudado tal matéria (23).

Efectivamente, Sócrates, ao longo do interrogatório a que submete o escravo, tem o cuidado de mostrar que as respostas provêm do interior do seu próprio espírito: «Vês, Ménon, *eu nada lhe ensino*, faço apenas perguntas» (24). A mesma preocupação encontra-se noutra passagem: «Observa, entretanto, se em seguida a este embaraço, se vai descobrir, procurando comigo, sem que eu faça outra coisa senão interrogá-lo, *sem nada lhe ensinar*» (25).

De facto, Sócrates nada ensinou, excepto o que há de mais precioso em todo o ensino, ou seja, o método. A reminiscência mostrava o avanço cada vez mais amplo de Platão nos terrenos da Metafísica e, ao mesmo tempo que descobria no espírito um dinamismo dirigido na conquista do saber. Na verdade, o espírito humano, tal como aparece no *Ménon*, não é passivo, e o esforço que tem de realizar é, sem dúvida, penoso, necessitando de determinadas condições éticas para a sua realização. O acto de conhecer tinha, pois, em Platão, implicações éticas e metafísicas (26).

Vejamos agora outro ponto. Ménon insistiu na capacidade de dirigir, ou seja, numa faculdade que o político deve possuir. Não obstante tal ênfase, faltava a Ménon a humildade necessária para uma longa investigação, preferindo defender-se, se necessário, com as aporias que os sofistas tinham apresentado, brilhantes, sem dúvida, mas que não conduziam a parte alguma.

Ménon também não compreendeu a lição de método que Sócrates lhe tinha dado, embora, perante os seus olhos, tenha visto o escravo realizar uma pesquisa com êxito, dado que, despedido de preconceitos e humilde, pôde ver o problema na sua exacta configuração.

---

(23) *Ménon*, 82 a-85 b.

(24) *Ménon*, 82 e.

(25) *Ménon*, 84 c.

(26) É a partir do *Ménon* que tal posição se acentua e a *Rep.* explicita-a na alegoria da caverna.

Ménon revela-se, assim, como o oposto do modelo do verdadeiro político, pois faltavam-lhe as qualidades que há pouco mencionámos.

Mas retomemos, de novo, o diálogo.

Vai haver um retorno à questão inicial; não se sabendo qual a natureza da *aretê*, Sócrates propõe a Ménon que seja o processo dos geómetras. Irá partir-se duma hipótese que se pode equacionar da seguinte maneira: se a excelência é uma ciência, é evidente que ela se pode ensinar; se é algo de diferente, então não será ensinável (27).

A pesquisa a partir da hipótese formulada parece querer indicar a *aretê* como razão, na medida em que todas as qualidades da alma podem ser úteis ou inúteis, consoante forem acompanhadas, ou não, pela razão. Mas, muito cedo, este caminho vai ser abandonado por Sócrates, pois considera que a *aretê* é algo de diferente (28).

Após esta falsa pista, entra em cena Ânito. A sua presença neste diálogo deve-se, como já dissemos, ao desejo de Platão desferir um golpe ao responsável pela morte do Mestre e ao representante de uma opinião em voga, no meio ateniense.

Perante Ânito, Sócrates vai insinuar que a virtude será ensinada pelos sofistas, que se apresentam, no mundo grego, como mestres da *aretê*, recebendo por isso um salário pelas suas lições (29). Insinuação essa que vai escandalizar o comerciante ateniense, para quem tais mestres são uma peste. Loucos são os que pagam tais lições e, mais loucos ainda, os estados que abrem as suas fronteiras a esses mestres, na opinião do interlocutor de Sócrates (30).

Ânito está numa oposição clara aos sofistas, mas não pela mesma razão que levou Platão a uma atitude crítica perante estes. Ânito reage como o conservador típico, defensor dum *statu quo*, considerando subversiva qualquer modificação na sociedade em que está inserido. É claramente a atitude não crítica perante

---

(27) *Ménon*, 86 c-87 e.

(28) *Ménon*, 88 a-89 b.

(29) *Ménon*, 91 a-b.

(30) *Ménon*, 91 c-92 b.

as inovações, aquela assumida por Ânito. Dentro dessa linha, em plena coerência com a sua convicção, Ânito considera fácil indicar quem são os verdadeiros mestres da *aretê*. Estes existem e, portanto, a *aretê* será algo de ensinável. Estes mestres são as pessoas honestas de Atenas, que tornarão melhor qualquer que os procure, para adquirir tal qualidade<sup>(31)</sup>. À pergunta de Sócrates sobre se esses cidadãos honestos se tornaram eles próprios virtuosos, ou se receberam lições de alguém, Ânito responderá que foram ensinados pelos seus antepassados que também foram honestos<sup>(32)</sup>.

Na esteira da *Apologia*<sup>(33)</sup>, do *Primeiro Alcibiades*<sup>(34)</sup>, do *Protágoras*<sup>(35)</sup>, o *Ménon* apresenta, novamente, as teses do convencionalismo social, que, em suma, mostram a sociedade como estruturalmente honesta, sendo esta um autêntico reflexo daquelas do tempo passado. Na tese, encarnada em Ânito, a excelência adquire-se em contacto com os cidadãos ou olhando para a história da sociedade.

Ora, se Platão levanta novamente uma temática cujo início se encontra na *Apologia*, uma interpretação parece impor-se: o convencionalismo social estava extremamente arreigado e os diálogos de Platão deveriam ter causado um certo escândalo e encontrado resistências de que é prova o reaparecimento do mesmo tema agora exposto por Ânito. A objecção que Sócrates irá apresentar, não constitui novidade quanto aquelas que se encontram nos diálogos já citados. Por que razão aqueles que possuíram a *aretê* não a transmitiram, pelo menos aos seus filhos? E seguem-se os exemplos de Temístocles, Aristides, Péricles e Tucídides, célebres políticos, todavia incapazes de ensinarem tal talento a seus filhos<sup>(36)</sup>.

O *Ménon*, ao retomar uma análise que já tinha sido realizada antes, prolongava, ao mesmo tempo, o ataque platónico contra os mais considerados dirigentes de Atenas. Neste ponto, a

---

(31) *Ménon*, 92 e.

(32) *Ménon*, 93 a.

(33) *Vide* pág. 73.

(34) *Vide* pág. 86.

(35) *Vide* pág. 105.

(36) *Ménon*, 93 b-94 e.

atitude de Platão continua o ataque, sem qualquer ambiguidade, sem qualquer concessão, àqueles considerados como os mais ilustres políticos atenienses <sup>(37)</sup>.

O diálogo atingiu um novo impasse: se os sofistas não são mestres da *aretê*, os cidadãos virtuosos também não a podem ensinar. A investigação, portanto, tem de seguir outro rumo.

Como se viu, se os sofistas e as pessoas de bem não podem ser mestres da *aretê*, terá de se concluir que, não havendo mestres não há discípulos, e se algo existe que nem tem mestres nem discípulos não é susceptível de ser ensinado. <sup>(38)</sup>

O impasse a que fizemos referência é concluir-se que a *aretê* não é ciência e, portanto, não é ensinável. A parte final do diálogo debruça-se sobre dois conceitos: a opinião verdadeira e a ciência <sup>(39)</sup>. A opinião verdadeira é um meio-termo entre a ignorância e a ciência, tendo esta última um carácter de radicalidade e de universalidade que a primeira não possui. A opinião verdadeira consegue atingir proposições exactas, não podendo, todavia, ser objecto de ensino.

Desta maneira, os políticos ilustres que governaram os estados e que possuíram o talento de dirigir, em relação à ciência não diferem em nada dos profetas e dos adivinhos pois o que eles apresentaram foram opiniões verdadeiras. Assim, os grandes políticos tiveram um dom especial, um autêntico dom divino <sup>(40)</sup>.

A interpretação desta parte do diálogo é extremamente delicada. Poder-se-ão tomar à letra as afirmações de Platão, isto é, a excelência do homem não tem nada a ver com a ciência, mas é produto dum dom divino? Por outras palavras: será um elogio aos políticos o parentesco com os profetas e adivinhos?

Não pensamos que as afirmações de Platão tenham de ser tomadas à letra. Se o filósofo realizou um esforço imenso de radicalidade e instauração da ciência, não nos parece que a opinião verdadeira seja o substituto da ciência, seja, em última análise, o apoio para a acção política.

---

<sup>(37)</sup> Vide págs. 164-165.

<sup>(38)</sup> *Ménon*, 96 c-d.

<sup>(39)</sup> *Ménon*, 96 d-97 b.

<sup>(40)</sup> *Ménon*, 99 b-c.

Platão, afigura-se-nos, deseja, sem dúvida, estabelecer um contraste entre aqueles que se apoiam na ciência e os que, embora com um certo êxito prático, tomaram outra atitude em relação a ela. Assim, a política, como a *aretê*, tem de ser ciência, embora os seus mestres não sejam os sofistas e os cidadãos virtuosos, entre os quais se podem contar os grandes políticos.

Desta maneira a interpretação que, efectivamente, se nos afigura mais adequada é a de que a ciência não é algo que um mestre transmita a um discípulo, mas algo que o discípulo contém no interior do seu próprio espírito. Lembremo-nos da doutrina da reminiscência. O verdadeiro mestre da *aretê* é aquele que consegue com que o discípulo a descubra pela reflexão. Essa reflexão deverá ser dirigida pelo amor da verdade — daí a necessidade propedêutica do abandono dos preconceitos — e consistirá no esforço racional de ver claro. O mesmo é dizer que os verdadeiros mestres da *aretê* são os filósofos, em sentido socrático (platonico).

### 3. CONCLUSÃO

Pensamos ser desnecessário encarecer a importância do *Ménon*. Este diálogo, juntamente com o *Crátilo*, prepara a *República*, o *Banquete* e o *Fédon*. Os temas da política e do mundo das ideias estão presentes, com todo o rigor, no *Ménon* e no *Crátilo*.

O diálogo que examinámos é, como já afirmámos, uma continuação do *Protágoras*. A *aretê* é o traço comum nos dois diálogos. Simplesmente, parece-nos que o *Ménon* não faz uma apologia da atitude dos profetas e dos adivinhos em detrimento da atitude do homem de ciência. Dois pontos nos levam a esta conclusão:

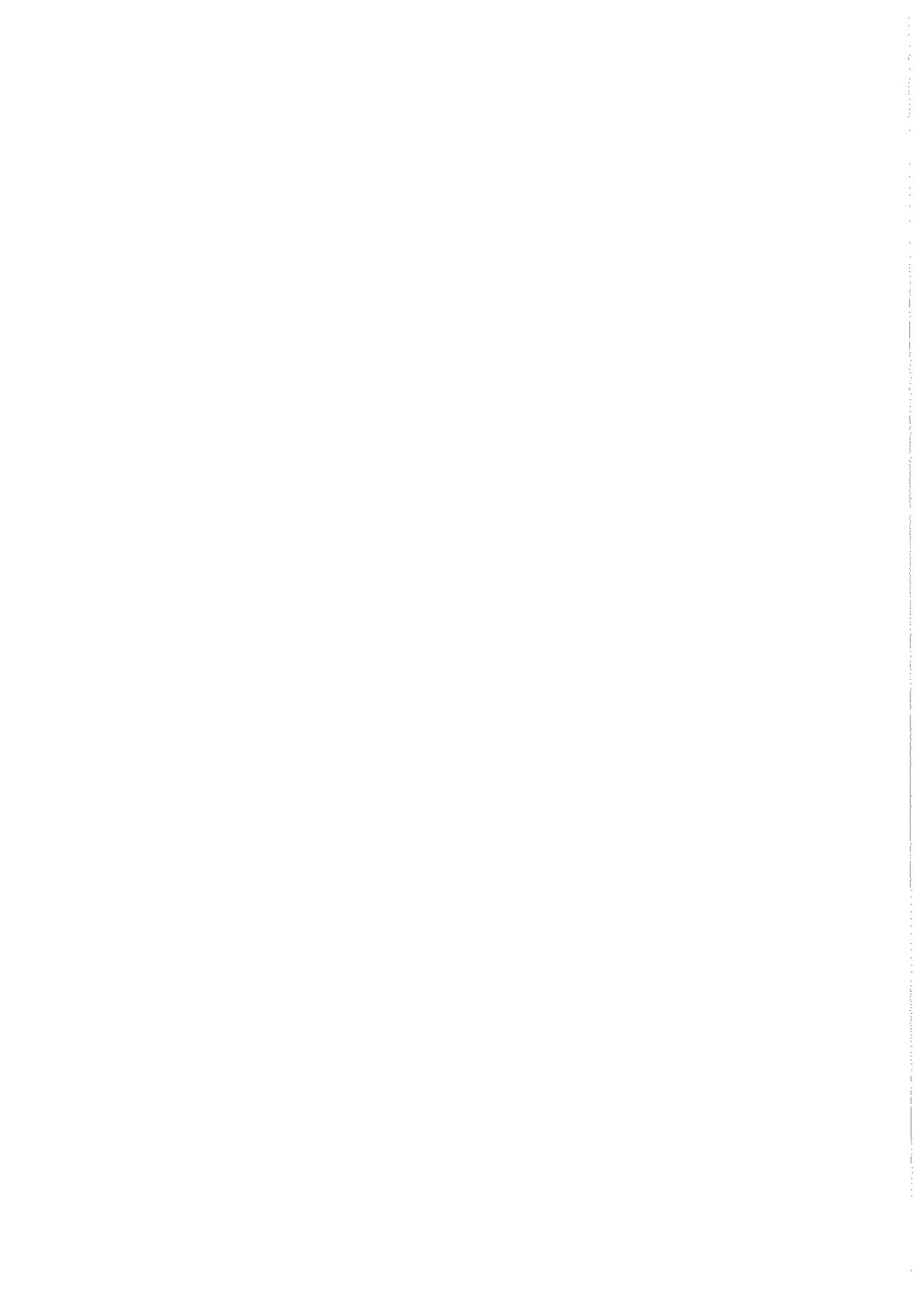
- a) A lição de método dada por Sócrates a Ménon.
- b) A teoria da reminiscência.

Quanto à alínea a), anote-se que ela pressupõe que a investigação assim como a formação é possível, e que o magistério

filosófico consiste, estruturalmente, em conduzir o discípulo a buscar em si a força necessária para encontrar a verdade.

Em contrapartida, a alínea b) apresenta com clareza, segundo cremos, que a ciência existe e é estável o seu objecto.

Em síntese, os dois pontos que focámos levam-nos a afirmar que o diálogo *Ménon* não dá a primazia à opinião verdadeira sobre a Ciência nem indica que o verdadeiro político deva ser idêntico a um profeta ou adivinho.



## CONCLUSÃO

Pretendemos, no primeiro volume da nossa obra, estudar o pensamento político de Platão até às proximidades da *República*, fase que constituiu como que uma introdução à primeira grande obra de teoria política, escrita pelo filósofo.

Nas páginas apresentadas, desejámos traçar a génese das ideias políticas de Platão, trabalho indispensável para se compreenderem as obras posteriores ao *Ménon*, bem como a actuação do filósofo no campo político.

É chegado o momento de fazermos um balanço dos resultados obtidos, e esclarecer, na medida do possível, alguns problemas que se levantam quanto à atitude de Platão perante a vida pública do seu tempo.

Até ao *Ménon*, dois momentos encontramos na vida do pensador com larga repercussão na sua formação filosófica. O primeiro, é o seu encontro com Sócrates e a posterior convivência de oito anos; <sup>(1)</sup> o segundo, a visita a Tarento e as relações estabelecidas com Arquitas e outros pitagóricos. <sup>(2)</sup>

O primeiro desvendou-lhe o mundo dos valores, essencialmente éticos, segundo pensamos, autêntica plataforma para a constituição da sua teoria das Ideias, bem como motivador dos

---

(1) *Vide* págs. 55-56.

(2) *Vide* págs. 139-140.

interesses políticos que jamais abandonarão o filósofo. Sócrates e Platão estiveram de acordo no campo político quanto à crítica da democracia, embora o último nunca tivesse manifestado, ao longo dos diálogos analisados, simpatia pela oligarquia; tema a que volveremos ainda nesta conclusão.

O encontro com os pitagóricos, quando Platão se aproximava dos quarenta anos, permitiu-lhe observar um filósofo governante na pessoa de Arquitas, embora, pelo que podemos perscrutar, as teorias da célebre escola não tivessem obrigado Platão a uma alteração nas suas concepções de filosofia política. Mas este é um ponto que deve ser melhor aclarado. Não encontramos, entre o *Protágoras* e o *Górgias*, intervalados pela viagem à Grande Grécia e Sicília, qualquer descontinuidade, o que aliás é confirmado pelo *Ménon*. Sem dúvida, o espectáculo de uma cidade dirigida por filósofos devia ter reforçado a sua convicção de que a salvação da sociedade estaria em tal tipo de governo; mas, não foi em Tarento, convém sublinhar, que nasceu tal ideia em Platão. (3)

Com os pitagóricos, surgiram, é certo, duas dimensões que a filosofia platónica vai oferecer: a teoria dos Números que, juntamente com o mundo dos valores de Sócrates, sem esquecer a ideia do fluir constante de Heraclito, vai constituir a teoria das Ideias ou Formas; e a Metafísica, com a preocupação da salvação da alma bem patente no *Górgias*, coroará a sua filosofia política, em que a Cidade vai permitir a *catarsis* da alma, veículo da salvação humana. (4)

Afirmámos que Platão utilizou o diálogo por razões de ordem filosófica, pedagógica e como homenagem a Sócrates. (5) Foi, juntamente com outros companheiros do círculo socrático, um cultor da que foi chamada a literatura socrática. Para Magalhães Vilhena, (6) tal literatura representaria um conjunto

---

(3) Vide pág. 140.

(4) Vide págs. 165-167; 168.

(5) Vide págs. 68-72.

(6) Magalhães Vilhena. *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952, págs. 64-81.

de panfletos ao serviço do partido aristocrático. Após 403 a. C., não podendo resistir à restauração da democracia, os aristocratas teriam lançado um ataque de que os diálogos de Platão e de outros socráticos constituíram a manifestação mais importante.

Quanto à literatura socrática, conhecemos as obras de Platão e Xenofonte. Dos restantes membros do círculo possuímos apenas algumas indicações razoáveis acerca de Antístenes e de Ésquines. Os elementos que chegaram até nós levam-nos a uma posição oposta àquela a que chegou Magalhães Vilhena. Antístenes foi, resolutamente, um adversário da sociedade constituída, muito longe de uma atitude que se assemelhasse à aristocrática. Xenofonte, é certo, não esconde as suas simpatias por um regime dos *melhores*, mas também não é defensor, cremos, duma oligarquia como foi aquela encabeçada por Crícias ou de uma tirania da qual Xenofonte faz directamente a crítica, no diálogo *Hieron*.<sup>(7)</sup>

E Platão? Qual teria sido a sua atitude até à publicação da *República*?

Logo nos primeiros diálogos, como a *Apologia* e o *Crítion* e, mais tarde, no *Protágoras*, *Górgias* e *Ménon*, não se descortina uma defesa da oligarquia. Certamente, nos diálogos mencionados, há uma crítica à democracia e aos maiores vultos da política ateniense, mas também estão presentes os ataques à oligarquia sangrenta de 404 a. C., bem como à tirania, objecto duma análise meticulosa, ao longo do *Górgias*.<sup>(8)</sup>

Desta maneira, a literatura socrática não nos surge como um conjunto de panfletos ao serviço de um partido ou facção. Que os diálogos dos vários socráticos tratassem temas políticos, não é razão para se deduzir que eles estivessem enfeudados a uma classe ou a um partido.

Incidindo, de novo, a nossa atenção, em especial sobre Platão, desejamos afirmar que, não obstante este pertencer à alta aristocracia ateniense,<sup>(9)</sup> não se vislumbra o desejo de fazer

---

(7) Vide a cuidada edição do *Hieron* a cargo de Luccioni (Paris, 1948).

(8) Vide págs. 156-160.

(9) Vide pág. 19, n. 1.

o panegírico da classe em que nasceu, pois o que podemos detectar é a preocupação de formar um escol, escol esse cuja característica fosse a *excelência*, adquirida ao longo do estudo e da meditação e, de forma alguma, o privilégio do nascimento.

Pelo que dissemos, não nos parece que Platão, até às vésperas da *República*, fosse um democrata moderado ou um totalitário. Não foi um democrata, pois a sua crítica é extremamente violenta não só contra as instituições como os seus mentores, não se encontrando na obra escrita até essa época qualquer indicação que permita ver alguma simpatia ou, então, o desejo de elaborar os princípios directores de uma democracia. Não é um totalitário, pois a oposição à ideologia democrática não o conduz a uma concepção de poder em que este estivesse concentrado nas mãos de um pequeno grupo ou de um indivíduo, sem atender a uma intenção justa. <sup>(10)</sup>

Estas considerações irão aclarar, segundo pensamos, os pontos que, em seguida, iremos abordar.

O estudo da obra de Platão e o conhecimento que possuímos do ambiente histórico e cultural no qual viveu levaram-nos a concluir ter sido o filósofo um polemista, profundamente contundente. A sua crítica dirigiu-se contra os políticos célebres, os grandes sofistas e os sofistas da segunda geração, os retóricos e os preconceitos vigentes na sociedade em que viveu.

Apontamos a polémica de Platão contra os políticos do século V a. C. e convirá atentar neste aspecto, pois é essencial para a compreensão da filosofia política que, pouco a pouco, foi edificando.

Podem resumir-se a duas as críticas desferidas contra os mais célebres homens públicos:

a) Não obstante possuírem capacidade governativa, foram incapazes de a transmitir.

---

<sup>(10)</sup> Evidentemente que estas observações dizem respeito até ao *Ménon*. A questão complica-se quando se aborda a *República* e sobretudo as *Leis*.

b) Não obstante, também, terem sido louvados, não conseguiram melhorar os seus concidadãos.

A dilucidação da alínea *a*), conduz-nos à ideia, muito firme em Platão, de que os políticos, mesmo triunfantes, não possuíam a ciência política. Para o filósofo, a ciência apresenta-se como possuindo duas características: um objecto estável e a possibilidade de se transmitir o conhecimento desse mesmo objecto.

Desta maneira, se os políticos em causa não transmitiram o seu saber foi porque ele não atingiu o nível científico <sup>(11)</sup>, o que equivale a dizer que não souberam constituir um saber fundamentado. A sua acção tinha de se processar num mero pragmatismo pois, incapazes de conceberem princípios directores, não poderiam alcançar um objectivo pré-determinado.

Quando no *Ménon* se comparam os políticos com os adivinhos, concedendo-lhes um talento especial, não é, de forma alguma, um elogio ou uma concessão que o filósofo está fazendo; é uma ironia que envolve os primeiros, pois, para Platão, o homem não se devia confinar à *doxa*, e mesmo a opinião verdadeira não podia, de forma alguma, ocupar o lugar da ciência. <sup>(12)</sup>

Dentre os homens públicos mencionados ao longo dos diálogos avulta, mais de uma vez, Péricles, duramente atingido pelas críticas do filósofo. Que razões teriam levado Platão a visar especialmente o famoso estratega ateniense?

Como afirmámos, Péricles foi o expoente máximo da democracia. E, não obstante alguns aspectos que, aos nossos olhos, são francamente positivos, como o de permitir a qualquer cidadão (com auxílio financeiro, dado pelo Estado) desempenhar funções políticas, Platão fez dele o seu alvo preferido.

O filósofo observou, sobretudo em Péricles, aquele que tinha levado mais longe a democracia, sinónimo de multidão acéfala ditando as leis, sem qualquer conhecimento da coisa pública. Faltava ao *demos* ateniense a formação que permitia a distinção entre o justo e o injusto, e os dirigentes, de forma alguma,

---

<sup>(11)</sup> Vide págs. 191-192.

<sup>(12)</sup> Vide pág. 191.

eram homens preparados para o desempenho das funções públicas, escolhidas, ou pelo acaso, ou por uma eleição realizada por aqueles que, como já foi dito, desconheciam a realidade política.

O ataque dirigido contra Péricles terá de ser visto, essencialmente, como uma crítica ao símbolo da democracia ateniense. <sup>(13)</sup>

Os sofistas constituíram outro grupo contra o qual Platão vai dirigir mais um violento ataque. Nos diálogos que analisámos, dois dos maiores vultos da primeira geração sofística ocupam um lugar de relevo: são eles, Protágoras e Górgias. Ainda encontramos (no diálogo *Protágoras*) Pródico e Hípias, vítimas também da ironia platónica.

No caso concreto que estamos a examinar não nos parece que o filósofo estivesse somente interessado em criticar figuras de relevo do século V a. C. Se é certo que desferir um ataque contra a primeira geração dos sofistas era algo que estava nas intenções de Platão, certo também se nos afigura que o filósofo pensava sobretudo na geração de sofistas, seus contemporâneos. Criticar Protágoras e Górgias era estender o ataque às raízes de um movimento que, amplo e de larga audiência, chocava com a orientação que os diálogos iam imprimindo. Mas os sofistas mais recentes eram aqueles que prolongavam um magistério e um corpo de doutrinas, influenciando, por sua vez, sobretudo a camada jovem, aquela que iria oferecer os futuros políticos, nas primeiras décadas do século IV a. C.

Polemista tremendo e espectador da sociedade em que estava inserido, Platão não poupava, nem as figuras mais ilustres, nem os seus epígonos.

Segundo pensamos, para o platonismo se impor tinha de levar em linha de conta esse movimento, e podemos adiantar que, mesmo no período da velhice, ele avalia, com toda a nitidez, a força e as implicações representadas pelos sofistas. <sup>(14)</sup>

---

<sup>(13)</sup> Vide págs. 20-23.

<sup>(14)</sup> O diálogo *Sofista*, que inaugura o período da velhice, é sintomático do que afirmamos.

Constituíram os retóricos outro dos alvos preferidos por Platão. A retórica tinha recebido de Górgias toda a sua dignidade, e a sua difusão, presente nos finais do século V a. C., amplia-se no século seguinte sobretudo devido à envergadura de Isócrates. Era a retórica uma técnica de compor discursos, e pretendia, essencialmente, formar os futuros políticos, cuja arma principal seria a de bem falar diante das assembleias.

Uma oração composta segundo determinadas regras era uma peça artística e, sobretudo, pretendia persuadir os ouvintes para estes aderirem a uma determinada posição.

A retórica não se preocupava com o conteúdo, mas, sim, com o aspecto formal o que, forçosamente, levaria Platão a tornar-se seu adversário. O embate entre a Academia e a Escola de Isócrates é o símbolo da luta entre a Filosofia e a Oratória. Duas maneiras de formar o Homem, duas maneiras de encarar a política levaram, inevitavelmente, Platão a fazer frente a uma das formas mais notáveis da cultura grega. <sup>(15)</sup>

Convencido de que o político necessitava de uma longa preparação, e que este só se podia apoiar em princípios que a razão desvendava, convencido também de que o seu magistério só podia dar frutos, pelo menos a médio prazo, Platão não podia aceitar a versão oficial da História Grega. <sup>(16)</sup> Não podia manipular os ingredientes para um triunfo fácil como, por exemplo, a reconstituição do império ateniense, pois tal, não sendo acompanhado pela verdade e justiça, de forma alguma conduzia ao aperfeiçoamento do Homem.

Eis as razões que levaram Platão a afrontar as escolas de Retórica.

A sociedade em que o filósofo viveu, como qualquer outra, tinha os seus preconceitos e as suas ideias feitas que eram aceites sem qualquer crítica. Uma das atitudes que define Platão é a de analisar alguns desses preconceitos e criticá-los, não obstante serem caros a uma sociedade tão conservadora, como a dos princípios do século IV a. C.

---

<sup>(15)</sup> Vide pág. 180.

<sup>(16)</sup> Vide pág. 176.

A sociedade como capaz de ensinar a *virtude* era uma das ideias feitas então em voga, bem como a concepção de justiça, em que esta aparecia com duas faces diferentes: uma voltada para os amigos, a outra para os inimigos.

Meleto e Alcibiades são os representantes da noção segundo a qual a sociedade pode ensinar a *virtude*.<sup>(17)</sup> Polemarco, por sua vez, é o porta-voz da concepção de justiça mediante a qual se devia fazer bem aos amigos e mal aos inimigos.<sup>(18)</sup>

A estas posições irá Platão contrapor a do filósofo como mestre da *aretê* e a justiça como nunca permitindo fazer o mal, quaisquer que fossem as circunstâncias.

Platão não estava enfeudado a uma classe ou a um partido e, portanto, conservava a liberdade necessária para criticar os preconceitos sempre acarinhados por uma sociedade; a sua posição não podia ser cômoda, pois como um desmistificador dessa mesma sociedade não podia receber o apoio que ela concede aos espíritos extremamente conservadores e falsamente pacíficos.

Pelas considerações apresentadas até a este momento podemos verificar que a atitude dos políticos, sofistas e retóricos, à qual se juntará o conformismo da sociedade, leva Platão a considerar que os Estados contemporâneos, qualquer que fosse a sua forma política, eram Estados imperfeitos e injustos.<sup>(19)</sup>

Não é para admirar que o filósofo, desde cedo, esboçasse as linhas do Estado justo que poderia vir a ser uma realidade no futuro.

Para Platão, o Estado terá de apoiar-se apenas na justiça. Mas o que é a justiça para a filósofo? Até este momento (pois não desejamos ir para além do *Ménon*) pode-se afirmar que ela é algo de belo, de bom e de útil, capaz de produzir a concórdia,

---

(17) *Vide* págs. 73-86.

(18) *Vide* pág. 115.

(19) Esperamos que tal ideia ressalte ao longo deste trabalho. Platão é extremamente incisivo na *República*, VIII, 544 a-569 c, onde faz a crítica aos regimes timocrático, oligárquico, democrático e tirânico.

a qual, por sua vez, é necessária para a existência do verdadeiro Estado.

A justiça aparece-nos numa relação com outros valores; ela participa do belo, do bom, da santidade, etc. Empregamos o termo participação, pois talvez seja este o mais exacto para se empregar num campo em que Platão se move ainda com ambiguidade. De facto, a justiça é sinónimo de belo ou distingue-se do belo embora esteja presente nele? A resposta é, sem dúvida, difícil, como anotamos, mas parece-nos que Platão concebe os valores (entre os quais a justiça) como participando uns dos outros, sem perderem, todavia, a sua individualidade.

O que o filósofo afirma acerca da justiça, retomando futuramente, de maneira incisiva, este tema, é todavia suficiente para verificarmos a importância de tal noção, a qual servirá de suporte para o Estado ideal do futuro.

Ligado ao conceito de justiça, surge o de *aretê*, capital para a compreensão do platonismo. Parece ressaltar da análise realizada por nós que a *aretê* é essencialmente sabedoria, o mesmo é dizer, filosofia. A *excelência* não é uma simples técnica ou rotina, nem é algo que surja e se desenvolva sem esforço e, sobretudo, sem uma profunda meditação. A *excelência* adquire-se ao descobrir os princípios que devem pautar a existência. Ela é também a coerência entre esses princípios e os actos praticados; a *aretê* é ainda a reflexão sobre os valores, de modo a permitir colocá-los numa determinada ordem de prioridade.

A *aretê* é, ao mesmo tempo, envergadura ética e intelectual, não podendo uma subsistir sem a outra.

Por estas razões, defendemos o ponto de vista segundo o qual a *excelência* existe naquele que, realmente, se dedica à filosofia.

Se algumas dúvidas subsistissem quanto ao que afirmamos, o Cálicles do *Górgias* oferecia-nos a contraprova das nossas afirmações. A figura de Cálicles,<sup>(20)</sup> espantosamente retratada por Platão, representa uma maneira de ver o mundo, um modo de

---

(20) Vide págs. 147-148; 160-164.

existir. Cálicles é o transbordar de paixões, sem qualquer freio, o representante da lei por natureza que conduz à tirania, o inimigo da filosofia, numa palavra, o homem que deseja viver a vida em plena liberdade sem reconhecer a liberdade dos outros.

A esse retrato é contraposto o de Sócrates, dominando as suas paixões, procurando uma coerência entre a doutrina e a acção, com a plena consciência de que pode ser alvo da injustiça, pois a sociedade é hostil a tal tipo de existência e de homem.

As noções de justiça e de *aretê* conduzem-nos à do perfeito cidadão, que, em última instância, é o verdadeiro dirigente político.

É que a *excelência* adquirida por um homem não é algo de passivo mas, pelo contrário, sendo dinâmica, exerce-se sobre os outros, tornando-os melhores. Esta a função do Político, assim como a função do Estado é permitir que o cidadão, gradualmente, se vá aperfeiçoando.

Convirá sublinhar com todo o vigor que a missão do filósofo, homem excelente e o único verdadeiro político, consiste em levar a verdade ao seio da Cidade. Sobretudo o *Górgias*, prefigura a alegoria da caverna na *República*:<sup>(21)</sup> a missão do filósofo não é isolar-se e alhear-se da realidade social. A sua missão é descer à Cidade dos homens, trazendo-lhes a justiça, a qual deve permitir que entre eles reine a amizade e a concórdia.

---

(21) *República*, VII, 514 a-518 b.

## Índice

- 9 Prefácio
- 11 Introdução

### *Primeira Parte / A Fase da Juventude*

- 19 I. A GRÉCIA DO JOVEM PLATÃO
  - 1. *O AMBIENTE POLITICO*
    - A. O Século de Péricles
  - 28 B. A Guerra do Peloponeso
  - 34 C. Atenas e o Governo dos Trinta Tiranos
- 37 2. *O AMBIENTE INTELECTUAL*
  - A. As Tendências da Filosofia
  - 40 B. O Desenvolvimento da Ciência
  - 45 C. A Sofística
- 53 II. A FORMAÇÃO FILOSÓFICA DE PLATÃO
  - 1. *CRATILO*
  - 55 2. *SÓCRATES*
  - 61 3. *A CONDENAÇÃO DE SÓCRATES EM 399 a. C.*
- 67 III. O SIGNIFICADO DA DEFESA DE SÓCRATES
  - 1. *PLATÃO E A LITERATURA SOCRÁTICA*
    - A. Antecedentes do Diálogo
    - 68 B. O Diálogo Platônico — Sua Análise
    - 70 C. Razões Que Levaram Platão a Utilizar a Forma Dialogada
  - 72 2. *A DEFESA DE SÓCRATES*
    - A. O Retrato do Filósofo
    - 74 B. A Gênese do Pensamento Político de Platão
- 83 IV. O PRIMEIRO ALCIBIADES
  - 1. *PRELIMINARES*
  - 84 2. *ANÁLISE DO DIALOGO*
  - 92 3. *CONCLUSÃO*
- 95 V. O PROTAGORAS
  - 1. *PRELIMINARES*
  - 96 2. *ANÁLISE DO DIALOGO*
  - 109 3. *CONCLUSÃO*

- 113 VI. O LIVRO I DA «REPÚBLICA»  
1. *PRELIMINARES*  
114 2. *ANÁLISE DO LIVRO I*  
122 3. *CONCLUSÃO*  
125 VII. ATENAS E A FILOSOFIA EM PERIGO

*Segunda Parte / A Fase da Maturidade*  
*Do «Górgias» ao «Ménon»*

- 137 VIII. PRIMEIRA VIAGEM DE PLATÃO A ITÁLIA E SICÍLIA  
1. *A SICÍLIA NOS INÍCIOS DO SÉC. IV a. C.*  
138 2. *PLATÃO EM TARENTO E NA SICÍLIA*  
142 3. *FUNDAÇÃO DA ACADEMIA*  
145 IX. O GÓRGIAS  
1. *PRELIMINARES*  
148 2. *ANÁLISE DO DIALOGO*  
167 3. *CONCLUSÃO*  
171 X. O «MENEXENO» E ISÓCRATES  
1. *PRELIMINARES*  
172 2. *O MENEXENO» E O «PANEGÍRICO» DE ISÓCRATES*  
180 3. *CONCLUSÃO*  
181 XI. O MENON  
1. *PRELIMINARES*  
183 2. *ANÁLISE DO DIALOGO*  
192 3. *CONCLUSÃO*  
193 *CONCLUSÃO*

O PENSAMENTO POLÍTICO DE PLATÃO

foi composto e impresso na  
Gráfica Maiadouro — Vila da Maia

---

Janeiro 1977

