



Julia Galvanho Myara

A "retórica da verdade" socrática

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Luiza Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro
Abril de 2018



Julia Galvanho Myara

A "retórica da verdade" socrática

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Luiza Severo Buarque de Holanda

Orientadora
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Maria Inês Anachoreta

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Prof. Remo Mannarino Filho

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Profa. Ana Flaksman

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial do CTCH – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 1 de Abril de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Julia Galvanho Myara

Graduou-se em filosofia na UNIRIO em 2015. Desenvolve pesquisa na área de Filosofia Antiga com foco em Platão e Górgias.

Ficha Catalográfica

Myara, Julia Galvanho

A "retórica da verdade" socrática / Julia Galvanho Myara; orientadora: Luiza Severo Buarque de Holanda. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2018.

v., 127 f: il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia Antiga – Teses. 3. Retórica;. 4. Oratória;. 5. Verdade;. 6. Filosofia.. I. Buarque de Holanda, Luiza Severo. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à professora orientadora Luísa Severo Buarque de Holanda, pelo convívio valioso, pelas aulas incríveis, pela paciência sem fim e disposição para ajudar.

Aos professores Danilo Marcondes, Maura Iglésias, Irley Franco, Renato Matoso, Maxime Rovere, Pedro Duarte pelas aulas e palestras maravilhosas e pelas trocas verdadeiramente engrandecedoras.

Agradeço ao professor Paulo Pinheiro pelo apoio caloroso, pela leitura cuidadosa do projeto e pelos comentários e contribuições de enorme valor.

Agradeço ao professor Remo Mannarino Filho, pela dedicação, carinho, convivência e orientação intelectual ao longo de tantos anos.

Agradeço a professora Maria Inês Anachoreta pelas aulas maravilhosas, discussões entusiasmadas e pela estimada amizade.

Agradeço a professora Ana Flaksman pelo grandíssimo aprendizado, pelo apoio generoso e acompanhamento ao longo desses últimos anos.

Aos meus pais Charle e Helena e irmãos, Lucca e Hugo, pelo ouvido generoso, pelo fortalecimento emocional e pelo amor e apoio incondicionais.

Agradeço especialmente ao meu irmão Lucca, pelas conversas de valor imensurável, pelo exemplo estóico de disciplina e fibra moral. Por inculcar em mim o amor aos livros e à tradição, pela generosidade intelectual e pela grandeza humana.

Agradeço ao companheiro Thiago Ponte pelo amor sincero, pela revisão crítica, pela ajuda valiosa sem a qual essa pesquisa não teria sido realizada com tanta leveza.

Agradeço também à querida amiga Viviana Ribeiro pela revisão do texto e pela força de sua amizade.

Agradeço aos amigos e colegas, filósofos e não filósofos, que fizeram desses anos uma aventura.

Quero agradecer à PUC-Rio, por ser condição de possibilidade de encontros enriquecedores e pelo provimento de um ambiente de florescimento intelectual.

Agradeço por fim à Capes e à FAPERJ, pelas bolsas de estudos generosamente concedidas.

Resumo

Myara, Julia Galvanho; Buarque de Holanda, Luiza Severo. **A "retórica da verdade" socrática.** Rio de Janeiro, 2018. 127p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A partir da análise do texto “*Apologia de Sócrates*” de Platão, pretendo sustentar, com o apoio de uma rede de comentadores, o emprego que o personagem Sócrates faz de estratégias clássicas da retórica forense. Contudo, para além de uma mera apropriação genérica de tal retórica, o presente trabalho busca corroborar a tese que afirma uma forte relação entre a retórica na “*Apologia de Sócrates*” e a retórica na “*Apologia de Palamedes*”, de Górgias. A partir de uma análise de ambos os textos e do estabelecimento de suas possíveis relações, correspondentes aos capítulos dois e três desta pesquisa, dedico o capítulo seguinte à compreensão do que seria o discurso retórico para ambos os autores. Por um lado, o diálogo *Górgias*, de Platão, é utilizado como fonte para o possível posicionamento do filósofo acerca da questão da arte retórica, associada no caso à retórica sofística. Por outro, o *Elogio de Helena*, de Górgias, é o registro do sofista sobre o poder e o uso da linguagem. Tais textos são incluídos na pesquisa com o objetivo de esclarecer o pensamento de filósofos e sofistas, representados nessa análise de caso por Platão e Górgias, acerca da função dos discursos. Por fim, através do estudo empregado nos capítulos anteriores, procuro evidenciar no quinto capítulo que a “retórica de verdade” de Sócrates só é possível devido a uma relação diferenciada que o filósofo possui com sua própria mortalidade. A partir disso, este estudo pretende defender que a relação do filósofo com a retórica é possível sem que a mesma seja uma contradição entre comportamentos e valores.

Palavras-chave

Retórica; Oratória; Verdade; Filosofia.

Abstract

Myara, Julia Galvanho; Buarque de Holanda, Luiza Severo (Advisor). **The socratic "rethoric of thruth"**. Rio de Janeiro, 2018. 127p. Dissertação de mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Through the analysis of “*Socrates Apology*” from Plato, I intent to support, based on a group of scholars, the use that the Socrates character does of classic forensic rhetorical strategies. Although, beyond a mere appropriation of the rhetoric in question, the following dissertation aims to corroborate the thesis that sustains a strong relation between the rhetoric in “*Socrates Apology*” and the one in “*Palamedes Apology*”, from Gorgias. Through an analysis of both texts and establishing their relations, done in the chapters 2 and 3 of this research, I dedicate the following chapter to the understanding of what would be the rhetorical discourse for both authors. In one side, the dialog Gorgias, from Plato, is used as source for the author’s position regarding the rhetorical art, associated in this case with the sophistic rhetoric. On the other side, the Encomium of Helen, from Gorgias, is his statement on the power and usage of language. Such works are included in this research with the object of illuminating the thought of philosophers and sophists, represented in this study by Plato and Gorgias, regarding the function of discourse. In the end, through the study in the previous chapters, I aim to show that the “rhetoric of truth” from Socrates is only possible due to a different relationship that the philosopher has with his own mortality. With this, this dissertation aims to defend that the philosopher’s relation with rhetoric is possible without it being a contradiction between behaviors and values.

Keywords

Rhetoric; Oratory; Truth; Philosophy.

Sumário

1	Introdução	9
2	Sócrates e a <i>Apologia de Sócrates</i>	16
2.1	Sócrates – personagem de ficção ou homem histórico?	16
2.2	Análise de texto da primeira parte – Sócrates defende-se	19
2.3	Sócrates defende-se dos acusadores antigos	25
2.4	A importância do tempo para o esclarecimento e a preocupação com o bem estar da alma	29
2.5	As duas primeiras testemunhas	31
2.6	A terceira testemunha	33
2.7	A defesa socrática contra a suposta influência negativa sobre os jovens de Atenas	41
2.8	Sócrates questiona Meleto	43
2.9	Sócrates explica sua relação com os deuses e defende-se da acusação de ser um estudioso de filosofia natural	45
2.10	A relação de Sócrates com a morte como condição de possibilidade para o seu discurso e sua ação	50
2.11	A relação de Sócrates com a política	58
2.12	Conclusão da primeira parte	66
3	Apologia de Palamedes	68
3.1	Introdução à <i>Apologia de Palamedes</i>	68
3.2	Análise da obra	69
3.3	Palamedes - segunda parte	77
3.4	Parte final da defesa	80
4	Górgias	89
4.1.1	Górgias personagem - <i>Qual o poder da arte do homem?</i>	89
4.1.2	Liberdade e poder no diálogo Górgias	91
4.1.3	Diálogo Górgias e Apologia de Sócrates – Ensino e persuasão	93
4.2	Górgias histórico: o poder do discurso no Elogio de Helena	96
5	A relação entre morte e retórica	101
5.1	Análise da <i>Apologia de Sócrates</i> – depois de ser declarado culpado, Sócrates propõe sua pena	101
5.2	Análise da <i>Apologia de Sócrates</i> – parte final	104
5.3	A relação de Sócrates com a morte – Pós-morte no diálogo <i>Górgias</i> e na <i>Apologia de Sócrates</i>	109
5.4	Como a relação diferenciada que Sócrates tem com a morte afeta sua relação com a retórica	112
5.5	O exemplo da navegação e da natação e o reconhecimento da utilidade da retórica	115
6	Considerações Finais	118

“... a descoberta filosófica é sempre um processo de "tornar-se", não de "ser"; qualquer expressão da verdade sempre será parcialmente poética, histórica e limitada em vez de apresentada em um lógos transparente, a-histórico e completo. Por esse motivo, a filosofia nos diálogos de Platão é sempre retórica, na medida em que o filósofo se orienta tanto ao amor pelas formas quanto ao amor pelas almas daqueles com quem se discute”

McCoy, Marina.

1

Introdução

A partir da análise dos diálogos de Platão e de algumas obras de Górgias¹, a presente dissertação busca explorar aspectos recorrentes da retórica gorgiana² absorvidos pela oratória socrática no texto *Apologia de Sócrates*. O trabalho pretende não só destacar quais as características retóricas das obras de Górgias que o autor Platão incorpora, mas também o papel que tal uso desempenha no discurso do Sócrates platônico³. São numerosos os diálogos de Platão que abordam a questão da retórica e da oratória⁴ e é abundante a criação ou retratação de conversas e discussões entre Sócrates e sofistas⁵. Diferenciar o filósofo do sofista parece ser uma tarefa importante e árdua na literatura e na filosofia platônica e é um tema abordado diversas vezes pelos personagens dos diálogos. Frequentemente, se mostra clara para o leitor a intenção de Platão de buscar definições, perceber semelhanças, estabelecer diferenças e, principalmente, ressaltar comportamentos e objetivos.

A separação entre filósofos e sofistas parece ser clássica e inequívoca para aquele que se engaja na leitura de uma tradição de comentadores que enfatiza esta distinção⁶. Por isso, o estudo de como Platão faz uso da arte retórica, que muitas vezes parece ser compreendida por ele mesmo como técnica para disfarçar de verdade uma mentira, pode causar algum estranhamento. É evidente que dentro do repertório de personagens platônicos destaca-se a figura de Sócrates, comumente lido como o representante do filósofo e da virtude filosófica. Por outro lado, retóricos e oradores diversos também são personagens frequentes na literatura platônica e parecem ser representantes do menos virtuoso e potencialmente maléfico sofista⁷. Porém, esta distinção

¹Utilizarei as obras *A apologia de Palamedes* e o *Elogio de Helena*.

²Como por exemplo, a estrutura dos discursos de Górgias e toda sua analogia sobre corpo e alma, *farmacon* e *logos*, muito presentes no *Elogio de Helena*.

³Não pretendo discutir o Sócrates histórico, estou me referindo ao personagem de Platão e à retórica referente ao Sócrates platônico. Ler capítulo 2.1 desta dissertação.

⁴Diálogos tais como: *Eutidemo*, *Górgias*, *Protágoras*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *A República*, *Apologia*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, etc.

⁵Protágoras, Górgias, Polo, Hípias, Trasímaco, Cálicles, et

⁶Gregory Vlastos, Terence Irwin, Jacques Bailly, C. Guthrie, G. B. Kerferd, etc.

⁷Sofisma, em seu significado adquirido, quer dizer: distorção, simulação e mentira. Mais que isso, mentira propositalmente disfarçada de verdade, deliberadamente mal intencionada. Pode-se encontrar no dicionário uma definição de sofisma que esclarece o sentido atual do termo: “so.fis.ma [Lat. Sophisma.] sm. Argumento aparente (não conclusivo) que serve ao

binária e aparentemente óbvia revela-se menos manifesta do que muitas vezes se supõe.

Apesar de ter se tornado clara para nós, leitores contemporâneos de Platão, a diferença entre filósofos e sofistas⁸, nos tempos do pensador, esta distinção estava longe de ser tão evidente. Dessa forma, é facilmente reconhecível na leitura dos diálogos o esforço que Platão teve em buscar e delimitar tais diferenças e, quem sabe, até mesmo instaurá-las.

Segundo Edward Schiappa em “*Did Plato coin Rethorikê?*”, é possível, como o título antecipa, que o próprio termo “retórica” tenha sido cunhado por Platão. No artigo citado, Schiappa propõe que Platão, no processo de compor o diálogo *Górgias*, forjou o termo “retórica” e, principalmente, seu significado tal como ficou conhecido pela tradição posterior a ele. Ele aponta para a ausência desse termo na literatura do século quinto e início do século quarto, e sugere que o aparecimento de tal termo no *Górgias* é inaugural. Além disso, o comentador faz uma análise estrutural de palavras reconhecidamente criadas por Platão e reconhece o termo “retórica” como característico dessa mesma estrutura. Schiappa também afirma que na literatura anterior de sofistas reconhecidamente históricos, é possível ver também o uso de outros termos como, por exemplo, *rhetor* e *logos*, porém não parece, segundo sua pesquisa, existir o termo *Rethorikê*. A tese dele reforça a ideia de que Platão está fazendo um esforço enorme para diferenciar filosofia de oratória, ou, até mesmo, segundo veremos, retórica gorgiana de retórica socrática. Supõe-se que, a partir desta inauguração platônica, a tradição posterior passou a respeitar essa antítese convencionada⁹. De todo modo, mesmo que não possamos confirmar completamente a tese de Schiappa, ainda assim é notável o empenho platônico por dar um sentido específico, e, além disso, em grande parte novo, a termos como *sophistés*, *rhetoriké* e afins.

No trecho abaixo de Barbara Cassin, pode-se observar a tradicional leitura da figura do sofista, tal como concebida principalmente por Platão e Aristóteles, como sendo essencialmente a antítese do filósofo. O sofista aqui aparece como sendo “o outro” do filósofo. Dessa maneira, ele é aquele que possui sua identidade firmemente construída na oposição quase radical da identidade filosófica.

Do conjunto dos diálogos de Platão se destaca então a figura propósito seja de induzir outrem a erro, seja de ganhar a qualquer preço uma contenda ou discussão” (Aurélio, p. 707).

⁸Diferença herdada por uma tradição de comentadores e estabelecida possivelmente pelo próprio Platão.

⁹Ver Edward Schiappa, “*Did Plato Coin Rethorikê?*”, *The American Journal of Philology* 111 (4) (1990): 457-470.

doravante tradicional da sofística. Ela é desconsiderada em todos os planos. Ontológico: o sofista não se ocupa do ser, mas se refugia no não-ser e no acidente; lógico: ele não busca a verdade nem o rigor dialético, mas apenas a opinião, a coerência aparente, a persuasão, e a vitória na justa oratória. Ético, pedagógico e político: ele não tem em vista a sabedoria e a virtude, tanto para o indivíduo quanto para a cidade, mas visa ao poder pessoal e ao dinheiro; literário mesmo, já que as figuras de seu estilo são apenas intumescência de um vazio enciclopédico. Para avaliar a sofística com a medida do ser e da verdade, é preciso condená-la como pseudofilosofia; filosofia das aparências e aparências da filosofia. (Cassin, 1990, p. 13)

Porém, apesar de, como Barbara Cassin disse, a sofística ter sido condenada “*como pseudofilosofia; filosofia das aparências e aparência da filosofia*”, não parece haver um elemento técnico claro e circunscrito anterior ao impacto da obra de Platão na própria antiguidade que separe as duas figuras definitivamente. Ou seja, filosofia e sofística, enquanto contemporâneas uma da outra, pareceram, muito antes de antagonistas, atividades extremamente semelhantes e confundíveis. Tendo isso em vista, para obtermos uma compreensão mais abrangente da discussão, é profícuo resgatar alguns fatos históricos relativos ao chamado “movimento sofístico”.

Sabe-se que o movimento sofístico surge e ganha força no contexto do desenvolvimento das práticas democráticas das *póleis* já sobre os rastros de uma tradição de pensamento filosófico que remonta pelo menos ao pensamento pioneiro dos jônicos, principalmente na segunda metade do século V a.C. Apesar de os sofistas serem conhecidos como mestres itinerantes, é fato de história que Atenas era o centro de encontro desse movimento intelectual. Além disso, os sofistas, diferentemente dos filósofos, ofereciam seus ensinamentos como um produto ou serviço e, assim, cobravam recompensa financeira em troca das aulas ministradas.

Dessa forma, em um ambiente político democrático onde a boa oratória e a capacidade de persuadir e convencer eram importantíssimas, o produto sofístico possuía uma preciosidade e prestígio social imenso. Por isso mesmo, é razoável lembrar que, ao mesmo tempo em que a capacidade retórica e a boa oratória dispunham de alta estima, elas também foram consideradas extremamente perigosas, sobretudo pelos filósofos, devido a sua potencialidade de convencimento (desarticulada da virtude filosófica), e, conseqüentemente, de sua capacidade de manipulação do *demos*¹⁰. De todo modo, apesar de os sofistas terem sido duramente criticados por Platão (e também por Aristóteles) pelo caráter comercial da sua atividade, parece válido recordar que justamente esse comércio do saber representou um movimento de parcial democratização

¹⁰Ver: Kerferd, 1981, 1ª ed. Pág. 31- 44.

educacional em um ambiente em que o cultivo do conhecimento era predominantemente uma prerrogativa de uma elite bastante restrita¹¹.

Embora os sofistas fossem professores, proferidores de discursos, políticos e oradores profissionais, eles nem sempre foram reconhecidos pela tradição de história do pensamento que se seguiu à sua existência, como pertencentes a esta mesma tradição. Antes, foram vistos por muito tempo como antagonistas dos filósofos, que, no máximo, teriam dado a eles a ocasião (negativa) da correção de certos equívocos. Esse fenômeno pode, segundo certa leitura, ser atribuído especialmente a Platão. Como mencionado anteriormente, filosofia e sofística, enquanto contemporâneas uma da outra, mostravam-se aos olhos de seu tempo como atividades presumivelmente irmãs e confundíveis. Dessa forma, o título e a definição de filosofia foram disputados em diversos momentos pelo que se convencionou, posteriormente a Platão, chamar de sofística.

Essa discussão pode projetar muitas sombras no que conhecemos e acostumamo-nos a pensar em relação à dinâmica Filosofia-sofística, mas, o que nos é possível identificar de maneira incontestável nos diálogos de Platão é a presença evidente de um esforço de desembragar duas atividades que de fato são muito próximas. Por esse prisma, na medida em que é empregado um exame cuidadoso dos diálogos, é possível suspender essa dicotomia básica e parcialmente anacrônica e, assim, reconhecer elementos comuns e associáveis entre filósofos e sofistas. Ou seja, é razoável identificar, em alguns personagens de Platão, a virtude filosófica socrática sendo exercida por determinados sofistas¹². Assim como é possível reconhecer elementos de caráter sofístico, tal como o uso de estratégias da retórica forense, nos discursos filosóficos socráticos¹³.

Como dito anteriormente, filósofo e sofista parecem ser termos usados muitas vezes como sinônimos, ora disputados ora rejeitados. Ambos aparentam ser vistos como uma mistura entre sábios e oradores e oscilam em suas características em diversas obras da antiguidade (século V e início do século IV a.C). De alguma maneira as duas figuras, no tempo de Platão, mais se confundiam do que se separavam, porém, a mais fundamental das semelhanças delineáveis é o fato de filósofos e sofistas possuírem e se utilizarem de um mesmo meio, uma mesma “ferramenta” para realizar sua atividade. Este meio seria o *logos*, com o qual podem ser feitos diálogos, discursos curtos (*braquilogias*)

¹¹Ver: Kerferd, 1981, 1ª ed. Pág. 34.

¹²No *Fedro* evidencia-se a filosofia e a retórica como compatíveis. No *Banquete*, a personagem Diotima utiliza as palavras “filósofo” e “sofista” para descrever Eros (*Banquete*, 203e1). No diálogo *Sofista*, o estrangeiro de Eléia fala sobre uma nobre sofística que se assemelha à maneira de Sócrates realizar seus diálogos e seu exercício filosófico (230 b-c).

¹³Na *Apologia de Sócrates*, Sócrates diz que não é um hábil orador, porém se utiliza de muitas estratégias retóricas, dentre elas; afirmar que não é um hábil retórico.

e discursos longos (*macrologias*). É razoável concluir que, por isso, poderiam pertencer os dois ao mesmo “gênero”¹⁴.

O trecho abaixo de Marina McCoy expõe a disputa existente na antiguidade clássica pelo termo *philosophia* e a falta de clareza do próprio significado do termo.

Além de Platão, Isócrates e Alcídamas disputam o título de filosofia e crítica à sofística. Alcídamas até mesmo usa o termo *rethorikê* em seu ensaio “Sobre aqueles que escrevem discursos”, um discurso mais ou menos contemporâneos aos escritos de Platão. Contudo, o que cada autor quer dizer com o termo *philosophia* difere bastante e, em alguns casos, talvez nem seja definível como filosofia do ponto de vista do leitor moderno. Alcídamas escreve uma longa defesa do valor maior da palavra falada sobre os discursos escritos, associando a filosofia àqueles que se dedicam a ser tornar bons oradores e a sofística com aqueles que perseveram na escrita. Para Alcídamas, tanto *rethorikê* quanto *philosophia* são termos que se aplicam a uma vida voltada à aprendizagem de como se tornar um orador melhor; discursos escritos apenas desviam ou impedem a pessoa de buscar uma vida de excelência. Em contraste, Isócrates discorda abertamente tanto de Alcídamas quanto de Platão a respeito das melhores atividades retóricas. Isócrates não só é um rival de destaque de Platão, pois oferece um tipo diferente de educação moral e política, mas também um rival pelo título de filósofo, constantemente fazendo afirmações sobre a verdadeira natureza da filosofia, que ele associa à sua própria prática retórica. Para Isócrates, a prática da filosofia relaciona-se mais com o ato de ser um porta-voz da cultura, ser bem versado em tradições culturais e usar tais tradições na escrita e no discurso para recompensar a polis; para ele, *philosophia* não concerne a ideias abstratas, mas sim aos discursos que se destinam a fazer as pessoas agirem em situações políticas concretas e específicas (...). (McCoy, p. 16-17).

Como pode ser observado no trecho acima, não só o termo, como o próprio significado, e por consequência, o próprio arcabouço identitário de *philosophia*, estava em disputa aberta na antiguidade. Platão, na sua tentativa de, além de definir a filosofia, ser vitorioso em uma espécie de disputa pela *paidéia* grega e inocentar seu mestre da acusação de “transformar discursos fracos em fortes”¹⁵, busca outro tipo de característica, que não seja exclusivamente o *logos*, que separe o filósofo do sofista. Segundo McCoy, essa característica seria a intenção moral¹⁶ motivadora da ação, principalmente no que diz respeito ao efeito proporcionado no ouvinte ou interlocutor, resultado de uma atuação ou intervenção discursiva. Dessa maneira, é certo que filósofos e sofistas usam o discurso para exercer sua prática, porém o filósofo teria, segundo essa leitura,

¹⁴Ver o diálogo *O Sofista*.

¹⁵ Esta acusação (Sócrates identifica na *Apologia* como tendo sido originada por Aristófanes) que teve seu papel na morte de Sócrates e se tornou, para a posteridade, atividade vinculada especialmente com a retórica e com a sofística.

¹⁶ McCoy, Marina. *A retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo. Madras. 2010. P.9.

uma intenção moral que o levaria a buscar a verdade (em sentido estrito) ¹⁷. Sobretudo, o verdadeiro filósofo possuiria um caráter que o faria desejar que seu interlocutor também se ocupasse da busca pela verdade.

A motivação do filósofo, segundo essa perspectiva, seria investigar e dialogar enquanto a do sofista seria convencer, encantar e persuadir. Porém essa leitura é apenas classificativa e superficial. Vê-se que Sócrates, assim como os sofistas, deseja convencer seus interlocutores. Múltiplas vezes Sócrates é acusado de promover certo efeito encantatório ou uma espécie de feitiço naqueles com quem trava diálogos. Segundo o Sócrates platônico, o interlocutor que se deixasse persuadir por ele receberia o maior benefício, pois, tal benefício resultaria em uma conversão de sua alma à vida filosófica. Ou seja, Sócrates, assim como os sofistas, encanta e persuade, e existem várias passagens nos diálogos que exemplificam essa potência encantatória socrática. Por exemplo, no diálogo *Mênon* ele é comparado a um peixe que paralisa. Já no *Banquete*, Sócrates é acusado por Alcibiades de ser extremamente apaixonante. Por esse prisma, a questão realmente relevante que instauraria alguma diferença entre o filósofo e o sofista seria: *para quê?* Qual o objetivo de Sócrates ao se utilizar de estratégias retóricas em suas conversas e discursos?

Dado o exposto, compreende-se que, através da leitura das obras de Platão, é possível reconhecer que o pensador busca formar a imagem do filósofo refletindo a própria imagem que o mesmo possui de seu mestre, ao qual creditava uma busca incessante pela verdade e um engajamento quase missionário no aprimoramento da alma de seu interlocutor¹⁸. Enquanto que, o sofista, tal como incessantemente retratado por Platão, teria como finalidade de seus discursos a obtenção de poder. Esse poder seria utilizado para, dentre outros objetivos, proteger-se das injustiças cometidas por terceiros e também com o objetivo de exercer domínio e influência sobre os outros homens (enquanto indivíduos ou *demos*).

Dessa forma, o que se revela a partir do que foi dito, é a dificuldade de uma separação técnica e clara entre a atividade filosófica e a atividade do sofista antes do impacto da obra de Platão no pensamento e na cultura na antiguidade. Sob essa perspectiva, ambas parecem estar mais entrelaçadas do que se supõe.

Levando-se em consideração esses aspectos, o objetivo deste trabalho não é exatamente borrar a dicotomia tradicional entre filosofia e sofística. Não se trata de uma defesa de que Sócrates seria um retórico clássico e um mestre de

¹⁷ Há em Platão uma associação entre moral e conhecimento da verdade que será trabalhada em outro momento da dissertação.

¹⁸E este *telos* do discurso filosófico, conseqüentemente tange a recusa socrática de ser um professor de virtude. Esta questão será tratada no decorrer do texto.

oratória¹⁹, tal como muitos outros pensadores de sua época. Mas, em vez disto, este estudo busca compreender como o uso da retórica parece ser exercido por Sócrates, por que e para que fim. É evidente que Sócrates, na *Apologia*, muito além de promover uma tentativa de defesa em um tribunal, também promove uma subversão da função da arte retórica. Uma retórica que “ressignificaria” o uso da própria retórica e resultaria em um fracasso de convencimento efetivo no tribunal. Este aparente fracasso pode ser compreendido (como veremos com mais detalhes mais adiante na pesquisa), como sendo, na verdade, um sucesso magistral da proposta filosófica platônica e sua garantia de permanência no tempo²⁰.

Proponho, para os fins deste estudo, a análise dessa questão em um texto em particular de Platão, que é a *Apologia de Sócrates*, em oposição à *Apologia de Palamedes*, de Górgias. Na *Apologia*, Sócrates usa claramente elementos pertencentes à retórica clássica e frequentemente associados a Górgias. Contudo, diferentemente do sofista, Sócrates aparentemente fracassa enquanto persuasor mas, de todo modo, parece ter sucesso em outros aspectos de sua proposta filosófica. Dito isso, na pesquisa também estão inclusos determinados trechos do diálogo *Górgias*, de Platão, e do *Elogio de Helena*, de Górgias. Ambos são utilizados, pois lançam luz à compreensão da questão proposta. Por fim, é fundamental que esteja claro para o leitor que, no presente estudo, busco corroborar a tese geral que afirma que Sócrates se utiliza de elementos retóricos em seu discurso, a partir de uma análise de caso concreto. Pretendo, porém, privilegiar a análise de elementos retóricos específicos da retórica do Górgias histórico.

¹⁹ Quando falo nos termos; retórica e oratória utilizo-os como sinônimos. O termo “oratória” é a tradução latina do termo “rhetorikê”, em língua grega. A retórica, assim como a oratória, seria a arte do rhetor ou orador. O termo “rhetor” também era comumente usado para fazer referência a qualquer orador que se colocasse na Assembleia ateniense (McCoy, P.10). Também é importante lembrar que, no IV e V séculos na Grécia, toda escrita parece ser referente a um discurso falado, visto que a tradição grega antiga é essencialmente oral.

²⁰ A relação entre fracasso e sucesso na *Apologia de Sócrates*, tal como trabalhei aqui, deve muito, se não totalmente, à exposição da professora Luisa Buarque no simpósio “Homero e Platão” realizado na UFRJ em 2016, e também pelas suas exposições em sala de aula realizadas na cadeira de História da Filosofia Antiga, na Puc-Rio, 2016.

2

Sócrates e a *Apologia de Sócrates*

2.1

Sócrates – personagem de ficção ou homem histórico?

A questão da fidelidade ou infidelidade histórica que Sócrates possui, tal como retratado no interior da obra de Platão, já foi extensamente abordada por numerosos comentadores da tradição. A presença de Sócrates nos diálogos de Platão é massiva e central, especialmente nos chamados diálogos de juventude. Nos diálogos de maturidade e velhice, mesmo quando a centralidade de Sócrates pode ser questionada, sua presença não parece ser coincidentemente mantida, mas propositalmente preservada. De todos os textos existentes de Platão, Sócrates está ausente em apenas um: *Leis*.

Frequentemente, na tradição, os comentadores associaram os diálogos de juventude de Platão como um momento infante de seu pensamento, onde o filósofo não estaria desenvolvendo plenamente seu próprio sistema filosófico, mas, antes disso, registrando as ideias e diálogos de seu mestre. Sócrates foi aceito como um personagem na obra de Platão, com possíveis fundamentos históricos, porém incertos. Sócrates também foi retratado por outros pensadores e comediógrafos de sua época e posteriores, porém, tais retratos são frequentemente imprecisos e até contrários¹.

Segundo Charles Kahn, na medida em que o retrato de Sócrates mais rico em conteúdo intelectual é o retrato platônico, muitos comentadores confiaram nos diálogos de juventude para uma reconstrução da visão filosófica do Sócrates histórico. Desse modo, comentadores como Zeller e Guthrie, tendo se limitado aos diálogos de juventude, foram capazes de reconhecer determinadas doutrinas que podem, aparentemente, ser historicamente confirmadas ao comparadas com evidências apresentadas através dos textos de Xenofonte e Aristóteles².

¹ Além dos diálogos de Platão e Xenofonte, temos retratos contemporâneos de Sócrates de Aristófanes, que, de modo cômico, faz uma leitura frequentemente difamatória e ridicularizada do filósofo. Posteriormente a isso temos as contribuições de Aristóteles que chegou em Atenas mais de 30 anos depois da morte de Sócrates. Todos os retratos possuem pontos de convergência e de divergência o que nos faz questionar se podemos considerar qualquer um deles historicamente acurado.

² Muitos consideram a validade desse argumento baseada na riqueza de conteúdo intelectual que os diálogos socráticos oferecem. Assim, os diálogos de juventude foram utilizados como fonte para o que se tornou uma possível reconstrução do pensamento do

Desse modo, muito se utilizou dos chamados diálogos de juventude de Platão para reconstruir o que seria uma suposta filosofia socrática. Porém, nos últimos anos, se questionou a possibilidade de conceber historicamente o Sócrates presente na obra de Platão. Dessa forma, popularizou-se a tese de que Sócrates, tal como aparece na obra platônica, deve ser lido como um personagem literário. Se Platão oferece a seus leitores diversos elementos que corroboram a tese que seus textos criam ficções, talvez baseadas em pessoas reais, porém mesmo assim ficções, seria legítimo supor que sua obra, como uma totalidade, siga certa coerência nesse sentido³.

Ainda segundo Kahn, a importância de Sócrates na obra platônica é evidente, porém a influência de seu pensamento sobre o pensamento de seu discípulo permanece um problema insolúvel. De acordo com o comentador, a relevância central de Sócrates na obra de Platão não chega a ser uma questão em disputa, contudo, a verdadeira questão seria o quanto Platão aprendeu de filosofia com Sócrates. Ou seja, qual a real extensão da influência do Sócrates histórico sobre Platão. O próprio Kahn afirma ter se posicionado contra a leitura histórica dos diálogos platônicos considerando-os um gênero de “ficção imaginativa”. Porém, quando se trata da leitura da *Apologia de Sócrates*, ele faz uma ressalva e afirma que é uma tentativa de registro histórico⁴.

Tal como Kahn, outros comentadores da tradição julgam a *Apologia de Sócrates* como sendo uma tentativa por parte de Platão de relatar o julgamento e a condenação de Sócrates com maior grau possível de fidelidade ao acontecimento mesmo.

No trecho abaixo é possível observar, como exemplo do que foi dito acima, uma passagem de Guthrie, que entende a *Apologia de Sócrates* como um texto que se pretende verossímil.

Sócrates histórico.

³Ver: Blondell, *Play*, 33-37, que argumenta que Platão apresenta muitos de seus personagens, inclusive Sócrates, com graus de ficcionalidade.

⁴ Ver: Kahn. “I have elsewhere argued the case against this historical reading of the dialogues. Here I simply recall three principal objections. In the first place, it is highly implausible to assume that a philosopher as creative as Plato should remain fixed in the position of his master for a dozen years or more after Socrates death. Secondly, it is a fundamental misunderstanding of the nature of Socratic writings to see them as aiming at a faithful portrayal of the historical Socrates. As we have seen in Chapter I, the Socratic literature, including the dialogues of Plato, represents a genre of imaginative fiction, so that (with the possible exception of Plato’s *Apology*) these writings cannot be safely used as historical documents. Finally, there is good reason to doubt that the testimony of Aristotle can serve as a reliable guide to the views of the historical Socrates. These last two considerations – the unsuitability of the fourth-century Socratic writings as an historical source for the fifth-century philosopher, and the problematic nature of Aristotle’s testimony – will tell not only against a maximal interpretation like that of Vlastos but also against more traditional attempts to reconstruct the philosophy of Socrates, as in the histories of Zeller and Guthrie. So we are led to review this evidence more critically.”.

Nenhuma conclusão pode ser nova nesse assunto tão discutido, e nenhuma pode ser certa; mas nos é permitido estar do lado daqueles que pensam que Platão fez o seu melhor para relembrar e registrar o que ele lembrou ouvir Sócrates dizer, enquanto dando sua cota de formatação e revisão pela qual todos esperariam. (Guthrie, History, p.78 tradução livre, Julia Myara)⁵.

Por outro lado, Marina McCoy, em oposição a uma tradição respeitada de comentadores que buscam enxergar na *Apologia de Sócrates* elementos que justifiquem que esta é uma tentativa de compor um documento histórico, afirma que existem alguns índicos que sugerem que não é o caso. A comentadora menciona que o próprio hábito de Platão de escrever textos construídos em forma dramática, pode sugerir que a *Apologia de Sócrates* pode ser considerada como um texto ficcional ou parcialmente ficcional. Desse ponto de vista, McCoy parece apenas apresentar um elemento de dúvida que deve estar presente na assunção da *Apologia* como histórico em oposição a toda obra platônica como fictícia. O segundo argumento da comentadora consiste em questionar as diferenças que aparecem na comparação entre a *Apologia* de Platão e a *Apologia* de Xenofonte. Ambas, apesar de pretenderem narrar o mesmo evento e, de fato, possuírem semelhanças, também apresentam diferenças sobre o julgamento de Sócrates, o que nos faz questionar a fidelidade que tem enquanto um registro que se pretendia histórico. Tais divergências sugeririam que se não as duas, alguma delas possui elementos de ficcionalidade parcial ou total. Outro argumento mencionado por McCoy é a suposta existência de um “gênero literário” de “*Apologias de Sócrates*” que, novamente, descaracterizaria qualquer legitimidade puramente histórica de qualquer uma delas. Por último, segundo análises estilométricas do texto⁶ a *Apologia de Sócrates* de Platão seria datada do ano de 386, o que seria muito posterior à data que se atribui ao julgamento histórico de Sócrates. Ou seja, se Platão escreveu a *Apologia de Sócrates* anos depois do julgamento de Sócrates, ele estava ou criando, ou lembrando, ou misturando esses dois elementos.

A partir das hipóteses sugeridas por McCoy, parcialmente em oposição aos estudos de Kahn, pode-se empregar uma leitura do texto que permita que, de alguma forma, a *Apologia de Sócrates* de Platão e a *Apologia de Palamedes*, de Górgias, possuam relações não superficiais. Firmado esse terreno de, não necessariamente negação de elementos históricos da *Apologia de Sócrates* de

⁵“No conclusion can be new on this much discussed subject, and none can be certain; but it is permissible to side with those who think that Plato has done his best to recall and set down what he remembered hearing Socrates say, while giving it the amount of shaping and revision which everyone would expect“ (Guthrie, History, p.78).

⁶ Ver: G.R Ledger, *Re-counting Plato* (Oxford: Claredon Press, 1989). Ver também Hathaway que afirma que o “teste” estilométrico não é suficiente, pois Platão poderia ter adaptado seu estilo por critérios outros do que o período em que foram escritos.

Platão, mas, pelo menos, suspensão de juízo sobre o assunto, a Apologia de Platão pode ser lida como um texto que, além de filosófico, é literário.

A hipótese de que Platão escreva um texto que, inegavelmente, busque separar a figura do filósofo da do sofista utilizando elementos de retórica é uma hipótese ousada. Contudo, não é surpreendente que seja o caso, visto que Platão reconhecidamente apropria-se de elementos de outros gêneros literários (além da retórica, deve-se lembrar da comédia, da tragédia⁷ e dos mitos), o que faz dessa hipótese não só legítima como textualmente verificável.

Dito isso, é importante deixar claro que este estudo opta por suspender o juízo acerca da historicidade do Sócrates de Platão no objetivo de promover um engajamento da leitura dos textos de Platão tanto como obra filosófica, quanto como obra literária. Então quando digo: “Sócrates afirma” ou “segundo Sócrates” ou algo do gênero, refiro-me sempre ao personagem Sócrates de Platão. E quando integro elementos tais como fatos históricos, sendo eles militares, religiosos ou culturais é no esforço de compreender o ambiente em que o escritor estava inserido. Se Sócrates conta mitos, fábulas e utiliza-se de estratégias retóricas, aludo exclusivamente ao Sócrates enquanto retratado ou criado por Platão, dentro do contexto de um texto escrito por Platão. Se o que Sócrates falou ou fez o que Platão lhe atribui em sua obra foi real ou não, será para sempre uma questão. Se há elementos de retórica, esses elementos existem dentro de um texto escrito por alguém, e é sobre isso que este estudo se debruça.

2.2

Análise de texto da primeira parte – Sócrates defende-se

Imagine alguém vivendo na Atenas clássica, desfrutando de um florescimento cultural encarnado na abundância de tipos de abordagens em relação ao mundo e à verdade, na multiplicidade de professores de virtude, na filosofia pungente, nas assembleias e na democracia direta. Tal sujeito, se homem, nativo e livre poderia passar por sua existência de maneira a desfrutar o desabrochar do que se tornariam as origens mais marcantes do mundo ocidental. Porém, mesmo nesse ambiente de florescimento político, cultural e intelectual, havia um limite até onde o pensamento filosófico poderia tensionar as fronteiras da cultura e da ordem social da época. Sócrates, segundo muitos, e especialmente Platão, foi uma figura que, talvez historicamente, mas, certamente sim-

⁷ Ver: Bolzani Filho, Roberto. *Platão trágico e antitrágico*. LETRAS CLÁSSICAS, n. 12, p. 151-168, 2008. Nesse artigo, Bolzani explora a busca socrática de conciliação entre uma verdade interna, no caso, a certeza que Sócrates possui acerca de sua própria ignorância, com a verdade divina, ou seja, a fala oracular que afirma a superioridade da sabedoria socrática em relação aos seus concidadãos gregos. A partir daí, o autor constrói uma ponte entre e situação de Sócrates e o conflito que muitos personagens trágicos enfrentam.

bolicamente, tensionaram tais fronteiras a ponto de rompê-las. Rompimento que Sócrates coroou com o oferecimento em holocausto da própria vida, mas não sem antes oferecer seu discurso de defesa onde buscava proteger, bem mais do que a si mesmo e sua honra, o exercício e a vida filosófica.

Sócrates, além de filósofo polêmico, era cidadão ateniense e, talvez por isso, não é difícil perceber que (para além de sua negação no texto de Platão⁸) ao se dirigir ao tribunal, munuiu-se, por força da situação ou pelo aprendizado adquirido na sua rotina investigativa, do conhecimento da época do que seria a retórica de tribunal. Por consequência do espírito de seu tempo, qualquer homem livre, adulto e cidadão, quando convocado a se apresentar em tribunal, não seria estranho aos procedimentos que o espaço jurídico demandava. Através das notícias transmitidas pelos textos da época que chegaram até os nossos tempos⁹, é possível verificar certa repetição de formas, métodos e estratégias comuns ao discurso de um réu que pretende se defender de um processo. Assim, pode-se encontrar certo modelo pré-concebido que orienta todas as defesas, apesar de suas muitas particularidades.

Dito isso, como Robert J. Bonner lembra de algumas estratégias corriqueiras em tribunal¹⁰, era de costume que um discurso de defesa fosse inaugurado com um próêmio que buscasse, não apenas iniciar formalmente o discurso, mas também estabelecer um sentimento de compaixão e empatia perante o público. Essa empatia é normalmente conquistada pelo réu através de alguns tópicos¹¹ clássicos. Tem-se como exemplo: 1) O apelo do réu ao júri para que ele seja enxergado como uma vítima das circunstâncias ao invés de criminoso. 2) A lembrança da sacralidade dos juramentos proferidos. 3) A exposição do réu de sua devoção à lei da cidade. 4) A lembrança ao jurado da importância de promoverem a análise do processo com toda a seriedade necessária. 5) O apelo à inabilidade retórica do réu e até 6) a suspeita da habilidade retórica em geral¹².

Na *Apologia* pode-se observar que Sócrates utiliza-se fartamente dos tópicos clássicos de retórica de tribunal citados. Porém, mais detidamente nos primeiros momentos de sua defesa, nota-se que Sócrates apela prontamente para a suspeita em relação à retórica e a afirmação de sua própria inabilidade

⁸ Sobre ser um hábil orador, o Sócrates de Platão diz: “Encontro-me, por isso, alheio de todo ao gênero de linguagem aqui empregado”. Ver: Platão, *Apologia de Sócrates*. 17d.

⁹ Como, por exemplo: *O assassinato de Eratóstenes*, de Lísias, *Sobre a morte de Herodes*, de Antífon, *Madrasta e Segunda Tetralogia*, de Antífon, *Erastóstenes e Demóstenes*, de Lísias. Ver: Edwards & Usherm Classical Texts.

¹⁰ Ver: Robert J. Booner, “The legal Setting of Plato’s Apology, *Classical Philology* 3 (1908), 151.

¹¹ O termo tópico seria a tradução do termo grego *topoi* que significa lugares e, por extensão, lugares comuns ou estratégias frequentes de argumentos.

¹² Porém, normalmente associada àqueles que moveram o processo.

retórica.

Não sei, Atenienses, que impressão vos causaram os meus acusadores. Pela minha parte, ao ouvi-los, estive quase a esquecer-me de quem sou, a tal ponto eles foram persuasivos. E, no entanto, se assim me posso exprimir, não disseram uma só palavra verdadeira. Mas, entre as muitas mentiras que proferiram, uma me deixou verdadeiramente espantado: foi quando disseram que devíeis ter cuidado em não vos deixardes iludir pela minha hábil eloquência. O facto de não se envergonharem de ser imediatamente desmentidos por mim, quando eu mostrar que não tenho o mínimo jeito para falar, pareceu-me neles o cúmulo da impudência, a menos que eles chamem eloquente àquele que diz a verdade. Se é este o sentido em que falam, posso admitir que sou um orador, mas não a sua maneira. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 17 a-b).

A primeira impressão que a leitura da *Apologia de Sócrates* nos passa de maneira mais imediata, através das palavras do próprio Sócrates, é a de uma separação evidente entre Sócrates e os sofistas. Logo no início de sua defesa, se pode observar que Sócrates já destaca o que seria um dos grandes poderes da arte retórica – a persuasão – mesmo quando esta não se compromete exclusivamente com a intenção da verdade. Ou seja, há uma primeira exposição de uma crítica que nos leva a compreender que o discurso retórico pode-se provar extremamente eficaz ainda que moralmente duvidoso. Essa eficácia é explicitada no quase convencimento sofrido por Sócrates¹³, das calúnias promovidas por Meleto, Ânito e Lícon. Dessa forma, enxerga-se no momento inaugural da defesa socrática a problemática em relação à intencionalidade e finalidade da persuasão no tribunal. Explico: Se Sócrates quase foi convencido sobre calúnias a seu respeito, de tão persuasivos que seus acusadores foram, a possibilidade de o júri ser convencido através dessa habilidade retórica mostrasse empiricamente real e certamente perigosa, visto que tal perícia poderia conduzir aqueles submetidos a seus efeitos à crença em mentiras e, assim, à prática de ações injustas. Assim sendo, é manifesto no texto o reconhecimento de uma capacidade de convencimento da retórica que é tão potente que, desse modo, quase força a alma¹⁴ do interlocutor a acreditar em coisas que este sabe não serem verdadeiras. Nesse caso, de acordo com Sócrates, seus acusadores foram tão eficientes em seus discursos que, por isso, quase convenceram o próprio Sócrates de que ele seria alguém que não é.

De todo modo, deve-se notar que Sócrates prontamente denuncia a falsidade das palavras de seus acusadores e enfatiza a inautenticidade de uma

¹³ Trata-se, evidentemente, do célebre uso que Sócrates parece fazer da ironia.

¹⁴ No *Elogio de Helena* de Górgias o discurso é compreendido como quase divino, que consegue constranger e forçar a alma daqueles submetidos a ele. Ver: Górgias, *Elogio de Helena*. Tradução: Paulo Pinheiro. Ver: Barbara Cassin, *O efeito sofístico*, p. 296-300.

acusação em especial, a de que os que ali se encontravam deveriam estar em alerta em relação às palavras de Sócrates, pois ele seria, na verdade, um orador muito eloquente e persuasivo. Sócrates de imediato assegura que não possui nenhuma habilidade oratória e nega que seu discurso seja preparado para que tenha eficácia persuasiva.

Dessa maneira, no discurso de abertura de sua defesa, Sócrates se explica e se defende da acusação de ser um hábil orador e interdita prontamente uma possível associação entre ele e a figura dos sofistas, tradicionalmente conhecidos como mestres de retórica e oratória¹⁵, tal como se pode observar na passagem abaixo:

Portando, repito, eles não disseram quase nada ou nada de verdadeiro. De mim ireis ouvir toda a verdade. Mas, por Zeus, ó Atenienses, não serão os meus discursos, como os deles, engalanados de vernos e nomes elegantemente associados; ouvir-me-eis falar naturalmente, com as primeiras palavras que me ocorrerem. Certo, como estou, de que o que vou dizer é justo, nenhum de vós pode esperar mais nada de mim. Não seria, efetivamente, bem, ó juízes, que eu me apresentasse nesta idade junto de vós, a modelar frases como um rapaz. Mas uma coisa vos peço, Atenienses, e insisto neste ponto: se me ouvirdes defender-me com as mesmas palavras que costumo usar, quer na praça pública, junto aos balcões dos mercadores, onde muitos de vós me tendes escutado, quer noutros lugares, não vos admitireis nem protesteis por causa disto. É que a minha situação é a seguinte: pela primeira vez, depois de setenta anos de idade, compareço perante um tribunal. Encontro-me, por isso, alheio de todo ao gênero de linguagem aqui empregado. Ora assim como, se eu fosse realmente um estranho em Atenas, me desculparíeis por certo que falasse com o sotaque e o dialecto da minha naturalidade, também me parece justo pedir-vos que me deixeis usar a minha maneira normal de falar, seja ela pior ou melhor, e que concedereis apenas com atenção se o que digo é justo ou não. Este é, na realidade, o dever de um juiz, enquanto o de um orador é dizer a verdade. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 17 c-d).

¹⁵ Não é por acaso que Platão/Sócrates busca desassociar o discurso de um filósofo e o discurso filosófico da prática sofística. A atividade socrática é frequentemente aproximada do que foi chamado de micro-política socrática, em oposição à política tradicional. Não foi necessário separar Sócrates, o filósofo, apenas dos sofistas, mas também dos políticos e de toda a potência corrompida frequentemente associada aos últimos dois. Barbara Cassin diz: “... a sofística é de início esse movimento de pensamento que, na aurora pré-socrática da filosofia, seduziu e escandalizou a Grécia inteira. Hegel qualifica os primeiros sofistas, na Atenas de Péricles, de “mestres da Grécia”: ao invés de meditar sobre o ser como os eleatas, ou sobre a natureza como os físicos da Jônia, eles escolhem ser educadores profissionais, estrangeiros itinerantes que comerciam sua sabedoria, sua cultura, suas competências, como as heteras, seus charmes. Mas são também homens de poder, que sabem como persuadir juízes, comover uma assembleia, executar bem uma embaixada, dar suas leis a uma cidade nova, formar para a democracia, em suma, fazer obra política. Essa dupla maestria tem sua única origem na maestria da linguagem, sob todas as suas formas, da linguística (morfologia, gramática, sinonímia) à retórica (estudo dos tropos, das sonoridades, da pertinência do discurso e de suas partes)”. Ver: Cassin, *Ensaio sofísticos*, p. 7.

É muito significativo que o início da defesa socrática seja formado através de um estabelecimento de uma oposição entre verdade e persuasão. O reconhecimento do poder da retórica de convencer abre, no contexto de um julgamento, tanto a possibilidade de o réu ter sido injustamente acusado pela eficiência do discurso dos seus acusadores quanto a possibilidade de o próprio réu seduzir os jurados a seu favor. Essa dinâmica estabelece uma relação de oposição frontal entre perversidade e verdade que é apresentada como uma oposição entre premeditação ou artificialidade do discurso enquanto mentiroso e espontaneidade e naturalidade do discurso como verdadeiro. Essa contraposição será, logo depois, reconfigurada através da admissão de que Sócrates, ele próprio, seria um tipo especial de orador.

Sócrates dá continuidade a sua defesa insistindo na falsidade das palavras de seus acusadores e afirmando categoricamente que ele revelará apenas a verdade. É proveitoso lembrar que é a primeira vez que Sócrates assegura proferir apenas a verdade, o que se repetirá em diversos outros momentos. É válido observar também que a própria afirmação de falar a verdade já é reconhecidamente um *tópos* clássico da retórica de tribunal. Segundo Mattoso e Queiroz, na sua tradução comentada¹⁶ da *Apologia de Sócrates*, neste momento do texto, Sócrates está deliberadamente mentindo ou ficcionalizando, pois ele evidentemente se utiliza, desde o começo de seu discurso, de estratégias retóricas tais como a constante insistência da veracidade de seu discurso e o alerta preventivo destinado à audiência, contra suas supostas habilidades retóricas.

O estudo de McCoy sobre o tema é uma valiosa contribuição para o assunto. Segundo ela, o discurso de Sócrates, apesar de afirmar o contrário, parece ser cuidadosamente planejado. A comentadora expõe a abundante utilização de antíteses (a oposição entre verdade e mentira, por exemplo) e paralelismos no mesmo momento da negação da habilidade retórica. Além disso, a comentadora aponta para o fato de que Sócrates também acusa a promotoria de possuir tal habilidade enquanto “confessa” a falta de conhecimento sobre o assunto. Ou seja, Sócrates utiliza-se artifícios retóricos para defender-se de acusações retoricamente ajustadas afirmando que não utiliza tais artifícios.

Dado o exposto, pode-se perceber que a espécie de oratória que Sócrates assume utilizar é aquela que, tal como ele definiu, se ocupa da verdade. Ou seja, nesse momento do texto, Sócrates reconcilia oratória com a verdade e, nesse caso, o bom e hábil orador seria o que falasse a verdade. Deve-se observar, assim como em outros textos de Platão, a subversão que Sócrates promove em relação à ordem pré-estabelecida. Ele assegura uma transformação das regras do jogo e

¹⁶ Essa tradução foi oferecida a mim pelos autores, porém ainda não foi publicada.

dos significados dos termos e assim, vai construindo o arcabouço discursivo de acordo com seus objetivos. Ou seja, Sócrates transmuta o significado implícito do que seria uma hábil ou eloquente oratória a seu favor.

Um detalhe interessante apontado por Luc Brisson em sua tradução comentada da *Apologia de Sócrates* é que Sócrates, ao se dirigir aos juízes e jurados, não se utiliza da expressão comum em tribunal “ó juízes”, mas, ao invés disso, utiliza “ó Atenienses”. De acordo com o comentador, mesmo que Sócrates pareça conhecer, apesar de negar, as habilidades retóricas utilizadas em um tribunal, ele deliberadamente opta por abordar esse processo como se fosse mais uma de suas conversas habituais com os outros cidadãos¹⁷. Essa observação apontada por Brisson é potencialmente paradoxal. Se, por um lado, Sócrates está deliberadamente escolhendo não seguir as regras do tribunal e, ao invés disso, está utilizando o formato mais natural em sua defesa, por outro, ele pode estar expondo uma relação mais complicada entre um discurso retórico e falar a verdade. Em muitos momentos do texto o leitor, assim como, imagino, o interlocutor ou ouvinte de Sócrates se pergunta se ele está sendo irônico ou, de certa forma, brincando ou “estrategiando”, ou se ele está sendo sincero. Essa é uma questão de natureza insolúvel que será sempre relativa ao olhar do leitor e/ou à disposição do espectador para acreditar na fala socrática.

Outro aspecto digno de nota é o pedido de Sócrates para que o jurado o deixasse falar, sem protestar, de maneira natural, tal como está habituado a fazer, já que, segundo ele, não está familiarizado com a linguagem e os procedimentos de um tribunal. É interessante lembrar que os tribunais atenienses do séc. IV a.C eram constituídos por uma multidão ruidosa que se manifestava livremente em relação aos discursos proferidos, tanto para aprová-los quanto para reprová-los¹⁸. Desse modo, esse pedido, ao mesmo tempo em que nos evidencia a interlocução existente dentro do texto é útil enquanto ferramenta literária para auxiliar o leitor de Platão na construção do cenário dramático.

De qualquer forma, Sócrates promete uma oratória da verdade, ou seja, ele garante um falar sincero e espontâneo tal como ele afirma estar mais acostumado (17c). Sócrates rejeita um discurso previamente preparado, com nomes pretensiosos e adornado, característica clássica dos discursos dos

¹⁷ Ver: Brisson, *Apologie de Socrate*, p.129. “Socrate n’emploie pas la formule habituelle ô ándres dikastai, c’est-à-dire <juges>, Mais on apprendra lus bas (40a) que c’est de façon délibérée que Socrate utilise la formule ô ándres Athenaioi (Górgias 522c1-2). En effect, avant qu’ils n’aient formulé leur verdict, Socrate ne peut vraiment pas dire que les Athéniens sont des juges. En outre, meme s’il semble connaître les ficelles du métier, Socrate aborde ce process, comme s’il s’agissait d’une des conversations habituelles qu’il a avec ses concitoyens. Sur ce point, cf. 17c-d.”

¹⁸ Ver: *Apologia de Sócrates*. Tradução comentada de Manuel de Oliveira Pulquério.

sofistas, e compara-os a uma atividade quase infantil, não condizente com sua idade avançada. Não é ocioso perceber que, assim como o discurso de Sócrates instaura uma aparente oposição entre verdade e habilidade retórica, nesse momento do texto ele também estabelece uma oposição entre adorno, que estaria vinculado à retórica e, portanto, a falsidade e simplicidade, que por sua vez estaria ligado ao discurso natural, espontâneo e verdadeiro¹⁹.

Observa-se também a ressalva que Sócrates faz a respeito da oratória, mais especificamente, do uso que ele vai fazer dela. Este tipo de orador não corresponde exatamente à figura tradicional de retórico à maneira clássica, com que a cidade de Atenas estava acostumada. Sócrates seria uma espécie de orador esquisito e diferente que defende que irá falar sem ter um discurso preparado. É razoável supor, segundo a admissão de Sócrates de ser um tipo de orador, que a filosofia incluiria uma espécie de retórica, porém uma retórica com um conjunto de objetivos diferenciados da retórica tradicional.

2.3

Sócrates defende-se dos acusadores antigos

Segue-se no texto um momento singular e possivelmente paradoxal do discurso socrático onde Sócrates, que é o réu, acrescenta novas acusações às acusações que constam contra ele. Desse modo, Sócrates deliberadamente parece aumentar a gravidade de sua situação. De toda forma, ao mesmo tempo em que faz isso, Sócrates expõe seu plano de defesa para o tribunal, assim como Platão expõe a ordem de sua narrativa para o leitor. Sócrates distingue os acusadores em dois grupos: os novos, que estão ali presentes e os antigos que, como ele diz, são como fantasmas. A acusação que Sócrates acrescenta, na sua tentativa de se defender dos antigos caluniadores, é a de ser como um filósofo físico, ou seja, como um pensador à moda dos jônios, que se ocupavam com a filosofia natural. Sócrates, ao mesmo tempo em que se defende de fazer prevalecer o argumento mais fraco sobre o mais forte, acrescenta elementos a sua acusação, que possuem sua origem nos acontecimentos anteriores ao processo em curso. Observa-se abaixo como o faz:

Em primeiro lugar, Atenienses, devo responder às primeiras acusações falsas que fui objecto e aos meus primeiros acusadores; depois, às acusações e acusadores mais recentes. Efectivamente, muitos têm sido aqueles que de longa data me acusam junto de vós, sem nada dizer de verdadeiro. A estes temo eu mais do que Ânito e aos que o rodeiam, embora os últimos sejam também de temer. Mas aqueles que são mais temíveis, ó Atenienses, persuadindo-vos,

¹⁹ Em última instância, aqui se pode observar a famosa oposição entre arte (*tecné*) e natureza (*physis*).

com falsas acusações, de que havia um certo Sócrates, homem sábio, que se ocupava dos fenômenos celestes, investigava o que se passava debaixo da terra e era capaz de fazer prevalecer sobre as boas as causas más. Ao espalhar essa fama, Atenenses, estes tornaram-se os meus piores acusadores, porque aqueles que os ouvem convencem-se que os homens que se entregam a estas investigações não crêem nos deuses. Depois, estes acusadores são em grande número, dedicam-se a esta tarefa há muito tempo e, além disso, dirigiram-se a vós naquela idade em que éreis mais crédulos, na infância, e em alguns casos, na adolescência, acusando ainda por cima um ausente, que não tinha ninguém a defendê-lo. E o mais absurdo de tudo isso é que não é possível conhecer seus nomes para os citar, com exceção talvez de um certo comediógrafo. Pois aqueles que, por inveja e servindo-se da calúnia, vos persuadiram, bem como aqueles que, uma vez persuadidos, se encarregam de persuadir outros, são os adversários mais difíceis. Não há, efetivamente, possibilidade de fazer comparecer aqui nem de refutar qualquer deles, pelo que me vejo forçado a defender-me, lutando por assim dizer contra sombras e discutindo argumentos, sem ter ninguém que me responda. Considerai, pois, que, como acabo de dizer, são de duas espécies os meus acusadores: uns são os autores desta recente acusação, os outros, de quem tenho estado a falar, acusam-me há muito tempo. Deveis compreender que tenho de me defender em primeiro lugar destes últimos. É que foram estes os primeiros que vós ouvistes acusar-me e muito mais do que os outros, que vieram depois (Platão, *Apologia de Sócrates* 18 b - e).

No trecho acima é antecipado o que depois se tornará manifesto²⁰: que parte significativamente responsável pelas calúnias e má fama relacionadas a Sócrates provém do impacto que uma comédia chamada *Nuvens*, de Aristófanes, causou nos Atenenses, mas, especialmente, nos jovens. Outro aspecto classicamente pertencente à retórica forense e intrinsecamente relacionado com a narrativa desse trecho é o artifício da alegação de calúnia²¹. De acordo com McCoy, Sócrates sugere que não é ele o verdadeiramente culpado por crimes, mas seus acusadores que, segundo o filósofo, são os caluniadores do presente que moveram o processo contra ele e o levaram ao tribunal, além dos caluniadores do passado, que influenciaram negativamente toda uma geração na construção de um retrato pejorativo (e mentiroso) de Sócrates²².

A caricatura de Sócrates, que acaba por ser a caricatura do filósofo, é retirada da comédia referida e é através dela, de acordo com Sócrates, que se espalhou uma imagem caluniosa e portando, criminosa a seu respeito. Em *Nuvens*, o personagem Strepsiades encaminha-se a um lugar chamado pensatório, que seria uma espécie de escola, na esperança de aprender a

²⁰ Aristófanes é claramente referido em 18d e nomeado em 19c.

²¹ A calúnia era considerada crime quando praticada em lugares públicos. Ver: Douglas MacDowel, *The law in Classical Athens* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986, 126-130).

²² Esse tópico clássico pode ser verificado em outros discursos forenses tais como *Sobre a morte de Herodes*, de Antifon (8-19), *Da defesa de Mantiteu* e *Em defesa do inválido*, de Lísias. Em todas essas obras o réu duvida dos motivos dos acusadores e os aponta como os maiores criminosos e caluniadores.

usar bem as palavras para possivelmente livrar-se (indevidamente) de dívidas. No pensatório, Strepsiades observa Sócrates suspenso no ar em uma cesta, entretido com a observação dos astros. No decorrer da cena, Sócrates aceita Strepsiades como discípulo, desde que este, além de lhe pagar, renegue os deuses olímpicos e passe a venerar as nuvens como as novas e verdadeiras divindades. No trecho abaixo, pode-se observar como essa caricatura é clara e corresponde à imagem evocada por Sócrates na *Apologia*:

Strepsiades: Ali é o “Pensatório”, a escola dos espíritos sabidos. Lá dentro vivem pessoas que, falando a respeito do céu, nos convencem de que ele é um forno que cobre a gente e de que a gente é o carvão dele. Aqueles caras ensinam os outros, se eles quiserem contribuir com algum dinheiro, a tornarem vitoriosas todas as causas, justas ou injustas, usando só as palavras. (*Nuvens*, p.290. Tradução: Mário da Gama Kury).

Deve-se observar como é impressionante a similaridade existente entre a descrição caricatural de Sócrates em relação às acusações promovidas por Meleto, Ânito e Lícon. Ou seja, Sócrates é “acusado” por Aristófanes de tornar “vitoriosas todas as causas” enquanto que Meleto, Ânito e Lícon acusam Sócrates de “fazer prevalecer o discurso fraco sobre o forte”. Ambas as acusações implicam a ideia de que Sócrates é um poderoso retórico que sabe vencer qualquer discussão (“todas as causas”) com seus argumentos, sendo eles falsos ou “fracos”. Desse modo, ainda que a peça tenha sido anterior ao julgamento mais ou menos vinte e cinco anos, Sócrates ao contabilizar sua influência na situação em que se encontra, reconhece o seu imenso poder e julga ser preciso defender-se dela também. O retorno de Sócrates às *Nuvens* não só é razoável pelos motivos expostos, mas também por ser coerente com seu próprio método de pesquisa filosófica. Sócrates constantemente busca a essência, a origem, o ser das coisas. É coerente que ele também o faça na procura da origem de sua má fama.

Depois da introdução dos caluniadores antigos, Sócrates resume assim as suas acusações:

Vejamos, pois, desde o princípio, que espécie de acusação originou a calúnia em que se apoiou Meleto para intentar contra mim nesse processo. Em tais circunstâncias, pergunto: que diziam exactamente os meus caluniadores? Importa ler a declaração que estes prestaram, sob juramento, na qualidade de acusadores: «Sócrates é culpado de investigar, em excesso, os fenômenos subterrâneos e celestes, de fazer prevalecer sobre a melhor a causa pior e de ensinar aos outros esta doutrina» Esta foi, mais ou menos, a sua declaração; isto mesmo pudestes vós ver a comédia de Aristófanes: um certo Sócrates, transportado através da cena, a dizer que andava pelo ar e a proferir muitas outras inépcias,

de que eu não entendo nem muito nem pouco. E não digo isto para depreciar este genero de ciência, admitindo que haja alguém verdadeiramente versado nela. Oxalá, eu não venha ainda a ser acusado disto por Meleto! Mas a verdade, Atenienses, é que eu não conheço nada destas matérias. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 19 b-d).

Segundo Queiroz e Mattoso, um aspecto interessante que pode ser observado nessa passagem é a maneira que Sócrates, em determinado momento, refere-se a si mesmo. Sócrates fala de “*um certo Sócrates*”, o que provavelmente indica uma crítica do filósofo ao personagem Sócrates de Aristófanes, no qual Sócrates, evidentemente, não se reconhece (se o fizessealaria apenas “Sócrates” ou “eu”). Desse modo, Sócrates atenta à caricatura feita dele por um comediógrafo, diga-se de passagem, dentro de uma peça que propõe-se a ficção (mesmo quando baseada em impressões reais que, de qualquer forma, pertencem ao reino da opinião) e que, aparentemente, foi aceita cegamente pelos Atenieses como retrato fidedigno da personalidade e do comportamento de Sócrates.

Dessa forma, não é ocioso perceber que essa questão está diretamente vinculada com a crítica que Platão faz à poesia e ao mito²³. Segundo Platão, o mito e a poesia possuem uma espécie de poder e, por isso mesmo, apresentam um grande perigo àqueles expostos a eles. Nesse sentido, a imagem, colocada através do mito, se torna tão intensa e real que a sua verdadeira condição ontológica é esquecida por aqueles que a ela estão submetidos. Sua ausência real é esquecida e ignorada e, em seguida, a realidade produzida pela imitação inicia um processo de identificação. Dessa forma, isso implica uma fusão emocional que modifica o comportamento físico e, principalmente, moral do público. Essa fusão é apresentada por Platão como o efeito de um encantamento ou uma eficácia mágica que promove na alma o mesmo efeito que um remédio ou magia produziria e, assim, resulta na persuasão²⁴. No contexto da *Apologia*, Sócrates parece estar chamando atenção para esse fenômeno e tentando lembrar os Atenieses que o Sócrates criado por Aristófanes não corresponde ao verdadeiro Sócrates.

²³ Utilizo a palavra mito como os antigos. Respeitando nela uma multiplicidade de significados que incluem contos e fábulas fantasiosas, porém, também, simplesmente “histórias”.

²⁴ Não é ocioso lembrar que é possível identificar muito vocabulário e aspectos do *Elogio de Helena*, presentes no diálogo Górgias, tal como a própria analogia corpo/alma e *phármakon/logos*. “(14) Pois existe uma mesma relação entre o poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo tal humos, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam.” Górgias, *Elogio de Helena*. Ver: Barbara Cassin, *O efeito sofístico*, p. 300.

Ainda sobre o trecho acima, alguns outros aspectos também são dignos de comentário. Tem-se notícias de que Sócrates, na juventude, estudou a filosofia na natureza. Desse modo, apesar de a fonte não ser exatamente histórica, isso levanta uma questão que é interessante. É no *Fédon* que se encontra notícia sobre a dedicação de Sócrates à filosofia natural na juventude. Desse modo, Sócrates estava mentindo? Certamente, no contexto literário de Platão, Sócrates omite algo em algum momento, ou aqui, ao dizer que nunca estudou e que nada sabe sobre filosofia natural ou no *Fédon*²⁵. De toda forma, quando Sócrates afirma que não deseja depreciar esse gênero de ciência, Platão leva-nos a pensar que essa recusa talvez tenha se dado somente por motivos estratégicos, o que novamente qualifica o discurso de defesa de Sócrates como um discurso, em alguma medida, retórico. Contudo, uma explicação diplomática para essa questão seria que Sócrates, ao negar o seu interesse pelos estudos da ciência natural, o fez por talvez tê-los abandonado muito cedo e/ou também, por nunca ter aprendido de fato ou conversado sobre esse tipo de assunto com ninguém.

2.4

A importância do tempo para o esclarecimento e a preocupação com o bem estar da alma

O discurso de defesa segue, e a partir do próximo trecho é manifestada a relevância atribuída ao tempo disponível para que algo possa ser esclarecido e/ou ensinado. Sócrates proclama que o tempo de que dispõe para promover sua defesa é pouco em comparação ao que seria necessário para um verdadeiro esclarecimento. Ao se apresentar a questão, mesmo que tangencialmente, da necessidade do tempo para que algo seja verdadeiramente investigado, podemos pensar na importância que possuía o desfrutamento do ócio pelos homens livres para que fosse possível a realização da atividade filosófica, que, por sua vez, precisaria de tranquilidade para empregar conversas e investigações. Por outro lado, o discurso retórico forense é extremamente eficaz em uma defesa no tribunal. Ou seja, há uma associação entre a caracterização da retórica e da persuasão e a efetividade pré-fabricada de um discurso que pode ser empregado em pouco tempo visto que não intenciona investigar, mas meramente convencer.

Posto isso, tenho de iniciar a minha defesa, Atenenses, e de tentar, em pouco tempo, arrancar do vosso espírito a calúnia que nele se instalou há muito tempo. Gostaria de o conseguir, se isto fosse de algum modo um bem para vós e para mim, gostaria de ver bem sucedida a minha defesa, mas sei que isto não é fácil e tenho perfeita consciência da situação. Que o resultado seja,

²⁵ Ver: Platão, *Fédon*, 96a.

porém, aquele que agradar à divindade! Pela minha parte cumpre-me obedecer à lei e realizar a minha defesa (Platão, *Apologia de Sócrates*, 19 a-b).

Outro aspecto digno de nota que já é expresso no texto é a consciência que Sócrates parece possuir da real perspectiva de sua condenação. É evidente que Sócrates parece estar de certa forma confortável com a possibilidade de não ser bem sucedido em sua defesa. Ou seja, ele concebe o cenário de ser condenado à morte. Com esse elemento em mente, é proveitoso empreender uma abordagem da *Apologia* que busca o sentido velado do discurso de Sócrates. Dessa forma, é possível corroborar a hipótese que afirma que o discurso socrático não é apenas uma defesa de si mesmo, mas, na verdade, uma tentativa de converter as almas dos atenienses, ou seja, de convertê-los ao modo de vida filosófico, à revelia da preservação da própria vida.

Desse modo, verifica-se também que Sócrates parece apresentar algo mais do que a necessidade de convencer seus jurados de sua inocência. Ele expressa uma preocupação com o bem estar moral da alma dos que estão presentes. Ou seja, ele possui uma dedicação em convencer os jurados da importância da vida e da virtude filosófica, inclusive segundo os valores dos próprios jurados²⁶. Dessa forma, é possível engajar-nos em uma leitura que reconhece uma empreitada persuasiva socrática que não procura somente um benefício próprio, no caso, sua absolvição. Mais do que isso, parece que Sócrates preocupa-se essencialmente com o benefício moral que o seu discurso pode empregar na alma daqueles que o estão escutando e observando. Desse modo, parece que, para Sócrates, convencer os jurados de sua inocência não é tão importante quanto buscar (como sempre fez) promover um bem para a alma do interlocutor/ouvinte, e, me parece válido lembrar, a mando do deus de Delfos, como Sócrates declara fazer²⁷.

²⁶ Mais adiante se pode observar Sócrates comparando-se a heróis consagrados pela cultura grega e, além disso, ele afirma obedecer a ordens dos deuses tradicionais gregos.

²⁷ Segundo Luísa Buarque, "... Tudo isso, entretanto, precisaria ser emoldurado pelo fato dramático de que, na vida real, qualquer que tenha sido a estratégia socrática, aparentemente ela falhou. Ao menos se for examinada do ponto de vista dos objetivos comuns da retórica forense, isto é, se se considera uma falha a incapacidade de se fazer inocentar pela maioria dos 501 juízes. O que me interessa em relação a essa questão é o fato de que Platão administra de forma magistral, em sua composição filosófico-literária, essa suposta falha que pôde ser transformada em êxito. Ou melhor, Platão parece ser uma das peças chave na leitura exitosa dessa possível falha, porque consegue guardar, ou quem sabe forjar, a memória de um Sócrates que não se curva perante a morte; que chega a dar de ombros ou quase a rir dela, mas que, por outro lado, vê enorme gravidade no perigo de ser injusto". Ainda de acordo com Buarque, "Não apenas Platão: a tradição antiga em geral parece ter interpretado a defesa socrática, incluindo sua 'falha', como uma escolha deliberada, inclusive Xenofonte em sua própria *Apologia*". Ver: Luisa Severo Buarque de Holanda. *Aquiles como exemplo e contraexemplo: notas sobre Apologia de Sócrates*, 28c. Anais de Filosofia Clássica (Online), v. 11, p. 46-65, 2017.

Contudo, alguém poderia perguntar: “Mas se Sócrates está muito mais interessado no bem da alma dos Atenienses e não se importa verdadeiramente em permanecer vivo ou não, porque se dá ao trabalho de defender-se?” Sob esse prisma, a resposta para esta pergunta encontra-se no próprio desvelar-se do texto. Segundo o testemunho socrático, não há necessidade de se preocupar com a morte²⁸, apenas com a virtude das almas, porém, na circunstância em que todos ali se encontram, condená-lo à morte seria, ao mesmo tempo, condenar um homem justo que vem agindo de acordo com as ordens das divindades a sofrer uma punição injusta. Dessa forma, o maior prejudicado não seria o homem justo, já que segundo Sócrates, nada de ruim pode acontecer a um homem justo, mas aos que o condenaram, pois sobre eles cairia o peso de ser injusto e este é, para o filósofo, um sofrimento muito maior.

2.5

As duas primeiras testemunhas

Dando continuidade à leitura, temos o início das invocações das testemunhas a favor do réu, solicitadas pelo próprio. Sócrates invoca como testemunha de sua inocência os próprios Atenienses que ali estão para julgá-lo. É parte característica dos procedimentos de tribunal que o réu chamasse ao seu auxílio testemunhas que pudessem ajudá-lo com seu caso. Sócrates, ao mesmo tempo em que faz isso, o faz de maneira incomum. Ele chama aqueles que são os responsáveis por sua condenação ou absolvição ao seu auxílio. Sua atitude, ao mesmo tempo em que corresponde aos procedimentos de tribunal, é evidentemente e dramaticamente subversiva. Em última instância, Sócrates chama como testemunha sua própria vida pregressa e, por isso, evoca o testemunho dos jurados que de alguma forma, por sua vez, testemunharam sua vida²⁹.

Como testemunhas do facto apresento a maior parte de vós e peço-vos que vos esclareçais uns aos outros e que faleis, todos os que algum dia me ouvistes discorrer, pois muitos de vós se encontraram neste caso. Dizei, pois, uns aos outros se jamais algum de vós me ouviu dissertar pouco ou muito sobre estas matérias e concluireis que são do mesmo gênero as coisas que de mim diz a maioria (Platão, *Apologia de Sócrates*, 19 d).

Dado o exposto, um aspecto interessante presente no texto, de acordo com Queiroz e Mattoso, é o apontamento da falência do projeto democrático em curso. Segundo os comentadores, Sócrates começa aqui a desmoralizar o

²⁸ Como poderá ser observado no capítulo cinco desse estudo.

²⁹ Dessa maneira, essa passagem em específico é impressionantemente semelhante com uma passagem na *Apologia de Palamedes*, onde ele, enquanto réu, também evoca como testemunha de sua inocência sua vida passada. (DP, parágrafo 25 e que será mais explicitamente tratada na *Apologia de Sócrates* em 19d, 31c).

instituto democrático no que diz respeito ao testemunho em tribunal. Segundo os comentadores, tal testemunha seria uma instituição “importada” da política e das práticas eletivas para dentro do universo forense. Assim, parece que a verdade, no contexto de um tribunal, dependa de certa forma no número de apoiadores que a causa tivesse. É interessante observar que o mesmo Sócrates, personagem de Platão, atentará para essa questão no diálogo *Górgias*, quando afirmar que, para a filosofia, não é relevante que a multidão corrobore o que foi dito por um orador, pois não se trata apenas de uma persuasão. Nesse caso, muito mais valiosa é uma conversa (dialógica) onde o esclarecimento se dá no ócio dos homens livres que “partejam”³⁰ juntos o conhecimento que seria, para Sócrates na *Apologia*, a consciência da ignorância.

Sócrates rejeita a afirmação de ensinar ou ter ensinado alguma coisa, recusa ter discípulos (os jovens que andavam com ele seriam amigos ou pessoas que apreciavam sua companhia e gostavam de observá-lo), ou seja, Sócrates nega ser um professor. Sócrates parece querer afirmar que ele nada sabe (sobre virtude³¹) e por isso é incapaz de ensinar qualquer coisa de fato. Esse argumento reforma a ideia de oposição entre a personalidade e o comportamento de Sócrates e os sofistas (no caso: Górgias, Pródico e Hípias) que, frequentemente, afirmavam saber e serem capazes de ensinar mediante remuneração.

Dado o exposto, é correto admitir que Sócrates afirma não ser um professor no sentido de não conhecer a virtude humana. Porém, Sócrates assumirá possuir certo tipo de sabedoria, o que colocaria seu posicionamento anterior em dúvida. Essa modalidade de sabedoria seria o que se pode chamar de sabedoria negativa socrática. Ou seja, a sabedoria que Sócrates confessa conhecer é, na verdade, o reconhecimento da própria ignorância. Dessa maneira, Sócrates chama sua segunda testemunha que, além de auxiliá-lo na sua argumentação sobre seu tipo de conhecimento, é uma testemunha atípica. Ao indicá-la, o réu reforça de duas uma; ou sua suposta estranheza com os procedimentos nos tribunais, ou sua irreverência e subversão em relação ao mesmo sistema. Essa testemunha seria o próprio deus de Delfos, Apolo.

Sócrates, ciente de seu comportamento pouco usual, nessa passagem também faz o papel de juiz de si mesmo, e se interroga, simulando uma desconfiança sobre sua incomum atividade:

Perguntará talvez um de vós: «Mas qual é afinal a tua ocupação, Sócrates? Donde nasceram estas calúnias? É que, se a tua conduta

³⁰ Ver: Platão, *Teeteto* (149a -151d).

³¹ Utilizo a palavra virtude como tradução para *areté* e no sentido explicado por Kerferd. Ver nota 27. Ver também: Kerferd, *O movimento sofista*, p, 224.

não tivesse nada de excepcional, não tinhas adquirido esta fama e não se falaria tanto de ti, se não fizesse nada diferente da maioria. Diz-nos, pois, o que é, para não temos nós de inventar uma explicação.» Estas palavras parecem perfeitamente razoáveis e, por isso, vou tentar explicar-vos o que é que deu origem a esta fama e a esta calúnia. Escutai. Poderá parecer a alguns de vós que estou a gracejar, mas podeis estar certos de que vos direi toda a verdade. Adquiri esta reputação, Atenienses, única e exclusivamente graças a uma certa sabedoria. Que gênero de sabedoria? Aquela que é talvez a sabedoria própria do homem. Na realidade, é esta sabedoria que muito provavelmente possuo, ao passo que aqueles, de que há pouco eu falava, possuem uma sabedoria que excede a humana, ou então é outra coisa que eu não sei explicar. Esta última sabedoria não a tenho de certeza e, se alguém disser o contrário, mente, com único fito de me caluniar. Entretanto, peço-vos, Atenienses, que não comeceis a clamar contra mim, se vos parecer que pronuncio palavras orgulhosas. Efectivamente, não são minhas as palavras que vou dizer, mas de alguém que merece toda a vossa confiança. Como testemunha da minha sabedoria, se realmente ela existe e qualquer que ela seja, apresentar-vos-ei o deus de Delfos. (Platão, *Apologia de Sócrates*).

Segundo Sócrates, sua vida foi determinada pelo deus. É interessante observar que Sócrates, enquanto réu, reconhece ou determina categoricamente a autoridade divina sobre sua vida, o que será muito importante para promover paralelamente a sua própria autoridade em relação ao seu modo de vida e suas atividades. Ou seja, há aqui presente uma dinâmica de responsabilidade por analogia. No uso desta técnica retórica o réu/orador vincula a sua causa com a causa do deus, que por sua vez está a serviço do povo (como veremos mais adiante na metáfora da mosca que acorda o cavalo), a causa do povo está necessariamente de acordo com a causa da cidade, ou seja, com a lei, a lei por sua vez, com o deus e assim Sócrates busca desmontar o caso contra ele. Segundo essa lógica, fazendo o caminho inverso, aquele que não está do lado da causa do réu/orador (no caso, Meleto e seus companheiros) estaria, por sua vez, contra o povo, contra a lei e contra o deus. Esta é uma técnica muito poderosa que sugere uma autoridade divina encarnada pelo orador, pois a voz do orador seria de alguma forma, a voz do deus. Esta técnica também intimida ou ouvintes ou leitores e faz com que se sintam compelidos a se colocarem a favor do orador, que no caso é Sócrates.

2.6

A terceira testemunha

A entrada da terceira testemunha não deixa a desejar no quesito de estranheza. Essa testemunha é Querefonte, amigo de Sócrates e aparentemente querido na cidade. Contudo, Querefonte está morto. Novamente é manifesta a estranheza do comportamento de Sócrates. Observa-se que Sócrates chama testemunhas que não podem empiricamente dar testemunho. Nesse caso, é

válido lembrar que Querefonte é um dos primeiros discípulos de Sócrates, o que explica o fato de ter sido alvo da sátira de Aristófanes em *Nuvens*.

Conhececi evidentemente Querefonte. Foi meu amigo desde a juventude e amigo da maior parte de vós: foi convosco para o exílio que sabeis e convosco regressou. Sabeis como era Querefonte, a paixão que punha em tudo que empreendia. Ora, tendo um dia ido a Delfos, ousou consultar o oráculo sobre a seguinte questão-peço-vos mais uma vez, Atenienses, que não comeceis a clamar contra o que eu vou dizer-: perguntou se havia alguém mais sábio do que eu. A Pítia respondeu-lhe que não havia ninguém mais sábio. A exactidão destas palavras poderá atestá-la perante vós o irmão de Querefonte, aqui presente, visto que Querefonte já morreu. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 21 a).

Segundo Pulquério, é possível que Sócrates tenha citado Querefonte com o objetivo de que as convicções democráticas famosas do amigo pudessem tornar-se particularmente favoráveis aos olhos de democratas como Ânito e outros constituintes do júri. Todavia, acredito que a escolha em questão também possa ser uma transposição dramática. Ou seja, na mesma medida em que Sócrates está se defendendo de uma ficção que foi transposta para a realidade (relação entre *Nuvens* e o tribunal), mesmo que essa realidade também seja uma ficção (visto que estamos analisando um texto escrito por Platão), ele invoca os personagens internos dessa própria ficção para mostrar (à luz da neutralidade de alguém que é querido por Atenas, que no caso é Querefonte) que não foi acusado nem condenado de nenhum crime, e que foi para o exílio com muitos outros democratas quando em 404 a.C Atenas deixou de ser uma democracia para passar a ser governada pelos trinta tiranos. Talvez evocando Querefonte como testemunha e expondo a imagem criada dele na ficção como injusta, Sócrates pretendesse provar que talvez a sua também o seja.

Sócrates continuará buscando explicar a origem das calúnias a seu respeito. Ele explica que, ao ter notícia da fala do oráculo, inicia uma investigação acerca do seu verdadeiro significado, já que Sócrates se reconhece como não sendo sábio e o oráculo, paradoxalmente, afirma que ele é o mais sábio de todos os homens. Na investigação acerca do verdadeiro significado da fala do deus, se poderá verificar mais detidamente o aparecimento da questão do conhecimento negativo socrático que, para o filósofo, é a única forma de conhecimento possível para a humanidade. Sócrates lembra a todos que os deuses não mentem e, assim, a fala oracular deve ser considerada verdadeira. Isso reforça a imagem piedosa de Sócrates e seu aparente compromisso com a divindade. Além de coagir os presentes a lembrarem-se também de suas respectivas relações com a divindade de Delfos.

Mas sabeis agora o motivo por que vos falo neste assunto: é que pretendo explicar-vos a origem das calúnias de que sou alvo. Ao tomar conhecimento do oráculo que referi, fiz comigo as seguintes reflexões: «Que quererá dizer o deus? Que pretende ele dar a entender? Sei muito bem que não sou sábio, nem muito, nem pouco. Que quer dizer quando afirma que sou o mais sábio dos homens? Porque, enfim, ele não está a mentir; não lhe é lícito fazê-lo.» (Platão, *Apologia de Sócrates*, 21b).

De toda forma, não é por acaso que Sócrates pretende esclarecer sua sabedoria. Se Sócrates é acusado de fazer o discurso falso prevalecer sobre o verdadeiro, ele é acusado de agir como um retórico na medida em que também finge saber coisas que não sabe de fato. Desse modo, pode-se perceber que o elemento mais problemático na acusação de Sócrates é sua reputação de sábio e, não coincidentemente, é essa acusação que mais implica seu risco de ser condenado³². O problema de ser sábio sem o ser, que é justamente a crítica de Platão aos sofistas, é dicotomicamente manifesto nesse momento da defesa Socrática. Sócrates se assume como ignorante, ao mesmo tempo em que a divindade afirma que ele é mais sábio dentre seus concidadãos. Se a divindade não mente, e nem o faz Sócrates, há algo a ser investigado e compreendido no que diz respeito à sabedoria socrática e às consequências filosóficas desse modo de sabedoria.

Analisando retoricamente, aquele que se opusesse à profecia oracular, ou seja, aquele que duvidasse da sabedoria do filósofo, seria necessariamente impiedoso, pois rejeitaria a fala divina. O que vincula necessariamente a acusação de impiedade à impiedade dos próprios acusadores.³³ Essa explicação também busca esclarecer a origem dos desafetos de Sócrates. Segundo Queiroz e Mattoso, tanto a transformação do deus Apolo em uma testemunha de Sócrates quanto a própria consulta ao oráculo são indícios de uma sarcástica instrumentalização da relação com a divindade. À vista disso, Sócrates parece dar seguimento ao procedimento de desmoralização da instituição democrática do testemunho e, assim, Apolo, de divindade dos juramentos, passa a ser um mero “cidadão-testemunha”. O mesmo ocorre com Querefonte, que de amigo da cidade e amigo de Sócrates, passa a ser um “morto-testemunha”³⁴.

³² Segundo John Burnet (Burnet, 1924, 176) ser sábio é a principal calúnia contra Sócrates.

³³ Ver: Bolzani Filho, Roberto. *Platão trágico e antitrágico*. LETRAS CLÁSSICAS, n. 12, p. 151-168, 2008. Novamente, o estudo de Bolzani contribui para essa pesquisa. Para o comentador, essa questão se torna mais complexa na medida em que o próprio Sócrates busca compreender a fala oracular através de um teste ao contrário. Ou seja, Sócrates, acreditando ser ignorante não pode se compreender como o mais sábio dos gregos, mas, sendo piedoso, não pode abertamente se opor ao oráculo. A investigação empregada por ele, nesse sentido, é o processo de descoberta do valor da consciência da própria ignorância.

³⁴ As expressões “cidadão-testemunha” e “morto-testemunha” foram retiradas diretamente dos comentários de Queiroz e Mattoso.

Contudo, acredito que seja possível uma segunda leitura do trecho analisado. A evocação do deus como testemunha implica em uma dinâmica psicológica de coação aos presentes a concordar com o réu-orador. Desse modo, uma circunstância particular, no caso, o julgamento de Sócrates, quando trabalhado de forma universal, pode tornar-se um caso universal. Por exemplo, um indivíduo acusado, tornado réu, quando é respaldado na sua defesa por uma divindade reconhecida na cidade, ou por valores morais elevados como a coragem, a amizade, o dever etc, detém uma ferramenta poderosa de persuasão e torna-se, se bem-sucedido, um caso universal que diz respeito a todos os cidadãos e ao bem-estar da cidade. Quem se colocaria contra esses valores? Quem se oporia às divindades? Quem seria contra o bem-estar e a justiça na cidade?

A seguir, Sócrates mostra-se aparentemente em oposição ao que tem defendido, confuso e até desconfiado com relação à profecia oracular. Ao mesmo tempo em que faz isso, ele é extremamente coerente com o comportamento que um leitor de Platão esperaria do personagem Sócrates. Ou seja, ele coloca-se a pesquisar, buscar e investigar o que o deus de fato estava querendo dizer. Assim, como pode ser verificado no trecho abaixo, Sócrates inicia sua investigação e passa a entrevistar os cidadãos que seriam supostamente sábios. A esse comportamento posteriormente será atribuída a má fama e o ódio que Sócrates ganhou ao longo do tempo.

Muito tempo estive indeciso sobre o sentido do oráculo. Por fim, resolvi, embora isso me custasse, proceder à seguinte investigação. Procurei um daqueles que são tidos na conta de sábios, convencido de que este seria um bom meio, admitindo que houvesse algum, de vir a refutar o oráculo, de, em suma, lhe poder dizer: « Este homem é mais sábio do que eu e, no entanto, tu afirmaste que eu era o mais sábio de todos.» Examinando, pois, a fundo este homem – não preciso de citar o seu nome; era um dos nossos homens de Estado- observando-o bem ao longo de uma conversa, Atenienses, fiquei com a seguinte impressão: pareceu-me que este homem passava por sábio aos olhos da maioria das pessoas e sobretudo aos seus próprios olhos, mas na realidade não o era. Tentei, por isso, demonstrar-lhe que se enganava, ao julgar que era sábio. Isto me fez incorrer na sua inimizade, bem como na da maioria dos que assistiram à nossa conversa. Ao retirar-me, ia fazendo comigo esta reflexão: « Sou, sem dúvida, mais sábio que este homem. É muito possível que qualquer um de nós nada saiba de belo nem de bom; mas ele julga que sabe alguma coisa, embora não saiba, ao passo que eu nem sei nem julgo saber. Parece-me, pois, que eu sou algo mais sábio do que ele, na precisa medida em que não julgo saber aquilo que ignoro.» Procurei depois um dos que passavam por ser mais sábios do que este e cheguei exactamente à mesma conclusão: e da mesma forma incorri na inimizade dele e de muitos mais. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 21c-e).

Sócrates evidencia que só agiu de tal forma na busca da compreensão da mensagem do deus. Se por isso ele o fez, ele não poderia ser culpado. Ainda nessa linha de racínio, Sócrates também só desagradou as pessoas por esse mesmo motivo e só gerou ódio contra si também por isso. Se isso é correto, Sócrates não poderia de nenhuma forma ser diretamente culpado pelo juízo negativo que foi feito dele, visto que estava a investigar a mensagem do oráculo de Apolo.

Dito isso, no trecho seguinte, aparece com maior força a questão da piedade e, por consequência, com mais clareza a implicação da acusação contra Sócrates.

Continuei apesar de tudo as minhas investigações, compreendendo, com angústia e temor, que estava a arranjar muitos inimigos: mas sentia-me na obrigação estrita de não desprezar a resposta do deus. Tinha, pois, de tentar saber o sentido do oráculo, procurando todos aqueles que pareciam saber alguma coisa. Ora, juro-vos pelo cão, Atenienses - tenho, efectivamente, de dizer-vos a verdade -, eis, em linhas gerais, a impressão que me ficou: aqueles que tinham mais fama pareceram-me quase inteiramente desprovidos dos conhecimentos essenciais quando os examinava à luz do oráculo do deus; outros, considerados menos importantes, estavam entretanto, muito mais próximos de possuir a sabedoria. É conveniente que vos faça o relato completo dos esforços que despendi nestas digressões, para demonstrar a validade irrefutável do oráculo. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 22a).

Pode-se perceber que Sócrates aparenta estar ciente de que seu comportamento pode prejudicá-lo. Ele segue em frente na sua investigação com “angústia e temor”, pois sabe que está fazendo, não só inimigos, mas inimigos entre os homens mais poderosos da cidade. Porém, novamente reafirmando seu compromisso com Apolo, ele diz-se incapaz de desprezar a fala do deus. Outro aspecto interessante que pode ser enxergado nessa passagem é a constante tentativa de Platão de construir um retrato de caráter de Sócrates. Assim, o mestre não é apenas virtuoso segundo padrões “intelectuais”, porém, mais do que isso, Sócrates é piedoso em relação a uma divindade que não é estrangeira, mas é um deus reconhecido na cidade. Dessa forma, sua piedade é tão evidente que ele insiste, não importando o quanto isso fosse prejudicial a sua pessoa, em permanecer no que seria o “plano” do deus.

Na passagem seguinte, depois de analisar os políticos, Sócrates prossegue com a sua investigação do mesmo modo, porém agora dirigida aos poetas.

Depois dos homens de Estado, dirigi-me aos poetas, autores de tragédias, criadores de ditirambos e outros, convencido que desta vez seria notória a inferioridade dos meus conhecimentos. Levando então comigo aqueles poemas da sua autoria que me pareciam

mais bem elaborados, pedi-lhes que nos explicassem, no desejo de aprender alguma coisa com eles. Ora custa-me um bocado, Atenienses, dizer-vos a verdade, mas acho que deve ser dita. Quase todos os presentes teriam, por assim dizer, falado melhor do que os próprios poetas sobre os poemas que estes tinham escrito. Pude, pois, concluir em pouco tempo, a respeito dos poetas que não compunham as suas obras graças ao seu saber, mas a um dom natural, a uma inspiração divina semelhante à dos adivinhos e profetas. Efectivamente estes dizem muitas coisas belas, mas não percebem nada daquilo que dizem. Tornou-se-me evidente que este é exactamente o caso dos poetas. E ao mesmo tempo percebi que, com o seu talento, eles julgavam ser os homens mais sábios em relação a outros domínios, o que de modo nenhum acontecia. Deixei então os poetas, convencido de que tinha sobre eles a mesma superioridade que sobre os políticos. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 22b-d).

É legítimo reparar que, nessa passagem, Sócrates, ao se referir aos poetas, os compara a adivinhos e profetas. Desse modo, não é ocioso lembrar que, do muito que já se estudou sobre a relação entre Platão e as artes de seu tempo³⁵, alguns aspectos podem ser apropriados por esta dissertação para lançar luz em relação à pesquisa desenvolvida. Platão foi e é frequentemente compreendido como crítico da poesia, da escultura, da pintura e, aparentemente, de quase tudo o que foi chamado de arte mimética. Sua desconfiança e suposta rejeição às artes miméticas recebe seu coroamento final na famosa passagem da expulsão dos poetas da República³⁶. Platão contrapõe-se à atividade dos poetas e artistas na medida em que caracteriza a sua própria como sendo a legítima busca pela verdade. A leitura tradicional supõe que desde o polémico “milagre grego”³⁷, a filosofia nascente se caracterizou pela busca de respostas para a realidade que não obtivessem uma origem fantástica ou religiosa³⁸. Dessa maneira, a filosofia foi compreendida como uma forma única de pensamento que buscou encontrar e oferecer uma explicação para a realidade última, ou seja, a verdade. Por isso, a filosofia foi compreendida, historicamente, como uma espécie de pensamento oposto aos anteriores na função de oferecer explicações

³⁵ Ver Pierre-Maxime Schuhl “*Platão e a arte e seu tempo*”. E também Paulo Butti de Lima “*Platão: uma poética para a filosofia*”.

³⁶ Platão, Livro X, “*República*”.

³⁷ Alguns autores consideraram a filosofia nascente tão absolutamente nova, original e autóctone, que a apelidaram de “o milagre grego”. Porém, já na Antiguidade, o *doxógrafo* Diógenes de Laércio inaugurou a famosa discussão a respeito da origem da filosofia, que problematiza a ideia de “milagre grego”, contrapondo a ela a tese de sua “origem oriental”. Embora seja importante ter em mente esta questão quando se fala na novidade e originalidade da filosofia nascente, ela não será desenvolvida nas páginas que se seguem.

³⁸ Apesar da leitura apresentada ser a mais tradicional ela também é, de alguma forma, bastante manualística. Essa diferenciação fortemente binária entre mito e filosofia se mostra, desde os pré socráticos, bastante polémica. Temos como exemplo, Empédocles, que integra seu pensamento filosófico com elementos místicos. Também Tales apresenta elementos que representam uma visão de mundo onde “tudo está cheio de deuses”. Inclusive filósofos da antiguidade clássica, tal como Platão e Aristóteles, envolvem o estudo da teologia em seus estudos filosóficos.

sobre o mundo. Antes disso, o mundo grego estava habituado a ter acesso à verdade por meio dos poetas mitólogos, que, além de artistas, eram percebidos também como veículos do divino. Por conta disso, inspirados pelas musas, os mesmos, acreditava-se, obtinham um acesso privilegiado a um passado histórico-mitológico³⁹ por eles testemunhado através da concessão divina. Na passagem anterior, parece que Platão, através de Sócrates, autoriza de certa forma essa leitura.

De toda forma, também é notável alguma semelhança que a atividade socrática tem em comparação com a atividade dos poetas. Ambos a fazem a serviço ou por intermédio da divindade. Dessa forma, o elemento central que as diferenciaria seria, de fato, a consciência da própria ignorância, o que faz com que nos apercebamos que essa questão é de importância central e fundadora da identidade filosófica.

No trecho que se segue, Sócrates permanece com sua investigação à procura de homens mais sábios que ele e encaminha-se para o terceiro e último grupo. Ele procura os artífices em sua busca de encontrar homens que saibam mais do que ele.

Dirigi-me por fim aos artífices. Tinha a consciência de não saber, por assim dizer, nada, estava certo de que iria encontrar neles pessoas com muitos e belos conhecimentos. Nisto não me enganei: sabiam, de facto, coisas que eu não sabia e neste sentido eram mais sábios do que eu. Mas estes bons artífices, Atenenses, pareceram-me ter o mesmo defeito dos poetas. Lá porque exercia com perfeição a sua arte, cada um julgava ser o mais sábio em relação a assuntos mais importantes e esta pretensão obscurecia o seu saber real. Vi-me assim a perguntar a mim próprio a respeito do oráculo se seria preferível ser como sou, igualmente desprovido da sabedoria e da ignorância daqueles, ou possuir, como eles, ignorância e saber. Respondi a mim e ao oráculo que me era mais vantajoso ser como sou. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 22d-e).

Ao observar os artífices, Sócrates reconhece que eles possuem, afinal, um tipo de conhecimento que seria um saber técnico. Porém, assim como os políticos e os poetas, os artífices julgavam que sabiam mais do que os outros em assuntos que, na verdade, ignoravam. Dessa forma, no final da investigação empreendida por Sócrates, fica claro que a verdadeira crítica do filósofo parece ser a crítica direcionada a uma arrogância presente em todos aqueles que julgam saber de algo. Essa arrogância os levaria a afirmar possuir conhecimento sobre aquilo que ignoravam e é isso que Sócrates pretende expor.

Deste modo, Sócrates observou que todos os homens que ele investigou não possuíam de fato saber, mas arrogância e ego⁴⁰ junto de ignorância. Expor

³⁹ Ver, Dettiene. “*Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*”.

⁴⁰ Ver meus comentários sobre o diálogo Górgias no capítulo quatro desta dissertação.

suas descobertas foi causa determinante do ódio contra ele. Sócrates parece funcionar como um tipo de espelho, onde todo aquele que se encontra com ele vê refletida, por força da verdade, sua própria ignorância. Sócrates segue sua defesa apresentando sua dúvida sobre a possibilidade do saber humano. Para o filósofo, ele só seria mais sábio do que os outros homens na medida em que percebe a realidade de sua profunda ignorância e não afirma saber coisas que ignora (que estariam, por sua vez, no reino do saber divino).

Fica manifesto, no texto, que o conhecimento humano é necessariamente limitado e o verdadeiro conhecimento seria acessível apenas aos deuses:

Foi esta investigação, Atenienses, que me valeu muitas inimizades, tão duras e tão graves que originaram muitas calúnias e o nome de sábio que me passou a ser aplicado. É que os que assistem a estas discussões pensam sempre que eu sou sábio naquelas matérias em que demonstro a ignorância dos outros. Tal sabedoria, Atenienses, possui-a certamente o deus, que muito provavelmente, quis significar com o seu oráculo que a ciência do homem é de escasso ou nulo valor. E é evidente que, ao falar de Sócrates, se serviu apenas do meu nome para me apresentar como exemplo, como se dissesse: «O mais sábio de vós, ó mortais, é aquele que, como Sócrates, reconheceu que o seu saber é, na verdade, inteiramente desprovido de valor.» Estas investigações, continuo ainda hoje a realizá-las pela cidade, interrogando, de acordo com o oráculo do deus, todo aquele cidadão ou estrangeiro que me parece ser sábio. E, quando chego à conclusão contrária, é em defesa do deus que demonstro ignorância. Em consequência desta ocupação falta-me o tempo para me consagrar de forma útil aos negócios da cidade e aos meus próprios. Vivo por isso em extrema pobreza, por estar apenas a serviço do deus. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 23 a-c).

Assim, deve-se lembrar que a famosa frase, “só sei que nada sei” - que coroa definitivamente a condição de não-sabedoria humana -, paradoxalmente eleva a consciência da ignorância, que seria a única sabedoria possível para a humanidade. De todo modo, no parágrafo acima, Sócrates afirma categoricamente sua piedade e o motivo de seu estilo de vida.

É interessante também observar que, retoricamente, neste momento do texto, Sócrates parece cativar, de certo modo, seus ouvintes, quando explica o motivo dos desafetos e também quando fala de sua pobreza. Nesta passagem, podemos observar um Sócrates quase submisso e entregue às circunstâncias a que a vida o levou. Segundo ele, sua atividade filosófica é uma atividade quase missionária, apresentada a ele pela divindade. A partir disso, ele justifica sua pobreza e a sua falta de envolvimento com os negócios públicos. Ele evoca, de certa forma, a figura do profeta, que recebe uma tarefa sem sua escolha deliberada e que resulta em algo muito maior do que ele mesmo.

2.7

A defesa socrática contra a suposta influência negativa sobre os jovens de Atenas

Na sequência do texto, Sócrates discorre a respeito da companhia que desfruta dos jovens ricos de Atenas, o que o torna alvo de críticas quanto à influência negativa que pode exercer sobre os jovens e, também, da possibilidade dele receber pagamento pela companhia ou por instruções. Dessa maneira, Sócrates está, na verdade, se defendendo da acusação de ensinar os jovens e de cobrar por isso. Ou seja, também se protege tangencialmente da acusação de corrupção da juventude. Nesse contexto, Sócrates explica que aqueles jovens não são seus discípulos, mas, como dispõem de liberdade e de ócio, são atraídos, quase naturalmente, por curiosidade e interesse, pelas conversas filosóficas que Sócrates trava. Dessa maneira, divertem-se e até buscam imitar o procedimento socrático.

Além disso, os jovens que dispõem de mais tempo livre, aqueles que pertencem às famílias mais ricas, buscam espontaneamente o meu convívio, sentindo prazer com os interrogatórios a que submeto as pessoas. Eles próprios procuram muitas vezes imitar-me, investigando, por seu lado, a ciência dos outros. Hão-de, por certo, encontrar grande número de homens que julgam saber alguma coisa quando, na realidade, sabem pouco ou nada. Daqui resulta que aqueles que são por eles submetidos a este exame se irritam, não contra eles, mas contra mim, dizendo que há um certo Sócrates, homem perversíssimo, que corrompe a juventude. E, quando alguém lhes pergunta o que é que Sócrates faz ou ensina para conseguir isto, não podem responder-lhe porque não sabem. Mas, para ocultar o seu embaraço, recorrem àquelas acusações que se fazem vulgarmente a todos os que estudam filosofia: que investigam o que se passa nos ares e debaixo da terra, que não acreditam na existência dos deuses e que fazem prevalecer sobre a melhor a causa pior. A verdade que não quereriam de modo algum confessar, é que ficou claramente demonstrado que eles apenas fingem saber, quando na realidade nada sabem. Ora como eles são, creio eu, ambiciosos e violentos, além de muito numerosos, à custa de falar contra mim de forma concertada e persuasiva, encheram-vos de longa data os ouvidos de calúnias furiosas. Dentre eles saíram a acusar-me Meleto, Ânito, e Lícon: Meleto mostra-se irado em nome dos poetas, Ânito em nome dos artífices e dos políticos, Lícon em nome dos oradores. Desse modo, admirar-me-ia, como afirmei no princípio, se fosse capaz de, em tão pouco tempo, destruir em vós o efeito de calúnias já inveteradas (Platão, *Apologia de Sócrates*, 23c-24e).

Sócrates transforma o convívio que tem com seus discípulos como um jogo, ou simplesmente uma relação de amizade. Retirando o peso implicado da influência de uma relação professor-aluno ou mestre-discípulo.

De todo modo, ainda sobre o parágrafo acima, Sócrates evidencia o que era em sua época, uma definição ordinária e corrompida de “filósofo”, que

facilmente se confunde com a ideia que temos do que seria um “sofista”. É interessante observar que parece haver um esforço enorme de Platão, enquanto escritor, de esclarecer, separar e definir essas duas figuras. Em última análise, pode-se considerar uma unidade nas acusações contra Sócrates, ele foi condenado por ser um sofista. Platão, na tentativa de inocentar *post-mortem* seu mestre, concebe como um de seus objetivos principais separar o que seria o filósofo do político e do sofista e isso é manifesto em sua obra.

Por esse prisma, a necessidade da separação entre filósofo e sofista encadeia necessariamente a questão, também expressa sutilmente, do tipo de discurso de cada um. Ou seja, é do escopo do filósofo, ocupado com a verdade, investigar de maneira lenta, dialética, sendo necessário tempo e ócio para a atividade filosófica. Já o sofista trabalha com uma formatação de discurso pré-concebida, que se adapta às situações particulares e é pensada para atingir seu objetivo e ter sua eficácia máxima em um tempo limitado e determinado. Assim, pode-se observar manifesta a preocupação, ou simplesmente, o lembrete de que o tempo de uma defesa de tribunal é curto para o tipo de investigação e discurso que Sócrates se propôs a fazer. Dessa forma, é possível conceber que Sócrates já esta aceitando ou antecipando o fracasso de sua defesa.

Isto é, Atenenses, a pura verdade. Falo sem vos ocultar nem muito nem pouco, sem dissimular nada. E no entanto sei que assim me torno odioso exactamente como antes. Esta é a prova de que falo a verdade, de que é precisamente esta a calúnia de que sou alvo e de que não são outras as suas origens. Se neste momento ou mais tarde investigardes este assunto, descobrireis que é assim (Platão, *Apologia de Sócrates*, 24b).

Sócrates encaminha-se para o fechamento dessa questão invocando o que seria uma quarta testemunha informal: o ódio direcionado a ele. Segundo Sócrates, esse mesmo desafeto que ele causa ao falar o que fala é prova suficiente de que fala a verdade, pois, se falasse para agradar, obteria mais vantagens. Porém, falando a verdade, desagrada e isso é testemunha de sua honestidade. Dessa forma, mais uma vez, o argumento da verdade aparece. Sócrates afirma ter coragem de falar a verdade e assim, possivelmente, ele desagrada seus ouvintes e isso seria por si mesmo evidência suficiente de suas motivações.

Dado o exposto, Sócrates termina uma primeira parte de sua defesa abordando a questão das acusações dos antigos. Ou seja, Sócrates defende-se dos fantasmas do passado, antes de promover, o que acontecerá a seguir, um convite à investigação. Convite tal que será efetivamente uma desqualificação

e um rebaixamento da motivação de seus acusadores atuais, principalmente Meleto⁴¹.

Diz, portanto, Meleto que sou culpado de corromper a juventude. Ora eu, Atenienses, afirmo que culpado é Meleto de brincar com coisas sérias, ao arrastar, de ânimo leve, cidadãos aos tribunais, fingindo o maior interesse por coisas a que nunca ligou importância nenhuma. Que isto é assim, tentarei demonstrá-lo a todos vós. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 24c).

Pode-se observar também nesse momento singular no texto que Sócrates, de réu possivelmente culpado, torna-se o inquisitor de seu acusador. Essa inversão de papéis pode sugerir um elemento cômico segundo alguns comentaristas⁴². De todo modo, é digno de nota que Sócrates, como lhe é característico, novamente inverte e redefine as regras de conduta do espaço em que se encontra quando torna-se inquisitor de Meleto. Dessa forma, é necessário perceber que, quando Sócrates acusa Meleto de “*brincar com coisas sérias*” e, principalmente, “*arrastas, de ânimo leve, cidadãos aos tribunais*” ou “*brincando com ar sério, levianamente levando homens a julgamento*”⁴³, ele transforma Meleto, que anteriormente foi apresentado como “*homem virtuoso e amigo de sua cidade*” (com o complemento irônico “*como ele próprio diz*”), em um potencial malfeitor da coletividade, pois leva levianamente ou por brincadeira cidadãos aos tribunais. Assim, o caso particular em que Sócrates se encontra, ou seja, a acusação contra a sua pessoa, transmuta-se, em um jogo de palavras, em um problema coletivo. Toda a cidade, segundo Sócrates, deveria estar alerta em relação a Meleto, pois ele é um potencial malfeitor.

2.8

Sócrates questiona Meleto

Assim, Sócrates dá continuidade a sua defesa convidando Meleto a responder às interrogações e ao exame que ele propõe. A passagem em questão⁴⁴ parece ser recheada de muitos elementos da célebre ironia socrática. Além de indicações da resistência oferecida por Meleto de participar do exame em que se encontra. Sócrates realiza o exame conforme seu estilo, ou seja, com perguntas e respostas, procurando o que é e quem é e rejeitando exemplos como resposta. No decorrer do exame Sócrates constrange Meleto a afirmar

⁴¹ É profícuo observar que Palamedes realiza um procedimento semelhante em relação a Odisseu, como veremos adiante.

⁴² O estudo de Queiroz e Mattoso sugere diversos elementos cômicos na *Apologia*. Ver também “Risos no Tribunal”. Santoro Moreira, Fernando José de. *Risos no Tribunal: as referências à comédia e a Aristófanes na Apologia*. Rio de Janeiro, 2005, pp. 606-611.

⁴³ Tradução de Queiroz e Mattoso.

⁴⁴ Ver: Platão, *Apologia de Sócrates*, 24d-25c.

que todos na cidade fazem o bem e contribuem para a formação dos jovens para os tornarem virtuosos. Todos, exceto Sócrates. Ao dar prosseguimento à sua investigação, pretensamente buscando esclarecer mais a questão, Sócrates torna os jovens da cidade análogos a cavalos, assim, questiona se apenas algum número específico de especialistas poderia ocupar-se do adestramento dos cavalos ou se essa tarefa seria a qualquer um conveniente realizar. Sócrates chega à conclusão, contra a vontade de Meleto, que no que de fato acontece no que concerne à educação, tanto de jovens humanos, quanto de cavalos e todos os outros animais, apenas um grupo restrito e especializado de educadores é capaz de fazer-lhes bem e torná-los mais virtuosos, enquanto todo o resto de pessoas em seu convívio simplesmente não é qualificado para isso. Desse modo, Sócrates pretende provar que Meleto não se interessa de fato pela virtude e pelo bem estar da alma dos jovens, o que coloca em questão a sinceridade das motivações de Meleto de levá-lo ao tribunal. Na acusação promovida por Meleto, Ânito e Lícon a Sócrates em relação à corrupção da juventude, está implicada uma preocupação dos acusadores com a corrupção da juventude ou a preservação da juventude. E Sócrates acaba por denunciar a falta de importância real que Meleto atribuía em relação aos jovens de Atenas, tal como ele diagnostica. Meleto, ao ser identificado como relapso e desinteressado em relação à educação dos jovens, e ao usar a acusação como fachada para levar homens inocentes ao tribunal, torna-se, quando exposto, inimigo comum da cidade. Este argumento é retoricamente muito poderoso, pois provoca uma suspensão das diferenças internas entre júri e réu e, assim, promove uma união através do sentimento de uma injustiça em comum.

Depois da desmoralização das motivações de Meleto, Sócrates busca expor a incoerência do caso apresentado por ele. Partindo do argumento de que os maus fazem o mal para aqueles que o cercam, Sócrates encaminha a discussão e afirma que ninguém deseja ser prejudicado voluntariamente. A partir disso, ao afirmar que convive com os jovens, a quem deseja fazer e receber o bem, se fizesse o mal, por conviver com eles, seria necessariamente prejudicado. Desse modo, como foi afirmado pelo próprio Meleto que ninguém deseja deliberadamente o mal, é natural que o mal de que Sócrates foi acusado, se foi feito, só o foi por ignorância, pois ninguém deseja propositalmente causar o mal a si mesmo:

- O quê, Meleto? Novo como tu és, és mais sábio do que eu, um velho, a tal ponto de saberes que os maus fazem sempre algum mal aos que vivem mais perto deles, e os bons algum bem, enquanto eu sou tão ignorante que nem sequer sei que, se tornar meu um dos que comigo convivem, me arrisco a receber dele algum mal, de modo que é a mim próprio que, voluntariamente,

como tu dizes, faço um grande prejuízo? Aqui está uma coisa, Meleto, de que não consegues convencer-me e creio que não conseguirás com pessoas nenhuma deste mundo. Mas o facto é que, ou eu não corrompo a juventude ou, se corrompo, o faço involuntariamente, e deste modo tu mentes em qualquer dos casos. E, se a corrompo involuntariamente, não há lei que te autoriza a citar-me em tribunal por tais faltas involuntárias, antes devia tomar-me à parte para me esclarecer e advertir, pois é evidente que, uma vez instruído, eu deixarei de fazer o que faço sem querer. Mas tu evitaste encontrar-te comigo e não quiseste instruir-me. Preferes arrastar-me a este tribunal, aonde a lei manda trazer os que precisam de castigo e não os que precisam de esclarecimento. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 25c-26a).

De acordo com a passagem acima, a resposta adequada, segundo Sócrates, para aquele que promoveu um mal sem intenção seria a educação, excluindo assim a necessidade da punição. Segundo esse prisma, a acusação e o processo promovido por Meleto não é só descabido e injusto, como até ilegal. A ver: “...não há lei que te autoriza...” ou “...é lei não me processar”⁴⁵ ou ainda, “...as leis não permitem...”⁴⁶. Dado o exposto, essa passagem busca mostrar que Meleto efetivamente não tem um caso legal real. Pode-se perceber que, segundo o argumento socrático, ou ele (Sócrates) não fez um mal, ou, se o fez, foi involuntariamente. Sendo a primeira opção verdadeira, não há necessidade de um julgamento; sendo a segunda, tampouco um tribunal seria útil ao réu ou à cidade. Desse modo, tendo Sócrates cometido um mal involuntariamente, ele deveria ser instruído, como a lei prevê, educado e esclarecido, e não arrastado ao tribunal.

Desta forma, Meleto, mais uma vez, mostrando-se não ser amigo de seus concidadãos (contrariamente ao que foi afirmado antes), evitou instruir Sócrates e, assim, preferiu levá-lo ao tribunal ilegalmente. Dado o exposto, o tribunal é apresentado nesse contexto como um lugar que deveria receber, quase que exclusivamente, aqueles que necessitam de punição enquanto que a instrução e o esclarecimento não parecem ser atividades próprias do ambiente legal. Sendo assim, é legítimo reparar que aqui novamente aparece a ideia do tribunal como um lugar não propício para as atividades ligadas ao conhecimento, e por associação, à filosofia.

2.9

Sócrates explica sua relação com os deuses e defende-se da acusação de ser um estudioso de filosofia natural

Engajando-nos no prosseguimento da leitura da *Apologia*, podemos observar que Sócrates assegura acreditar nos deuses, porém, ao fazê-lo, implementa

⁴⁵ Tradução Queiroz e Mattoso.

⁴⁶ Tradução Pinharanda Gomes.

uma ressalva que culmina por corroborar a validade de uma de suas acusações. Ou seja, Sócrates admite acreditar em outros deuses sem ser os que a cidade reconhece. Essa admissão socrática pode mostrar-se problemática, pois imputa culpa a uma acusação, ou seja, não seria estrategicamente eficiente tendo por objetivo a absolvição do réu. Dessa maneira, pode-se observar que, não por acaso, Sócrates permanece submetendo Meleto ao seu interrogatório e assim, reconfigura a primeira acusação. Dessa vez, Meleto afirma que a acusação que ele tem contra Sócrates é de ateísmo absoluto, ou seja, não acreditar em nenhuma divindade. O que, por sua vez, além de contradizer a primeira formulação, também contradiz a caricatura de *Nuvens*, onde Sócrates é pintado como alguém que reverencia as nuvens como as novas divindades.

Isto mostra à evidência, Atenenses, aquilo que eu há pouco dizia, que Meleto nunca atribuiu nem grande nem pequena importância a estas coisas. Em todo caso, diz-nos, Meleto, como entendes que eu corrompo os jovens: certamente é ensinando-lhes a não acreditar nos deuses em que a cidade acredita, o que se deduz dos termos da acusação que apresentaste a este tribunal? Efectivamente, não dizes que é assim que eu os corrompo? – É exactamente isso que eu digo. – Mas em nome desses mesmos deuses de que falamos, Meleto, explica ainda mais claramente o teu pensamento, a estes juízes e a mim. É que eu não posso compreender se dizes que eu ensino a acreditar na existência de alguns deuses – e nesse caso eu próprio creio na existência de deuses, não sendo completamente ateu nem podendo, portanto, ser acusado de tal crime –, embora os meus deuses não sejam aqueles que a cidade reconhece, mas outros, e nisto assentará precisamente a acusação que me fazes, ou então se afirmas que eu não creio pura e simplesmente na existência dos deuses e ensino isto aos outros. – O que eu digo é que tu negas em absoluto a existência dos deuses. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 26b-c).

De acordo com o comentário de Queiroz e Mattoso, a segunda formulação da acusação de impiedade é, na verdade, um sintoma de desespero do Meleto que, ao se perceber preso na armadilha pelo elenco socrático, tenta fazê-lo parecer criminoso sob todos os aspectos possíveis. Contudo, como pode ser evidentemente observado, essa nova formulação opõe-se frontalmente a parte da denúncia do próprio Meleto que imputa ao réu “*introduzir deuses novos na cidade*”. Fica claro, segundo os comentadores, que o elenco socrático busca desvelar as fraquezas morais que se escondem por trás das fraquezas argumentativas do interlocutor.

Ainda em sua estratégia de desmoralizar Meleto, que na verdade representa o triunvirato Meleto, Ânito e Lícon, Sócrates aposta nas confusões doutrinárias e conceituais que Meleto parece fazer. Assim, Sócrates aponta para uma fraqueza de solidez dos motivos e argumentos de Meleto sugerindo que este demonstra desorientação em relação aos fatos que atribui aos sujeitos.

–Ó meu excelente Meleto, para que dizes uma coisa dessas? Será que eu não acredito, como toda gente, que o Sol e a Lua são deuses? –Não, por Zeus, ó juizes, ele não crê em tal, visto que afirma que o Sol é uma pedra e a Lua uma terra. –Julgas que estás a acusar Anaxágoras, meu caro Meleto. E tens assim tão pouca consideração por estes juizes, julga-os tão iletrados que não saibam que são os livros de Anaxágoras de Clazómenas que estão cheios dessas teorias? E iria eu ensinar aos jovens aquilo que eles podem encontrar nesses livros, vendidos na orquestra por uma dracma, quando muito, para eles se rirem de mim, vendo que lhes apresentei como minhas ideias tão fáceis de identificar pela sua singularidade? Mas, por Zeus, pensas realmente que eu não acredito em nenhum deus? –Estou absolutamente certo disso, por Zeus. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 26d-e).

Sócrates denuncia o preparo precário do argumento de Meleto. Ele acusa-o de estar confundindo-o com Anaxágoras, filósofo do séc. V a.C. que debruçou-se sobre os questionamentos da filosofia natural (que envolvia tanto as questões terrenas quando as celestes). Parece que Anaxágoras apresentou soluções para os problemas da filosofia natural que o colocaram em conflito com a tradicional interpretação mitológica da natureza (correspondente à religião grega da época). Dessa forma, a confusão entre Sócrates e sua relação com o pensamento de Anaxágoras fica evidente no texto quando aparecem as referências às concepções sobre o sol e a lua⁴⁷.

Além disso, é interessante lembrar que parece que Anaxágoras, assim como Sócrates, foi discriminado por ser, ou aparentar ser, ateu. O filósofo físico também foi acusado de impiedade por Cléon ou Tucídides (dependendo da fonte), por sustentar que o Sol era uma massa de metal em brasa⁴⁸. Sócrates torna-se não só caricatura de “*um certo Sócrates*” de *Nuvens*, mas torna-se também caricatura de Anaxágoras, tornando evidente que Sócrates parece ser um tipo de pensador estranho e inclassificável, ora interpretado como um filósofo naturalista, como os antigos, ora como um sofista, como seus contemporâneos⁴⁹.

De acordo com Santoro⁵⁰, o julgamento de Sócrates é uma grande peça cômica onde o filósofo réu não é um personagem trágico preso na rede de seu terrível destino (apesar de poder parecer assim), mas, na verdade, um grande “bufão” que a todo tempo escarnece tanto das acusações dirigidas a ele quanto de seus acusadores. Dessa maneira, Sócrates, imerso no jogo, está promovendo acusações contra seus acusadores, de também fazerem um tipo de jogo e um tipo de escárnio. Na passagem abaixo se torna explícita essa implicação.

⁴⁷ Ver: Kirk, Raven, Schofield. *Os filósofos pré-socráticos*. P. 371-377.

⁴⁸ Ver: Kirk, Raven, Schofield. *Os filósofos pré-socráticos*. P. 372. fr. 459.

⁴⁹ O que nos lembra a falta de clareza sobre a atividade do filósofo pela sociedade ateniense.

⁵⁰ Ver Santoro. *Risos no Tribunal*. P.3.

–Não se pode crer em ti, Meleto, e estou convencido de que nem tu acreditas em ti próprio. Este homem, ó juízes, parece-me de todo insolente e temerário, e na base da acusação que formulou contra mim julgo estar apenas a violência irreflectida da sua juventude. Efectivamente, o que me parece é que ele compôs um enigma para me experimentar: «Será o sábio Sócrates capaz de perceber que estou a gracejar, fazendo afirmações que são contraditórias, ou conseguirei enganá-lo e ao resto do auditório?» Pois é perfeitamente claro que ele se contradiz a si próprio no acto de acusação, que, no fundo, significa o seguinte: «Sócrates é culpado de não acreditar nos deuses e, por um lado, de acreditar nos deuses.» Esta é, evidentemente, uma linguagem de quem está a brincar. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 26b 27a).

Como observado, Sócrates expõe a contradição de Meleto e mostra como suas acusações não fazem sentido. No seu jogo dramático, Sócrates funciona novamente como uma espécie de contraponto espelhado. Sócrates, de réu, torna-se o inquisidor. Em uma situação potencialmente trágica, releva comicidade. De filósofo, torna-se hábil retórico. De jogador, revela o jogo dos adversários. Em última análise, Sócrates promove um jogo de palavras e argumentos que enreda Meleto em sua própria falta de fundamentação. Ademais, pode-se verificar que Sócrates, ainda no rastro da fundamentação de sua piedade, constrói o argumento onde afirma que a crença nas coisas demoníacas acarreta consequentemente a crença dos demônios. A crença nos demônios, por sua vez, implica necessariamente a crença nos deuses. Dito isso, é interessante lembrar que Sócrates alega agir em resposta ao oráculo de Delfos, o que, de início, pressupõe a crença em Apolo. Somando-se à crença manifesta na divindade de Delfos, parece que era razoavelmente conhecido em Atenas o fato de que Sócrates possuía uma espécie de demônio pessoal. Temos notícia dessa relação homem-demônio através de alguns diálogos de Platão. Dessa forma, Sócrates apoia-se na sua conduta enquanto reflexo da profecia de Delfos para fundamentar a solidez de sua piedade.

Outro elemento importante a ser observado é o fato de que, em muitos momentos da *Apologia*, é evidente que Sócrates está administrando as reações dos seus ouvintes. Ele repetidamente exorta o tribunal a abrandar seus clamores para que ele possa falar livremente como lhe é natural. Segundo Santoro, é possível identificar na relação que Sócrates estabelece com os juízes, que também são sua platéia, elementos fortemente cômicos. Dessa forma, toda vez que Sócrates pede silêncio e paciência, ele o faz em resposta ao tumulto, protestos e risos provocados por suas colocações que parecem ser muitas vezes irônicas. Esse aspecto cômico pode ser também transportado para a passagem abaixo, onde Sócrates parece especialmente inclinado a forçar Meleto a lhe dar respostas.

Examinai agora comigo, Atenienses, as razões que me levam a pensar que é isto o que ele diz. E tu, Meleto, responde-nos. Quanto a vós, juízes, de acordo com o pedido que vos fiz no início deste discurso, lembrai-vos de não protestar contra mim, se eu conduzir a minha defesa da maneira que me é habitual. Pode haver alguém, Meleto, que acredite na existência das coisas humanas, sem, ao mesmo tempo, acreditar na existência dos homens? Obrigá-lo a responder, juízes, não deixeis que ele se limite a protestar em vários tons. Pode haver alguém que negue a existência dos cavalos, ao mesmo tempo que admite a arte da equitação? Ou que não aceite a existência dos flautistas, aceitando embora a arte de tocar flauta? Não, meu caro, não pode haver. Se não queres responder, eu me encarrego de o dizer, a ti e a todos os presentes. Mas responde ao menos a isto: haverá quem acredite em coisas «demoníacas», sem acreditar nos «demônios»? – Não há. – Muito obrigada por me teres respondido a tanto custo, forçado pelos juízes. Ora tu afirmas que eu acredito na acção dos «demônios» e ensino que ela existe, quer seja nova, quer antiga. Tu próprio o disseste, mais ainda, juraste-o no acto de acusação. Mas, se acredito na acção dos «demônios», forçoso é, evidentemente, que acredite também nos «demônios». Não será assim? Claro que é. E suponho que estás de acordo, visto que não respondes. Ora não pensamos nós que os «demônios» são deuses, ou filhos de deuses? Sim ou não? – É evidente que são. – Então se eu reconheço a existência de «demônios», como tu dizes, e se os «demônios» são deuses, parece-me que tenho razão ao afirmar que falas por enigmas e que estás a gracejar: primeiro, dizes que não acredito na existência dos deuses e, depois, que acredito na sua existência, visto que acredito em «demônios». Se, por outro lado, os «demônios» são filhos bastardos dos deuses, nascidos de ninfas ou de outras criaturas, segundo se conta, quem poderá admitir que existem filhos de deuses sem existirem deuses? Da mesma maneira, seria absurdo admitir que os machos nascem das éguas e dos burros e, por outro lado, negar a existência de éguas e burros. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 27a-e).

Meleto está deliberadamente resistente, visto que, ciente da armadilha retórica em que se encontra, está repetidamente se contradizendo. Dessa maneira, a recusa de Meleto é tão intransponível que Sócrates passa a responder as próprias perguntas como se fosse Meleto. Sócrates é ao mesmo tempo réu, juiz, comediante, criminoso e herói. Ele é sozinho todos os personagens do tribunal.

Não, Meleto, não é possível que tenhas tentado contra mim esta acção sem ser para me experimentar, ou então não sabias que delito real me havias de imputar. Mas que possas convencer alguém, com o mínimo de senso, de que há um homem que acredita nas acções dos «demônios» e dos deuses, sem acreditar nos «demônios», deuses ou heróis, eis o que me parece ir contra todas as possibilidades.

Mas, Atenienses, creio que não será necessário apresentar mais provas de que não sou culpado dos crimes de que me acusa Meleto. O que disse basta. Mas quando há pouco afirmava que tenho sido alvo do ódio de muita gente, sabeis que falava verdade. E será isto que causará a minha perda, se eu for condenado, não

Meleto, nem Ânito, mas a calúnia e a inveja de muitos. Isso que tem sido a ruína de muitos homens de bem há-de, por certo, causar a ruína de outros. Não há perigo de que seja eu a última vítima. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 27e-28b).

Neste momento final de argumentação pode-se notar que Sócrates, ao ressaltar que, pela calúnia difundida sobre ele, poderia ser injustamente punido, tal como outros homens foram antes dele e tal como muitos outros ainda serão, volta a ressaltar a importância coletiva de seu julgamento e sua possível (que se concretizará) condenação. Dessa maneira, ele faz com que os ouvintes percebam que o posicionamento deles não influencia apenas o âmbito particular ou uma sorte particular, mas, sobretudo, o futuro de cada um dos presentes, pois outras pessoas continuarão a sofrer essas injustiças, e essas pessoas poderiam um dia ser algum deles.

2.10

A relação de Sócrates com a morte como condição de possibilidade para o seu discurso e sua ação

Segue a defesa socrática e nos é introduzido um novo elemento de extrema importância; a relação de Sócrates com a própria morte⁵¹. Muito pode ser dito sobre o assunto, porém, por ora, basta nos apercebemos de que é manifesto que o posicionamento de Sócrates em relação à morte não é temeroso, mas apaziguado. É evidente para o leitor de Platão e para o júri de Sócrates que ele não parece gravemente preocupado ou aterrorizado com a perspectiva da aproximação da morte. No trecho abaixo fica evidente a valoração que Sócrates faz em relação a com o que um homem deveria se preocupar.

Mas talvez alguém me pergunte: «não te envergonhas, Sócrates, de te teres entregado a um gênero de ocupação que te põe em risco de morrer? A isto poderia eu, com razão, responder: «Estás em erro, meu amigo, se pensas que um homem, possuidor de algum mérito, deva calcular os riscos de viver ou morrer, em vez de, quando age, considerar apenas se o que faz é justo ou injusto, é obra de um homem de bem ou de um perverso. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 28b-c).

Pode-se perceber através da leitura do trecho acima que Sócrates inverte o valor do medo da morte. No contexto de seu discurso de defesa, Sócrates supõe que é de opinião comum que a morte é um grande mal. Desse modo, Sócrates, opondo-se a tal opinião, transforma os valores da opinião comum e afirma que o verdadeiro grande mal é ser injusto e, por isso, perverso. Segundo a moral socrática apresentada, as pessoas não deveriam temer a morte nem agir em vida

⁵¹ Ver capítulo cinco deste estudo.

“calculando” o risco de morrer ou viver⁵². Nesse sentido, o homem valoroso deve agir à revelia da sua morte, priorizando a ação justa. É através desse argumento que Sócrates poderá comparar sua conduta ao comportamento de um herói.

A acreditar em ti seriam desprezíveis aqueles semideuses que morreram em frente de Tróia, entre outros o filho de Tétis para quem o perigo pouco era em comparação com a desonra. Quando a sua mãe, que era deusa, vendo-o ansioso por matar Heitor, lhe falou, segundo creio, mais ou menos nesses termos: ‘Meu filho, se vingares a morte de Pátroclo, teu companheiro, matando Heitor, tu próprio morrerás; pois, acrescentou, imediatamente após a morte de Heitor, seguir-se-á a tua morte.’ Ele, porém, ouvindo isto, desprezou a morte e o perigo, e receando muito mais uma vida sem honra, se renunciasse a vingar os seus amigos, exclamou: ‘Que eu morra imediatamente, depois de ter punido o culpado, para não ser aqui objecto de riso junto das naus recurvas, peso inútil sobre a terra.’ Julgas tu que ele se preocupou com a morte e o perigo? É que assim é que, na verdade, deve ser, Atenienses: quem escolhe um posto, por julgar que é o melhor, ou o ocupa às ordens de um chefe, deve, em minha opinião, permanecer nele contra todos os riscos, não atendendo nem à morte nem a nenhuma outra coisa que não seja a desonra. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 28c-d).

Dado o exposto, através da comparação entre seu modo de vida filosófico e as escolhas de Aquiles na Guerra de Tróia, percebe-se uma tentativa de realização de uma técnica retórica de tribunal clássica: o retrato de caráter. Assim, quando Sócrates se compara a Aquiles, ele está tentando evidenciar que, mesmo segundo os valores morais dos próprios jurados (dado que Aquiles é indiscutivelmente um herói da cultura clássica) Sócrates é virtuoso. Dessa maneira, Sócrates coloca-se em comparação com um grande herói para aquela civilização e mostra como o júri seria injusto ao condená-lo e como essa condenação seria contrária aos próprios padrões ético-morais da cidade de Atenas.

Ao evocar uma passagem do famoso poema épico de Homero, a *Ilíada*, onde Aquiles despreza a morte em nome da honra, Sócrates mostra como existe um paralelo entre a sua atividade de filósofo e a vingança⁵³ de Aquiles. Ambas só seriam possíveis quando os heróis em questão insistissem em agir de maneira virtuosa e justa, independentemente das consequências pessoais que essa ação

⁵² Essa questão será abordada mais extensamente no capítulo quatro.

⁵³ Vingança no mundo grego antigo não era um valor negativo tal como pode parecer para nós. Vingança era um valor fortemente atrelado à ideia de Justiça.

poderia acarretar. Ou seja, a justiça e a virtude são representadas como fins em si mesmos, à revelia da possível aniquilação da vida ⁵⁴.

Desse modo, a analogia entre a atividade filosófica socrática na cidade e a vingança de Aquiles na Guerra de Tróia permite que o desencadeamento dessa passagem resulte em um momento dramático onde Sócrates proclama um autoelogio que consiste tanto na valorização de sua coragem quanto na de sua virtude. A partir de então, Sócrates evoca os acontecimentos de sua vida passada (seus atos de guerra) e expõe a fidelidade de seu dever para com a cidade e sua coragem cívico-guerreira.

Seria, de facto, um procedimento estranho o meu, Atenenses, se, depois de ter mantido firme como qualquer soldado, afrontado a morte, no posto que os generais, por vós eleitos, me confiaram em Potideia, em Anfípolis e em Délio, abandonasse agora, por medo da morte ou do que quer que seja, o posto que me foi atribuído por um deus, renunciando à missão, conscientemente aceite, de viver filosofando, examinando-me a mim próprio e aos outros. Seria bem estranho e legitimamente me poderiam trazer a este tribunal com a acusação de não acreditar nos deuses, uma vez que desobedecera ao oráculo por medo da morte, julgando ser sábio não o sendo. Efectivamente, temer a morte, Atenenses, não é mais que julgar ser sábio, sem o ser, porque é imaginar que se sabe o que se não sabe. É que ninguém sabe o que é a morte nem se, por acaso, ela será para o homem o maior dos bens. Mas temem-na como se soubessem com segurança que é o maior dos males. Não será esta ignorância mais censurável, julgar que se sabe o que se não sabe? (Platão, *Apologia de Sócrates*, 28e-29b).

Porém, através da análise do parágrafo acima, pode-se perceber que o alvo da crítica de Sócrates nesse momento não é apenas o medo da morte, mas, novamente, a crença de que se sabe de algo quando na verdade se o ignora. O filósofo afirma que os homens, sem saberem o que é a morte ou o que acontece no *pós-mortem*, julgam a morte um grande mal. Desse modo, o grande problema contemplado por Sócrates permanece sendo a distorção da

⁵⁴ De acordo com Luisa Buarque, "... a resposta socrática gira em torno da única genuína preocupação de um homem de mérito, a saber, se o que faz é justo ou injusto. A citação da cena homérica vem contribuir para a sua reivindicação, na medida em que o grande herói Aquiles demonstrara ali desprezo pelo perigo de morte..." e "[...] O cerne da comparação é simples: Aquiles, mesmo tendo certeza da iminência da própria morte por ter sido alertado pela mãe deusa, não negligenciou a tarefa que lhe cabia: vingar Patroclo e evitar tornar-se um guerreiro inútil. Cabe a Sócrates, de maneira análoga, ater-se à tarefa sugerida por Apolo - fazer filosofia - sem sobrevalorizar o fato de que é uma ameaça de morte que decorre dessa mesma tarefa. Na fala de Sócrates, portanto, Aquiles permanece sendo o modelo de conduta que tradicionalmente costuma ser. Na circunstância precisa em que é representado descurando a morte, ele está mais do que autorizado a desempenhar esse papel exemplar. Esse é, sem dúvida, o ponto crucial da comparação; atestam-no termos tais como *kataphronéo* (desprezar, menosprezar, desdenhar) e *oligoréu* (não estimar, diminuir, negligenciar) presentes na passagem. O que Sócrates visa ressaltar é a capacidade do guerreiro de não deixar o medo da morte falar mais alto do que o medo da própria covardia."

relação entre conhecimento e desconhecimento. Ou seja, novamente podemos observar a insistência socrática em desvelar a ignorância real que se esconde por trás de um conhecimento ilusório que, por sua vez, revela uma arrogância humana em pretender conhecer assuntos que só estão disponíveis à inteligência divina.

Inaugurada a questão da relação medo-ignorância, Sócrates reforça a necessidade de se permanecer na bondade mesmo que as condições externas sejam prejudiciais. A morte ou qualquer outro advento desse tipo não é um mal verdadeiro, tampouco algo que se deva temer. O que é realmente importante é a manutenção da integridade da virtude, não atribuindo real relevância aos acontecimentos externos. Dessa maneira, nota-se fundamentalmente uma insistência em permanecer na bondade e na justiça quando Sócrates afirma que jamais faria um mal voluntariamente, nem sob a ameaça de perder a vida⁵⁵.

Sócrates reafirma que se ele é, de alguma forma, sábio, é porque não acredita conhecer algo que na verdade não conhece, neste caso, o que se passa com a alma depois da morte. Por não julgar saber se a morte é um mal, Sócrates não a teme e por isso não é levado a cometer injustiça a fim de evitar a morte a qualquer custo.

Quanto a mim, Atenienses, é talvez neste ponto que eu me distingo da maioria das pessoas; e, se pretendesse ser mais sábio do que outros em alguma coisa, seria nisto, que, não sabendo exactamente o que se passa nos domínios de Hades, não tenho a pretensão de o saber. Mas que é mau e vergonhoso cometer a injustiça e desobedecer a um superior, seja deus ou homem, eis o que eu sei de ciência certa. Jamais, pois, transigirei com o mal que sei que é mal, por recear ou para evitar coisas que não sei se, porventura, são boas. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 29b).

Na sequência, Sócrates exorta seu júri a ser justo e cria uma situação onde se coloca, por ser extremamente pio, como um rebelde da cidade, expondo claramente que não possui nenhuma intenção de tolher ou limitar sua prática filosófica caso o júri subordine sua libertação a um comprometimento com o abandono de suas práticas. Ou seja, Sócrates parece estar disposto a sacrificar a própria vida para defender a vida e a virtude filosófica e relaciona uma insubordinação à fidelidade moral.

Deste modo, admitamos que, neste momento, me absolvíeis, rejeitando a tese de Ânito, segundo a qual ou eu nunca devia ter comparecido neste tribunal ou, uma vez que compareci, não poderia deixar de ser condenado à morte, pela simples razão de que, se eu fosse absolvido, os vossos filhos se arruinariam totalmente,

⁵⁵ Questão amplamente abordada no diálogo *Górgias*, como veremos.

ao pôr em prática as doutrinas de Sócrates. Se, apesar de tudo isto, me dissésseis: “Sócrates, não daremos crédito às acusações de Ânito, mas só te absolvemos com uma condição, a de não mais te entregares a este género de pesquisa e de renunciareis à filosofia. Se fores apanhado nestas actividades, morrerás”; se isto que acabo de dizer fosse a condição que me impusésseis para me absolver, dir-vos-ia: Atenienses, tenho por vós consideração e afecto, mas antes quero obedecer ao deus do que a vós e, enquanto tiver um sopro de vida, enquanto me restar um pouco de energia, não deixarei de filosofar e de vos advertir e aconselhar, a qualquer de vós que eu encontre. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 29c-d).

Sócrates se coloca na posição de piedade e entrega o destino de sua vida e o bem estar da cidade na mão dos jurados. É evidente que nem mesmo a ameaça de morte poderia cessar a convicção de Sócrates sobre a atividade e a vida filosófica. Segundo o próprio, ele permaneceria no seu modo costumeiro na tentativa de persuadir seus companheiros a levar uma vida virtuosa, pois essa missão foi destinada a ele por autoridade divina e assim, mostrando-se pio, entregou sua vida ao exercício da filosofia.

Desse modo, Sócrates não só afirma que não cumpriria as condições para que sua liberdade fosse concedida, caso assim a cidade decidisse, mas, além disso, garante que continuará seu exame filosófico em cada um que se aproximar, expondo a ignorância daqueles que julgam saber o que não sabem e, dessa maneira, cumprindo a missão de vida que lhe foi designada.

Dir-vos-ei, segundo o meu costume: ‘Meu caro amigo, és Ateniense, natural de uma cidade que é a maior e mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só curares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glória e honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível?’ E, se algum de vós me replicar que com tudo isto se preocupa, não o largarei imediatamente, não me irei logo embora, mas interrogá-lo-ei, analisarei e refutarei as suas opiniões e, se chegar à conclusão de que não possui a virtude, embora o afirme, censurá-lo-ei de ter em tão pouca conta as coisas mais preciosas e prezar tanto as mais desprezíveis. Assim farei com todos os que encontrar, novos ou velhos, estrangeiros ou cidadãos, mas mais ainda convosco, cidadãos, que estais mais perto de mim pelo sangue. São ordens que recebi do deus, podeis estar certos; e creio que nunca nada foi mais útil à cidade do que o meu ministério ao serviço do deus. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 29d-30a).

Ao dizer isso, Sócrates aumenta enormemente as chances de sua condenação. Sua atitude, de pouco submissa, torna-se de uma rebeldia evidente. Sócrates assemelha-se a uma força da natureza, apesar de construir uma origem divina para suas ações. A força selvagem assumida por Sócrates conjura o medo do instável, do incontrolável e do insubordinado que sua figura passa a

representar, de maneira apologética. Seu discurso de defesa escancara francamente a problemática da relação Sócrates–Atenas que, alimentada já há muito tempo, ganha força incontornável em seu julgamento.

Segundo Griswold⁵⁶, a defesa de Sócrates salienta que a hostilidade que sua prática pública da filosofia gerava já existia muito antes de seu processo legal (tal como mencionado na análise da influência da peça *Nuvens* na má fama do filósofo), e o veredito do tribunal confirma que um entendimento entre ele e a cidade de Atenas não se realizaria. Por esse prisma, é importante perceber que o relacionamento entre o filósofo e a sua cidade, apesar de incluir sentimento de dever e pertencimento, é constantemente caracterizado por certo antagonismo que não é superficial, mas representa diferenças em relação à moral, ao saber, à conduta política, etc.

Dessa forma, a insistência socrática na permanência de seu exercício filosófico evidencia sua intenção de continuar promovendo a denúncia das hipocrisias alheias, expondo as idiossincrasias da cidade, investigando cada um que se aproxima, não respeitando as hierarquias estatutárias convencionadas. Ou seja, Sócrates garante que permanecerá agindo exatamente como fez durante toda a sua vida, o que o levou ao tribunal naquele dia. Não só o fará, como afirma que nada foi tão útil à cidade quanto ele mesmo. Ele expõe a ignorância e a hipocrisia alheia e tenta persuadir a todos para serem mais justos e virtuosos⁵⁷.

Dessa forma, Sócrates categoricamente afirma que vai continuar agindo como sempre o fez, mesmo que isso signifique que terá de morrer mil vezes, como o próprio diz. Desse modo, o compromisso socrático maior é, segundo ele, com o bem estar da alma das pessoas. Por esse prisma, pode-se ler o comportamento socrático como uma tentativa de indução ou persuasão realizada por ele em relação aos seus companheiros de conversas à reflexão acerca de suas próprias vidas. Sócrates parece tentar convencer seus companheiros a repensar e transformar seus modos de vida. Se Sócrates garantia não possuir conhecimento e não ensinar nada a ninguém, ao mesmo tempo ele certamente e reconhecidamente gozou de grande influência entre os seus. Desse modo, o conhecimento de sua ignorância não tornou Sócrates um personagem inofensivo e ausente da cena política e cultural ateniense. Através desse conhecimento negativo, Sócrates exortava seus concidadãos ou qualquer um que cruzasse seu caminho a perceber e reconhecer sua própria ignorância. Por isso, é razoável admitir que Sócrates causou tal incômodo à cidade que culminou, em sua expressão máxima, em seu julgamento e condenação.

⁵⁶ Ver: Charles L. Griswold. *A filosofia política de Sócrates*. The Cambridge companion to Socrates. Cambridge University Press, 2010. Pág. 425-449.

⁵⁷ (Platão, *Apologia de Sócrates*, 30b-c).

Ou seja, através das conversas que empregava, Sócrates desenvolveu um envolvimento profundo e, também, conturbado com os cidadãos de Atenas. Se Sócrates garante em julgamento que tudo o que fez foi a mando da divindade e pelo bem da cidade, se garante que queria promover um bem sem de fato ter um conhecimento “positivo” a ser transmitido, mas, antes disso, tendo consciência da própria ignorância, ele o faz justamente para as pessoas que resistem a essa ideia.

Não comeceis a protestar, Atenienses, conservai-vos calados, como vos pedi, sem clamar contra o que eu disser, ouvindo apenas. Se assim fizerdes, estou convencido de que lucrareis. É que eu vou dizer-vos ainda algumas coisas, capazes talvez de levantar os vossos protestos. Mas evitai proceder assim. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 30c).

A reação à fala socrática no tribunal não deixa dúvidas. Os protestos, os ruídos, gritos de desaprovação mostram o descontentamento e a resistência dos atenienses em relação a essa sabedoria “negativa” socrática. No contexto da Atenas clássica, a efervescência cultural, comercial e política era muito mais simpática a um conhecimento que proporcionasse poder e envolvimento nos assuntos da cidade do que a um conhecimento limitado. Ou seja, se o *logos* de Górgias era um senhor com ações diviníssimas⁵⁸, o *logos* socrático era simplesmente humano. De todo modo, um saber humano que, com esforço moral constante e vitalício, poderia se aproximar timidamente da condição divina, porém, sem jamais equivaler-se ou superá-la.

Desse modo, Sócrates busca persuadir seus concidadãos de que sua atividade filosófica é um bem tanto para suas almas em particular, quanto para toda a cidade. A consciência da ignorância oferecida para aquele que se entregasse à investigação socrática muitas vezes resultava em sentimentos aparentemente negativos. Aquele que fosse despido de sua suposta sabedoria poderia se sentir humilhado e exposto. O apego do interlocutor ao seu ego destruído poderia transformá-lo em um inimigo de Sócrates, porém, aquele que percebesse a real sabedoria revelada na consciência da ignorância se beneficiaria enormemente com a verdade.

Dessa maneira, parece correto afirmar que a ação “micropolítica” socrática consistia fundamentalmente em expor em suas conversas a profundidade da ignorância que seus interlocutores possuem a respeito daquilo que julgam conhecer. Muitas vezes Sócrates realizou tal exercício de desconstrução de saberes com indivíduos reconhecidamente importantes na cidade. Não foram poucas as vezes em que a investigação proposta por Sócrates a um célebre cidadão

⁵⁸ Górgias, *Elogio de Helena*.

foi assistida por um grupo maior de entusiastas e espectadores. Desse modo, o objeto de estudos, que muitas vezes refletia o indivíduo examinado, foi frequentemente desconstruído. Assim, mais frequentes ainda foram os desafetos criados em relação a Sócrates⁵⁹.

A filosofia socrática como modo de vida mostrava-se um presente de verdade à cidade. Sócrates expunha, machucava, destruía, mas o fazia por amor à verdade, por amor às pessoas, por amor à divindade. A condenação de Sócrates seria um mal muito maior à cidade do que ao próprio Sócrates. A morte não representaria um sofrimento ou punição para o filósofo, mas seria sofrimento para a própria cidade que, privada da presença esclarecedora e desveladora de Sócrates, afundaria nas suas próprias ilusões de conhecimento, ego e poder:

Reparei bem: se me condenardes à morte por ser como acabo de dizer, não me fareis tanto mal como a vós próprios. Não está ao alcance de Meleto ou Ânito prejudicar-me, pouco que seja. Não têm qualquer possibilidade de o fazer: é minha convicção que um homem mau não pode nunca prejudicar um homem de bem. É certo que um acusador pode levar-me à morte, ao exílio ou à perda dos direitos cívicos. E talvez ele, ou outro qualquer, considere estas penas como grandes males, mas não é essa a minha opinião. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 30c-d).

Ou seja, o verdadeiro mal recairá sobre aqueles que forem injustos e condenarem Sócrates injustamente à morte. Já o próprio Sócrates não sofrerá nenhum mal visto que permaneceu justo e nada de ruim pode acontecer a um homem de bem. Analisando retoricamente a relação entre Sócrates, a justiça e a cidade, pode-se perceber que aquele que se colocasse contra ele, por esse prisma, se colocava por associação contra a própria justiça, e por analogia, contra a cidade, os cidadãos e os deuses. Ou seja, Sócrates tenta persuadir o júri de que, condenando-o, estariam fazendo um mal a eles próprios e à cidade, e não ao condenado⁶⁰:

⁵⁹ De acordo com Butti em *Platão: uma poética para a filosofia* “Também agora não temos nenhuma “conversão”. Os sofistas não viram “filósofos”, colocados em dificuldade pela força dialética. Eles perdem a sua habilidade na fala, tornam-se incapazes, e, sendo adultos, mostram-se numa ridícula posição infantil. Esses homens vencidos parecem emudecer ou gaguejar – renunciam, em todo caso, aos seus discursos habituais. Não os vemos, portanto, falar como os filósofos, não podemos segui-los na passagem para a forma de expressão cuja particularidade gostaríamos de conhecer. A habilidade dos sofistas não se transforma numa “habilidade” filosófica qualquer, nem o discurso retórico se torna uma retórica filosófica. Arrastados para o “mundo” do filósofo, estes homens perdem a habilidade e a retórica, e calam.” P.164. Interessante pensar na questão da infância em relação com o diálogo *Górgias* e a questão do calar em relação a Cálicles.

⁶⁰ Segundo Santoro: “A condenação à morte, não é uma catástrofe, tampouco uma punição por um erro trágico cometido por Sócrates. Para Sócrates, não é possível fazer mal a um homem justo, visto que este se basta a si mesmo e tudo o mais que aconteça por força

Mal pior me parece fazer o que o meu acusador hoje faz, tentar levar um homem à morte injustamente. Sendo assim, Atenienses, não é de forma nenhuma a minha defesa que me ocupa neste momento, como alguém poderia pensar, mas a vossa, para que, condenando-me, não cometais o pecado de desprezar a dádiva com que deus vos brindou. Pois se me fizerdes morrer, não achareis facilmente outro homem como eu, ligado a esta cidade pelo deus (perdoai a comparação algo ridícula) como um moscardo a um cavalo grande e de boa raça, que, sendo demasiado lento por causa do seu tamanho, precisa de ser constantemente estimulado. Foi com uma missão semelhante que me parece que o deus me colocou nesta cidade, para vos estimular, persuadir e censurar a cada um de vós, perseguindo-vos sem cessar o dia inteiro por toda a parte. Não será fácil que encontreis outro homem deste género, Atenienses; por isso, se me acreditardes, poupar-me-eis a vida. Mas talvez vos impacientes, como as pessoas ensonadas a quem acordam, e reagindo com violência, ao mesmo tempo que dando crédito a Ânito, talvez me façais morrer sem hesitações. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 30d-31a).

2.11

A relação de Sócrates com a política

Sócrates não se envolveu diretamente com a política, mas atuou politicamente no sentido de manter a cidade desperta. Ou seja, Sócrates gerou entre seus concidadãos uma espécie de incômodo que seria positivo para a cidade. Sócrates compara o desconforto que gerou ao incômodo que um cavalo sonolento sente ao ser atormentado por uma mosca que, apesar de irritante, é a única que mantém o poderoso cavalo acordado. Desse modo a atividade socrática seria análoga à da mosca em relação ao cavalo, que por sua vez seria um símbolo para a cidade. Desse modo, Sócrates considera-se um presente dos deuses para Atenas e faz de sua missão divina questionar e colocar à prova a suposta sabedoria de todos, independentemente de seu status social.

Desse modo, o réu filósofo se coloca como defensor do interesse de todo o povo ateniense e, por isso, a sua permanência na vida seria, na verdade, positiva, principalmente para os cidadãos atenienses. Uma prova da entrega de Sócrates à cidade e ao bem estar dos cidadãos da cidade é a falta de preocupação que ele tem consigo mesmo. A única preocupação de Sócrates parece ser a de persuadir as pessoas a serem virtuosas e com isso ele não pretende gerar nenhum lucro pessoal. Novamente, Sócrates está se defendendo de ser um professor como um sofista, ou seja, de agir como age em interesse exterior não é capaz de atingir sua integridade, fonte última de sua felicidade. A felicidade é um atributo da ação virtuosa e não de qualquer coisa que se padeça, seja prazerosa ou dolorosa. Na mesma linha de raciocínio, a morte não é considerada um mal. Aliás, como é bem lembrado, a condenação à morte não é exclusiva de Sócrates, mas é da natureza de todos os humanos. [...] Ora, se a morte não é um mal para Sócrates, a condenação não chega a ser para ele uma catástrofe. Contudo, poderia sê-lo para Atenas, por estar cometendo uma injustiça ...". *Risos no Tribunal*, p. 2.

de obter recompensa financeira. Para provar seu argumento, Sócrates chama sua pobreza como testemunha e como prova de que sua ação é condicionada somente à vontade divina e não implica nenhuma mediação financeira.

Depois disto, passareis o resto da vida a dormir, a menos que o deus, preocupado convosco, vos envie alguém semelhante a mim. Ora que eu sou realmente um homem dado pelo deus à cidade, podeis verificá-lo pelo seguinte: num plano puramente humano não seria compreensível que eu tivesse descurado todos os meus interesses pessoais, suportando há já tantos anos as consequências desta atitude, para me dedicar exclusivamente a vós, aproximando-me de cada um em particular, como um pai ou um irmão mais velho, e persuadindo-o a ocupar-se da virtude. E ainda se eu tirasse daqui algum lucro, se os meus conselhos fossem dados em troca de um salário, haveria uma explicação para a minha conduta. Mas vós próprios estais a ver que os meus acusadores, que, com tanto impudor, me atribuem toda a casta de faltas, não tiveram, porém, o descaro de apresentar uma testemunha só que fosse para afirmar que me viu receber ou pedir algum salário. É que eu apresento uma testemunha que prova decisivamente, creio eu, a verdade do que afirmo: a minha pobreza. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 31a-c).

A pobreza de Sócrates era um fato conhecido na Atenas de sua época. O filósofo não trabalhava, era comumente encontrado de pés descalços, estava frequentemente sujo e supõe-se que era financeiramente sustentado com a ajuda dos amigos mais afortunados. Ao evocar sua pobreza como testemunha, torna-se evidente que a intenção de Sócrates é apresentar fatos materiais das mentiras contadas contra ele. Se fosse um professor como os sofistas, o mais natural seria que, assim como eles, desfrutasse de conforto e de uma vida mais abonada. O descaso com o seu bem estar material seria prova suficiente, segundo sua perspectiva, de seu envolvimento altruísta com seus concidadãos. Sua preocupação com os assuntos da cidade eram na verdade preocupações com a virtude de sua comunidade.

Em razão disso, é polêmico afirmar que o exercício dialético investigativo de Sócrates não foi uma espécie de ação política. No sentido estrito, o filósofo de fato não se envolveu com a política da cidade, não discursou em assembleias, não assumiu cargos públicos, mas a investigação socrática pode ser considerada uma espécie de política particular. Através da relação com seu *daimon*, Sócrates explica sua ausência da política convencional e as origens do seu afastamento das questões públicas. Segundo ele, seu demônio particular nunca afirma o que ele deve fazer, mas, antes disso, o que ele não deve fazer e assim, Sócrates fundamenta sua falta de envolvimento na política pública.

Mas talvez pareça estranho que eu ande por toda a parte a dar conselhos a cada um em particular e a ocupar-me de tudo,

e não ouse apresentar-me diante de vós na assembleia para, publicamente, aconselhar a cidade. A explicação deste facto, como muitas vezes e em muitos lugares me tendes ouvido dizer, está na manifestação em mim de algum deus ou espírito divino que Meleto toma por alvo da sua troça no acto de acusação. E, no entanto, o que quer que seja começou na minha infância, sob a forma de uma certa voz, que, quando se faz ouvir, sempre me desvia de algo que tenciono fazer, sem me incitar nunca à acção. É isto que me impede de me consagrar à política. E parece-me que o faz bem a propósito, porque a verdade é esta, Atenienses, se eu me tivesse dedicado há muito tempo à política, há muito tempo teria morrido e não teria podido ser útil nem a vós nem a mim próprio. Não me leveis a mal estas palavras: qualquer homem que, generosamente, se oponha a vós ou a outra assembleia popular para impedir que se cometam na cidade muitas injustiças e ilegalidades não tem hipótese de se salvar. Quem está realmente empenhado em lutar pela justiça e quer conservar a vida algum tempo, tem necessariamente de se manter simples particular, não pode ocupar-se de negócios públicos (Platão, *Apologia de Sócrates*, 31c-e).

É interessante observar como Sócrates caracteriza a atividade do político como uma atividade quase necessariamente corrupta. O filósofo sustenta que aquele que está genuinamente preocupado com o bem, com a justiça e com a virtude da cidade não pode se envolver nos negócios públicos, pois estes lhe custarão a vida, que se conservada, poderia ser mais útil à mesma cidade. Dessa forma, a voz do *daimon* que o acompanha desde a infância aconselhou-o a não se envolver na política *strictu sensu*.

No trecho abaixo, é interessante observar que a alegação de Sócrates sobre provar sua fidelidade com a justiça não por palavras ou raciocínios, mas por ações ou fatos, também é um lugar comum na oratória forense⁶¹.

Mas vou apresentar-vos boas provas do que afirmo: não serão raciocínios, mas o que mais apreciáveis, serão factos. Ouvi, pois, o que me aconteceu e convencer-vos-ei de que não sou homem para ceder a ninguém contra a justiça por medo da morte e de que, procedendo assim, era irremediável a minha perda. As minhas palavras terão o sabor petulante dos discursos forenses, mas serão verdadeiras. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 32a).

É importante lembrar que Sócrates foi, juntamente com outros quatro atenienses, ordenado a se apresentar em um edifício público na ágora que era chamado de Tolos⁶². Quando os cinco homens chegaram, foi-lhes dito para irem a uma ilha ateniense na costa oeste da Ática chamada Salamina. Lá, eles deveriam localizar e prender um sujeito chamado Leônidas e, assim, trazê-lo de volta para Atenas a fim de ser executado. Na passagem abaixo da

⁶¹ Ver: Lísias, *Contra Erastóstenes* 33, Antífon, *no morte de Herodes*, 84.

⁶² Ver Josiah Ober: *Sócrates e a Atenas democrática*. P. 226.

Apologia, pode-se conferir que os outros quatro cidadãos convocados à indigna missão submeterem-se e obedeceram à ordem do magistrado. Porém Sócrates, recusando-se a cometer o que considerava uma injustiça, retornou para sua casa ignorando a ordem dos Trinta tiranos e assim, arriscando sua vida. A recusa, por princípios, de Sócrates não resultou na salvação da vida de Leônidas ou outras vítimas dos Trinta. Os efeitos da recusa socrática foram, na verdade, auto direcionados. Ou seja, não participando da injustiça, Sócrates permaneceu justo, porém sem evitar que a injustiça empiricamente acontecesse. Dessa forma, segundo o comentador Josiah Ober, contribuir ativamente para um ato injusto era “impermissível” segundo a moral socrática. Porém, a ação justa não visava necessariamente salvar as vítimas da injustiça, o que corrobora a visão socrática anteriormente apresentada relativa à impossibilidade do injustiçado de sofrer verdadeiramente algum mal, visto que o único mal verdadeiro é o mal da alma. Ou seja, nenhum homem justo poderia sofrer algum mal de um homem injusto e assim, a ação injusta só é verdadeiramente problemática para aquele que a comete.

Nesse contexto, Sócrates prova-se uma figura política complexa. Sócrates não negligenciou seus deveres cívicos, não se esquivou de lutar por Atenas, porém, rejeitou participar mais evidentemente da política da cidade, ou seja, ele não deu conselhos em assembleia e não buscou ocupar cargos públicos. Se por um lado Sócrates cumpriu com seus deveres cívicos, por outro ele não foi propriamente um bom cidadão, segundo os parâmetros atenienses da época. Desse modo, pode-se observar que Sócrates invoca seus serviços à cidade a seu favor, mas ao mesmo tempo não nega ter abdicado de uma vida política mais ativa. Investir em uma reflexão acerca da “verdadeira” ou “melhor” política para Sócrates é uma proposta interessante, porém, para os fins desse estudo, basta-nos perceber que a relação de Sócrates com a política não é superficial e inclui, mais do que um limite imposto pela divindade, uma crítica à política ateniense da época. Ademais, não é ocioso perceber que esse confronto evidencia um antagonismo quase estrutural entre o compromisso com a virtude e a justiça e a atividade política:

Nestas circunstâncias, pensais que eu teria vivido tantos anos, se tivesse desempenhado um cargo público, principalmente se, desempenhando-o duma forma digna dum homem de bem, defendesse os interesses da justiça, pondo-os, como deve ser, acima de tudo? Muito longe disso, Atenienses: nem eu, nem ninguém. Ora em toda a minha vida, nas funções públicas que porventura exerci, sempre procedi deste modo, e do mesmo modo tenho procedido em particular, sem jamais ceder um palmo em questões de justiça, nem tratando-se de qualquer daqueles que os meus caluniadores dizem são meus discípulos. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 32e -33a).

Desta forma, o argumento socrático mostra-se paradoxal. Por um lado ele evidencia o cumprimento dos deveres cívicos e expõe sua coragem guerreira e, por outro, ao admitir sua falta na vida pública e política da cidade, Sócrates prejudica sua absolvição. Era comum às práticas de uma defesa em um tribunal o réu ressaltar seu comprometimento com as questões públicas. Essa parte da defesa socrática pode autorizar uma leitura que afirma que o objetivo do filósofo não era exatamente salvar-se. Ao expor sua falta de envolvimento com os assuntos públicos, Sócrates também expõe a corrupção moral da cidade.

Na passagem abaixo, Sócrates novamente afirma que nunca foi mestre, mas sempre cultivou conversas e investigações com todo aquele que se aproximasse. Suas relações não eram baseadas em comércio do saber, mas em amizade e amor à filosofia. Desse modo, Sócrates também se isenta da responsabilidade sobre a ação de pessoas que desfrutaram do seu convívio. Como ele nunca se propôs a ensinar nada empiricamente, ele não pode ser responsabilizado pelo comportamento, talvez maléfico, de outros⁶³.

Na realidade, eu nunca fui mestre de ninguém. Mas, sempre que uma pessoa, nova ou velha, mostrou desejo de me ouvir ou de me ver realizar as minhas acções, nunca me opus a isso. E não é o caso de conversar apenas com aqueles que pagam, recusando-me a conversar com os que não pagam. Pelo contrário, estou sempre pronto a ser interrogado por ricos e pobres, indiferentemente, ou então a fazer-lhes perguntas, se preferem ouvir e responder. Se, pois, algum se torna virtuoso ou corrupto, não é justo que me atribuam a responsabilidade do caso, uma vez que eu nunca prometi ensinar nem ensinei nada a ninguém. E se alguém afirma que aprendeu comigo ou me ouviu alguma coisa em particular diferente do que disse a todos os outros, podeis estar certos de que não fala verdade. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 33a-b).

Sócrates afirma conversar com pobres e ricos. Essa é uma afirmação potencialmente complexa. Se por um lado ele não cobra nada daqueles que assistem suas investigações e conversas, ele também desfruta principalmente da companhia de jovens abastados, visto que era preciso possuir o ócio, que normalmente era o privilégio dos homens livres e ricos, para estar no convívio socrático. Desse modo, Sócrates atraiu muitos jovens rapazes que se interessaram no “desmascaramento” de figuras importantes na cidade. E assim, no exercício de revelar as hipocrisias e as idiossincrasias de seus concidadãos, Sócrates conquistou o afeto de parte deles.

Charles L. Griswold em seu artigo “*A filosofia política de Sócrates*” comenta o assunto. Segundo ele, o Sócrates de Platão não é retratado iniciando conversas com o “homem comum”. Seus interlocutores tendem a ser jovens

⁶³ Possível referência a Alcibíades e Crítias.

promissores de famílias notáveis, sofistas e retóricos, figuras públicas estabelecidas (incluindo generais), filósofos (Zenão e o idoso Parmênides) e figuras em posição de exercer influência política (tais como Cármides, Crítias e Alcibíades). Nesse diálogo com pessoas célebres, evoca a questão da relação complexa de Sócrates com a política. Ao escolher submeter tais pessoas ao seu exame, Sócrates acaba por tornar-se uma espécie de figura pública.

No trecho abaixo é possível observar a explicação de Sócrates a respeito da presença de jovens ricos constantemente desfrutando de sua companhia.

Mas por que será que algumas pessoas gostam de passar muito tempo comigo? Já vo-lo expliquei, Atenenses, com a maior sinceridade: é que lhes agrada ouvir-me examinar aqueles que julgam que são sábios, sem o ser. De facto, isto não é desagradável. Mas para mim, como já vos disse, trata-se aqui de cumprir uma ordem do deus, transmitida por meio de oráculos, sonhos, enfim, por todos os meios de que jamais uma vontade divina se serviu para prescrever algo a um homem. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 33c).

É interessante observar como o cenário pintado sobre as discussões propostas por Sócrates incluem uma plateia que não parece ser apenas passiva e meramente observante. O grupo de jovens que acompanha as investigações socráticas parece sentir prazer no desmascaramento alheio. Há presente o elemento do deleite sobre a humilhação do outro que alimenta a força do sentimento de vergonha causado pela investigação socrática. O próprio Sócrates admite sentir certo prazer no desmascaramento alheio sem, com isso, considerá-lo uma diversão. A presença do elemento da diversão sugere que as investigações também eram acompanhadas, talvez frequentemente, de risos.

Tendo exposto os aspectos mais significativos de sua defesa, Sócrates convida as pessoas supostamente corrompidas por ele e seus familiares a se manifestarem e, no que pode ser considerado um desafio, busca evidenciar a inexistência dessas pessoas.

Tudo isto, Atenenses, é verdade e fácil de verificar. Efectivamente, se eu ando a corromper alguns jovens e já corrompi outros, alguns destes terão, por certo, reconhecido com a idade, que lhes dei maus conselhos na sua juventude, e nesse caso deveriam apresentar-se hoje aqui para me acusar e exigir a minha punição. Ou então, se estes não o quisessem fazer, deveriam os seus familiares, pais, irmãos ou outros parentes, lembrar-se do mal que lhes cause e requerer a minha condenação. Ora precisamente vejo aqui presentes muitos deles: em primeiro lugar, Críton, homem da minha idade e do mesmo demo que eu, pai de Critobulo, também aqui presente; depois, Lisânias, de Esfeto, com seu filho Ésquiles; vejo ainda Antifonte de Cefisia, pai de Epígenes; há outros ainda, cujos irmãos participaram do meu convívio; Nicóstrato, filho de Teozótides e irmão de Teódoto – mas Teódoto morreu, já não pode dirigir ao

irmão as suas súplicas -; Páralo, filho de Demódoco, que era irmão de Teages; Adimanto, filho de Aríston, com seu irmão Platão; e Eantodoro, com seu irmão Apolodoro. E poderia citar-vos ainda muitos outros, dos quais Meleto bem podia ter citado um como testemunha, na sua acusação. Se foi por esquecimento que o não fez, faça-o agora. Pela minha parte estou de acordo. Nomeie a sua testemunha, se tem possibilidades disso. Mas é precisamente o contrário, Atenienses, que podereis verificar: todos estes homens estão prontos a defender-me, a mim que corrompo, que faço mal aos seus parentes, como afirmam Meleto e Ânito. Podem aqueles que foram corrompidos por mim ter acaso uma razão para me defender, mas os parentes destes homens já maduros que eu não corrompi, que outro motivo poderá levá-los a defender-me senão o direito e a justiça e a convicção de que Meleto mente, ao passo que eu digo a verdade? (Platão, *Apologia de Sócrates*, 33d-34b).

A recusa dos jovens e de seus parentes em denunciar Sócrates provaria, ao contrário do que dizem os acusadores, que esses jovens estão ali, não para imputar-lhe culpa por terem sido corrompidos, mas, ao contrário, para demonstrar apoio e para defendê-lo. Sócrates, consciente de sua delicada situação, porém fiel ao seu posicionamento, se recusa a fazer súplicas por sua vida ou sua absolvição, o que era esperado de um réu em um julgamento com possibilidade de pena capital⁶⁴.

No trecho abaixo se pode observar como Sócrates acreditava que as súplicas envolviam uma tentativa de provocar pena e compaixão nos jurados, como uma encenação de que Sócrates se recusa a participar.

Em conclusão, juízes, estas são mais ou menos as razões que eu poderia invocar em minha defesa, e outras que acrescentasse seriam acaso do mesmo género. Mas talvez algum de vós se irrite contra mim, ao recordar que, tendo-se visto um dia a braços com um processo muito menos grave do que este, dirigiu preces e súplicas aos juízes, com muitas lágrimas, apresentando, além de muitos parentes e amigos, os seus próprios filhos, para suscitar ao máximo a compaixão, enquanto eu não faço nada disto, apesar de, como parece evidente, me encontrar exposto ao maior perigo. Talvez alguém, fazendo esta reflexão, se indisponha contra mim e, irritado com a minha atitude, vote em função da sua cólera. Se algum de vós se encontra nesta disposição – o que não é de crer -, admitindo essa hipótese, creio que poderia dizer-lhe com toda a razão: “também eu, meu caro amigo, tenho, sem dúvida, parentes, pois, para usar a expressão de Homero, ‘não nasci de um carvalho nem de um rochedo’, mas de seres humanos; consequentemente, tenho parentes e mesmo três filhos, ó juízes, dos quais um é já adolescente e os outros dois são crianças. No entanto, não farei vir nenhum deles aqui, do mesmo modo que não vos pedirei que voteis a absolvição. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 34b-d).

⁶⁴ Interessante observar que Palamedes também se recusa a suplicar. Sócrates se nega a promover esse tipo de comportamento, se nega a participar de um teatro trágico e a suplicar pela própria vida.

Sócrates recusa-se a apelar para a compaixão, mesmo que isso implique em aumentar o perigo em que se encontra. Ele recusa-se a despertar piedade. Porém lembra que o faz por escolha, pois, mesmo decidindo não chamar seus amigos e parentes para implorar pela vida dele, não se abstrai de lembrar que possui amigos e parentes e poderia usá-los como ferramenta para provocar piedade caso o desejasse e, por explicitar esse fato para os jurados, Sócrates acaba efetivamente usando-os. Porém, o objetivo socrático é maior do que a conquista da absolvição e da liberdade física. Ele quer persuadir através razão, pela forma de seus argumentos e pela causa por que advoga.

Sócrates se recusa a provocar piedade e compaixão e, como está explícito no trecho abaixo, considera esse tipo de comportamento indigno e não condizente com seu caráter.

Porque é que eu não faço nada disto? Não é por uma questão de arrogância, Atenienses, nem por falta de respeito por vós. Se tenho ou não medo da morte, isso é outra questão. Mas não me parece que convenha à minha dignidade, e à vossa e à da cidade, que eu proceda dessa maneira, na idade a que cheguei e com a reputação que tenho, merecida ou não, porque enfim é coisa assente que Sócrates se distingue em alguma coisa da maioria dos homens. Ora seria uma vergonha se aqueles que entre vós parecem distinguir-se pela sua sabedoria, pela sua coragem ou qualquer outra virtude, se portassem como muitos que tenho visto, homens de grande prestígio que, ao serem julgados, adoptam atitudes inconcebíveis: parece que cai sobre eles um mal terrível, se tiverem de morrer. É como se estivessem convencidos de que seriam imortais, se os não condenásseis à morte. Em minha opinião, estes homens envergonham a cidade e autorizam mesmo um estrangeiro a pensar que os Atenienses que se distinguem pelo mérito, aqueles que os seus concidadãos escolhem entre todos para os elevar às magistraturas e às outras honras, não são mais corajosos que mulheres. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 34e-35b).

Para Sócrates, o comportamento suplicante é indigno. Todos os homens são mortais e todos morrerão mesmo se não condenados em tribunal. A natureza já condenou todos os corpos humanos à morte e não há nada que possa ser feito em relação a isso. Uma condenação à morte seria só uma pequena antecipação de algo que já é esperado, além de ser comum a todos. Não tem por que se desesperar e implorar pela vida, corrompendo assim toda a serenidade que conquistou em vida, apenas para evitar essa antecipação da morte. Aqui, a filosofia socrática aparece como preparação para a morte.

Para Sócrates, essa exacerbação das emoções é ridícula enquanto que a moderação é desejável.

Portanto, Atenienses, eis o que nós não devemos fazer, por pouco que seja o nosso merecimento e, se o fizermos, não deveis consentir, mas antes mostrar com clareza que condenareis muito mais

facilmente aqueles que representarem diante de vós estes dramas impressionantes, em que cobrem a cidade de ridículo, do que aqueles que se comportam com moderação. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 35b).

Assim como a morte não deve ser temida, a condenação ou não de um cidadão não deve ser influenciada pelas súplicas, pelas lágrimas e pelos apelos feitos, e sim pela justiça da causa. De acordo com Sócrates, não faz sentido suplicar e implorar pela vida se ele tentou persuadir os jurados através da razão e da justiça. Seria contraditório agir dessa maneira visto que o papel do jurado é julgar com justiça e não conceder favores por compaixão e pena. Sócrates lembra o júri de que eles se comprometeram a não favorecer nenhuma causa por agrado pessoal, mas pelo que fosse correto pelas leis da cidade. Desse modo, sua condenação só provaria a falência do projeto democrático ateniense.

Mas, independente da questão de dignidade, não me parece justo, Atenienses, dirigir súplicas a um juiz nem ser absolvido à custa de pedidos, em vez de expor os factos e tentar persuadi-lo. Pois o juiz não ocupa o seu lugar para sacrificar a justiça ao favor, mas para decidir o que é justo. Ele jurou, não que favoreceria quem lhe agradasse, mas que julgaria segundo as leis. É por isso que não deveis acostumar-nos nem acostumar-vos ao perjúrio. Uns e outros seríamos culpados de impiedade. Não espereis, pois, Atenienses, que eu vá assumir diante de vós atitudes que não me parecem honrosas, nem justas nem conformes ao respeito que se deve aos deuses; sobretudo, por Zeus, numa altura em que sou réu num processo de impiedade, que me move Meleto, aqui presente. Pois é bem evidente que, se eu conseguisse persuadir-vos, com as minhas preces, a violar o vosso juramento, ensinar-vos-ia a não acreditar na existência dos deuses e, ao mesmo tempo que me defendia, estaria de facto a acusar-me de não acreditar neles. Mas as coisas são muito diversas. A verdade, Atenienses, é que eu creio nos deuses mais do que qualquer dos meus acusadores e por isso me confio a vós e à divindade para decidirem a meu respeito, da maneira que for mais vantajosa para mim e para vós. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 35c-d).

2.12

Conclusão da primeira parte

Segundo McCoy, todo o projeto de sustentação de autodefesa de Sócrates é eivado de características dos discursos retóricos forenses clássicos. Como pudemos observar através da leitura de *Apologia de Sócrates*, Sócrates evoca testemunhas em sua defesa, interroga a promotoria e busca defender não apenas o seu caráter, mas também a importância de suas contribuições para a sua cidade e seus concidadãos. O filósofo também promove um troca de papéis e

interroga seus acusadores, o que segundo algumas fontes pode ser considerado uma prática comum aos tribunais⁶⁵.

Além disso, ele também se utiliza da técnica retórica de promover um retrato de caráter a seu respeito quando se compara ao héroi homérico Aquiles e quando exalta sua coragem guerreira e suas conquistas em batalha. É possível encontrar diversos exemplos de retrato de caráter em obras como as de Lísias (p.ex: Defesa de acusação de subversão da democracia) ⁶⁶. O filósofo se apresenta como alguém comprometido com o bem estar da cidade, com a divindade e com a justiça, independentemente dos benefícios ou malefícios que suas ações sobre si mesmo. Afirma a utilidade e bondade da filosofia enquanto ferramenta divina para o bem-estar moral da cidade. Todas essas características estão frequentemente presentes em discursos forenses da antiguidade e nosso objetivo, no próximo capítulo, será verificar como isso ocorre na *Defesa de Palamedes* de Górgias.

⁶⁵ Isso é relativamente comum, podemos observar outros acusados interrogando seus inquisidores em Andócides I 14, Iseu xi 5, e Denarco I 83. *Apud, McCoy: A retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo. Madras. 2010.

⁶⁶ Onde o argumento não é só o de inocência, mas o quanto o cidadão é benéfico e útil para a cidade. *Apud, McCoy: A retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo. Madras. 2010.

3

Apologia de Palamedes

3.1

Introdução à *Apologia de Palamedes*

Dentro de uma longa tradição de retóricos gregos que produziram discursos de defesa em tribunais atenienses, é possível reconhecer elementos e técnicas que, como vimos, também foram utilizados por Platão na *Apologia de Sócrates*. Para verificar a estruturação básica de discursos de tribunal, nos restaram, por exemplo, textos de Lísias e Antífon, que nos mostram como tais organizações discursivas foram utilizadas antes de Platão¹. Marina McCoy, dentre outros comentadores², sugerem que existem importantes paralelos entre a *Apologia de Sócrates*, de Platão, e a *Apologia de Palamedes*, de Górgias. Dentre os principais, encontram-se afirmações sobre a natureza verdadeira dos discursos de Sócrates e Palamedes, a piedade de ambos os personagens, a injustiça cometida contra eles, as mentiras e calúnias promovidas por seus opositores e a motivação duvidosa das origens das acusações.

A *Apologia de Palamedes* de Górgias é um texto que simula a defesa do personagem mitológico Palamedes em um tribunal. Desse modo, para compreendermos mais claramente o texto de Górgias, é fundamental resgatarmos alguns aspectos essenciais do mito de Palamedes, cujas fontes mais antigas e confiáveis são os Cantos Cíprios de Estasino de Chipre³. Palamedes, filho de Náuplio e Clímene, célebre pela sua criatividade e inventividade, deve sua fama, majoritariamente, ao seu papel nos mitos que envolvem a expedição à Tróia. Essa história se passa no seguinte contexto: quando os gregos foram à Ilha de Ítaca à procura de Odisseu na missão de convocá-lo à guerra movida contra Tróia, ele, temendo não ver seu filho crescer, fingiu-se incapacitado pela insanidade. Odisseu quase foi bem-sucedido no seu intuito de enganar seus conterrâneos e livrar-se da expedição. Contudo, Palamedes, desconfiado da loucura do herói, colocou Telêmaco, seu pequeno filho, na frente de um arado na esperança que Odisseu abandonasse seu disfarce e fosse a socorro do menino,

¹ McCoy, *A retórica de filósofos e sofistas*. Pág.34.

² Tais como Kenneth Seeskin, James Coulter e D.D. Feaver & J.E. Hare.

³ Os Cantos Cíprios de Estasino de Chipre datam do século VIII a.C.

que estava prestes a ser pisoteado. Desse encontro teria surgido o desafio de Odisseu em relação a Palamedes.

Dito isso, a contribuição de Palamedes, embora de pouca importância durante a guerra⁴, foi a principal responsável pela ida de Odisseu à Tróia, tornando-o conhecido na cultura grega⁵. Foi ele que arquitetou e executou o desmascaramento de Odisseu quando o herói tentou se passar por louco a fim de evitar sua participação na guerra.

3.2

Análise da obra

A *Apologia de Palamedes* de Górgias foi escrita como um discurso fictício de defesa em um tribunal contra a acusação de traição promovida por Odisseu. Desse modo, a *Apologia de Palamedes*, como uma peça retórica, utiliza-se amplamente de estruturas e estratégias recorrentes na retórica forense⁶. Ela simula o ambiente de um tribunal que é composto, como de costume, pelos jurados, o réu e o próprio acusador. A defesa de Palamedes é dividida de tal forma que se pode identificar o proêmio (parágrafos 1-5), a demonstração de inocência (parágrafos 6-21), o argumento do adversário (parágrafos 22-26), a contra acusação (parágrafos 27), o apelo aos juízes (parágrafos 28-36) e a recapitulação e encerramento (parágrafo 37)⁷. A análise de texto proposta tem como objetivo, além de compreender o texto gorgiano, promover uma leitura do mesmo que ilumine os principais aspectos da *Apologia de Sócrates* de Platão analisados precedentemente. Ambas as defesas assemelham-se em diversos pontos e relacionar os respectivos textos potencializa o entendimento das hipóteses acerca das relações entre elas⁸.

Palamedes inaugura seu discurso observando a questão da morte, visto que, se condenado por traição, seria punido com a pena capital. O início da defesa de Palamedes envolve o leitor e o interlocutor dramático (o jurado) em uma reflexão a respeito da honra e da condição humana. A discussão, segundo o réu, não parece ser se ele deve ou não deve morrer, pois por natureza todos estão fadados à morte. O verdadeiro debate é: Palamedes merece morrer honrado ou desonrado? Morrerá como um traidor da pátria e de si mesmo ou

⁴ Prova disso é que Palamedes não é citado na *Íliada* e tampouco na *Odisseia* de Homero.

⁵ Além dos Cantos, parece que havia tragédias que evocavam o mito de Palamedes. Dentre elas uma de Ésquilo (fr. 181 e 182), outra de Sófocles (fr. 478 -481) e uma terceira de Eurípidés (fr.578 -590). Além das tragédias, ainda houve um discurso atribuído a Alcidas, conhecido aluno de Górgias, que tematizava o mito de Palamedes. Essa multiplicidade de fontes nos autoriza a supor que a Atenas do século V conhecia razoavelmente bem o mito de Palamedes.

⁶ Por exemplo, existem semelhanças com as Tetralogias de Antífote.

⁷ Ver: Sub, Unstersteiner (1949, p. 112 -113).

⁸ Ver: *Was the Apology a parody?*

como um benfeitor, amigo da cidade e reconhecido inventor? Desse modo, o questionamento revela ser sobre o valor relativo da morte em relação à honra e à desonra, à justiça e à injustiça. É sobre esses pilares que Palamedes inicia sua defesa.

A acusação e a defesa não constituem uma decisão a respeito da morte, pois essa a natureza a decretou com voto manifesto a todos os mortais, no dia mesmo em que surgiu. É em torno da honra e da desonra que reside o perigo, se devo morrer justamente, conforme a natureza, ou violentamente, coberto dos maiores ultrajes e da mais infame culpa. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 1).

Palamedes, assim como Sócrates⁹, lembra aos jurados que a morte é um evento comum e inescapável a todos os seres humanos. Também é interessante observar que Palamedes retira do âmbito humano um suposto poder atribuído às punições capitais. Ele o faz constatando que nem a acusação, tampouco a defesa, possuem poder real de decisão em relação à morte, por esta ser condição necessária da natureza humana. Assim sendo, Palamedes inaugura sua defesa movendo certos pressupostos e reorganizando à sua maneira a natureza daquele evento. Ele reconfigura, mesmo que sutilmente, as regras do jogo forense, apontando para o fato de que a situação na qual se encontra não se resume à condenação à morte enquanto punição, mas à justiça de sua vida e injustiça das acusações imputadas a ele. Assim como Sócrates, ele coloca em questão o valor da morte comparado com o valor da virtude¹⁰ e da honra¹¹ e ambos asseguram que a morte é preferível à autoprivação das mesmas¹².

Já no segundo parágrafo de *Palamedes*¹³ de Górgias, é interessante observar que o réu reconhece que a extensão do poder que possui limita-se à escolha de permanecer justo. Em oposição, o seu jurado tem o poder de decidir seu destino. Outro elemento interessante que aparece nesse contexto é a presença das dualidades que, por sua vez, são maneirismos comumente conhecidos e abundantes nos textos de Górgias¹⁴. No fragmento analisado a seguir, a questão é apresentada como dúplice:

⁹ Pode-se notar que, assim como Palamedes, Sócrates aponta para o fato de que a morte é um evento comum a todos os seres humanos e que a vida não deve ser vivida com o objetivo de evitar a morte a qualquer custo, mas, antes disso, com a finalidade de melhorar a alma tendo em vista a virtude e a justiça.

¹⁰ No caso de Sócrates.

¹¹ No caso de Palamedes.

¹² Palamedes, no parágrafo 35 e Sócrates, nas passagens 28b-s 38d 39b afirmam que a morte é preferível à desonra.

¹³ Quando digo apenas Palamedes de Górgias refiro-me a *Apologia de Palamedes*, de Górgias, quando digo apenas *Apologia*, refiro-me a *Apologia de Sócrates* de Platão.

¹⁴ No *Elogio de Helena* pode-se ver muito bem essa questão. Por exemplo, no primeiro parágrafo do Elogio já podemos observar uma série de dualismos. Ver: *Elogio de Helena*, parágrafo 1. Também, o próprio “objeto” do texto contém essa característica. É interessante notar que a lenda de Helena é perpassada pela dualidade o tempo inteiro. Ela é filha de Leda,

Sendo dúplice a questão, tendes toda a autoridade sobre uma, eu, sobre a outra: no que diz respeito à justiça, eu; quanto à violência, vós. Se quiserdes, podereis me matar facilmente, pois isso está em vosso poder, e nada posso fazer a respeito. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 2).

O júri de Palamedes possui poder sobre a violência que pode ser cometida contra ele, que na sua expressão máxima, seria a morte. Por outro lado, Palamedes parece ser a autoridade única da justiça de suas palavras e ações. Porém, na mesma medida em que a morte é apresentada no texto como uma violência, ela não é uma violência que deve ser evitada a qualquer custo, vide o valor relativo dela em relação à honra. Isso se dá no seguinte sentido: se condenar alguém à morte é um poder violento que o Estado, representado pelo jurado, pode cometer contra um homem, esse homem, se inocente, possui um poder maior ainda, que é a permanência na justiça e na virtude. A morte é preferível frente ao abandono dos valores morais e manter-se fiel a esses valores confere aos réus em questão um tipo de poder especial.

Pela perspectiva proposta, a superação da morte através da justiça carregaria uma potência maior na medida em que fosse evidenciada. Ou seja, parte importante do bom funcionamento de defesa constitui em desacreditar ou simplesmente fazer-se desvelar a intenção e os objetivos do acusador responsável pelo processo, que no caso seria Odisseu. E é exatamente por esse caminho que Palamedes de Górgias seguirá. No parágrafo seguinte pode-se conferir a problematização de Palamedes em relação às reais intenções de seu acusador.

Se o acusador Odisseu, ou claramente sabendo que entreguei a Hélade aos bárbaros ou de qualquer modo supondo que as coisas se passaram assim, fez a acusação por devoção à Hélade e, além disso, ainda pune o culpado? Mas, se por inveja, perfídia ou intriga instigou essa acusação, assim como seria o homem mais poderoso por aquela razão, seria o mais perverso por esta. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 3).

A abordagem escolhida aqui consiste, mesmo que não diretamente, na célebre polaridade entre *doxa* e *aletheia*. Dessa forma, dentro do texto do próprio sofista, é-nos apresentada uma questão de cunho filosófico, que é a

Zeus e Tíndaro. Trata-se de uma sobreposição de dois pais: Leda pôs dois ovos, para ter quatro filhos. Do ovo fecundado por Tíndaro, o rei mortal, nasceram Pólux e Clitemnestra. Do ovo fecundado por Zeus, senhor do Olimpo, nasceram Helena e Castor. Helena, sendo uma, de certa forma reúne ou atrai o múltiplo, por exemplo: “inflamou a muitos com muitos desejos” e “com seu corpo reuniu muitos corpos”. Os aspectos duplos de Helena de fato são vários: ela e seus irmãos nasceram de dois ovos, ela tem dupla nacionalidade, dupla fidelidade, dois maridos, e dois pais, um mortal e o outro imortal. Helena é duas também se consideramos a lenda de que a verdadeira Helena permaneceu no Egito durante os dez anos da guerra, e a que seguiu para Tróia com Páris foi, na realidade, sua imagem.

temática da disputa entre opinião e verdade. É interessante observar que em relação à outra obra de Górgias, o *Elogio de Helena*, nos 8-14, Górgias também sugere que, apesar do incontestável poder do discurso, a opinião parece ser algo facilmente distorcido e manipulável pelo discurso persuasivo da retórica. Com isso em mente, ao contrário da caricatura que Platão faz de Górgias e dos sofistas em geral, Górgias parece plenamente consciente da debilidade e instabilidade da opinião¹⁵. O que nos lembra do cuidado que devemos ter com as notícias que temos do sofista que nos chegaram através de Platão. A *Apologia de Palamedes* de Górgias é um texto sustentado principalmente pelo argumento retórico de probabilidade (*eikos*) e também na construção do caráter do réu (*êthopoia*). Ou seja, parte da estratégia retórica de Palamedes é evidenciar a improbabilidade de ele ter cometido o crime de que foi acusado¹⁶ devido à falta de motivo e possibilidades. É interessante perceber que Palamedes não possui prova empírica de não ser culpado da acusação que lhe foi imputada, ele não pode provar que não era um espião. O que ele pode oferecer é o testemunho de seus próprios concidadãos, a incompatibilidade de seu suposto crime com seu comportamento durante toda a vida, a falta de motivos, a utilidade que afirma ter para a cidade e os motivos duvidosos de seu acusador, coisas que Sócrates também alegará em seu favor, como vimos antes.

Ademais, Palamedes, assim como Sócrates, utiliza-se da força das perguntas retóricas para realização de sua defesa¹⁷. Ao mesmo tempo, reivindica certa impotência discursiva, inabilidade retórica, afirma que se utilizará da palavra como um instrumento da verdade e alerta para o perigo em que se encontra.

Mas, ao falar a esse respeito, por onde começar? O que dizer pri-

¹⁵ Ver: (1) A boa ordem da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos], a do corpo, a beleza, a da alma, a sabedoria, a da ação, a excelência, e a do discurso, a verdade. O contrário dessas coisas [é] a desordem. Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao que é indigno. Igualmente, pois, é erro e ignorância tanto reprovar as coisas louváveis quanto louvar as coisas criticáveis. (*Elogio de Helena*, 1). Górgias, *Elogio de Helena*. Tradução Aldo Dinnuci.

Neste primeiro momento do texto, Górgias nos apresenta a relação entre a cidade, o corpo, a alma, a ação e o discurso com o que ele chama de “boa ordem” de cada um desses elementos. Se a boa ordem não se apresenta, o que se apresenta, para Górgias, é a desordem. É interessante notar que logo neste momento de abertura do texto, Górgias assume algo que será muito importante mais adiante para este estudo, que é um compromisso com a verdade. O discurso para o sofista já está vinculado com uma ideia de verdade claramente expressa. O que veremos adiante será em que sentido Górgias relaciona a noção de verdade e mentira com o discurso e suas potências.

¹⁶ Que no caso seria a traição dos gregos em favor dos troianos.

¹⁷ Segundo Queiroz e Mattoso, nota 6, p.178, as perguntas retóricas são de certa forma um instrumento para a representação de um diálogo dos personagens com eles próprios, que teria por objetivo construir uma espécie de elenco retórico.

meiro? A que ponto da defesa me voltar? De fato, uma acusação que não pode ser provada inspira evidente desconcerto, e, por esse desconcerto, necessariamente o discurso é bloqueado, a não ser que eu aprenda algo a partir da própria verdade e da presente necessidade, perante mestres mais perigosos que talentosos. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 4).

Um aspecto extremamente interessante que deve ser lembrado na análise desse trecho é a relação da personagem com a oratória, outra similaridade entre Palamedes e Sócrates. Ambos os réus afirmam suas limitações em relação à habilidade oratória e, ao fazê-lo, também apontam suas debilidades discursivas como um possível elemento de fracasso de suas defesas. Assim, lembram não só que se forem bem sucedidos o serão apenas pela verdade de suas palavras e, conseqüentemente, não pela beleza e persuasão de seus discursos tecnicamente preparados, como seria um discurso forense normativo. Ambos, ao mesmo tempo em que afirmam não possuir habilidade retórica, produzem discursos retoricamente pensados.

A perplexidade de Sócrates e de Palamedes, assim como a afirmação de falta de habilidade retórica, é colocada como “prova” de suas respectivas faltas de conhecimento de procedimentos de tribunal, o que, conseqüentemente, é prova de suas vidas corretas. Ambos, ao aliar a falta de habilidade retórica com a verdade de suas palavras e com certa ingenuidade ou ignorância dos procedimentos forenses atribuem quase que forçosamente a habilidade retórica à afinidade aos procedimentos em tribunal, associando-os com o perigo a que estão expostos pelas suas respectivas condições. E ambos o fazem utilizando-se magistralmente de estratégias retóricas.

Palamedes afirma que tem plena consciência de ser inocente. Porém, como carece de provas “concretas”, utiliza-se de outras estratégias em sua defesa.

Que, portanto, o acusador me acusa sem claramente conhecer os fatos, sei claramente, pois tenho a clara consciência de que não fiz nada de tal tipo, nem vejo como alguém poderia saber como existente o que não aconteceu. Mas, se ele fez a acusação por supor que as coisas se passaram assim, que não fala a verdade vos mostrarei de dois modos. De fato, nem querendo eu pude nem podendo eu quis pôr as mãos em tais manobras. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 5).

Palamedes tenta mostrar que agir como um espião não seria proveitoso para ele de nenhuma maneira, assim como Sócrates afirma que, ao corromper os jovens que o circundavam, estaria na verdade causando mal a si mesmo. Ou seja, corromper a juventude não seria vantajoso para o próprio Sócrates e assim, não há motivos para fazê-lo. Palamedes afirma não possuir os meios para ter cometido a traição. Além disso, lembra que tornar-se aliado dos troianos não

lhe traria nenhum benefício financeiro. De modo semelhante, Sócrates utiliza-se de sua pobreza para provar sua inocência. Sem recompensa financeira, ele não poderia ser acusado de ser um professor de virtude à moda sofística. Ambos evocam suas ações passadas e suas vidas para provar a incoerência de seus supostos crimes.

Palamedes explicará seu plano de defesa, dividindo-o em dois¹⁸. Em primeiro lugar Palamedes buscará evidenciar sua falta de meios para cometer a suposta traição. Ou seja, ele utilizará uma conhecida estratégia retórica, os argumentos de probabilidade. Essa estratégia consiste em buscar evidências da improbabilidade de se cometer determinada ação. Normalmente, essa estratégia é utilizada quando há uma impossibilidade de se provar diretamente a inocência do acusado, ou quando provas empíricas desse tipo não estão na natureza do crime cometido. Por exemplo: quando se trata de um homicídio, seria possível apresentar como prova o corpo da vítima, a arma utilizada e assim vincular a posse da arma do acusado com o tipo de ferimento da vítima, etc.

Abordarei primeiro esse argumento, de como sou incapaz de fazer tal coisa. De fato, seria preciso haver primeiro o início da traição, e o início seria uma conversa, pois antes de ações futuras é força que haja conversas primeiro. Mas como haveria conversa sem que houvesse algum encontro? E de que modo haveria um encontro sem que me enviasse alguém ou sem que de minha parte alguém fosse até ele? Nem uma mensagem em tabuinhas chega sem um portador. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 6).

Palamedes busca reforçar nesse primeiro momento, mais do que a incompatibilidade de sua personalidade com o suposto crime de traição, a impossibilidade empírica para a realização do crime. Ele tenta razoar com seu jurado quando explica que, para que a traição tivesse de fato ocorrido, seria necessário que antes algo tivesse sido arranjado. Ou seja, seria preciso que Palamedes tivesse se encontrado e conversado com os troianos, ou com algum mensageiro troiano. Sem o mensageiro, o encontro teria sido impossível e, através da inexistência de tal mensageiro, Palamedes busca provar que tal encontro não teria existido, e assim, tampouco a traição.

Mas aceitemos que isso possa ter acontecido por meio de uma conversa. E então, de algum modo eu o encontro e ele me encontra. Quem encontra quem? Um heleno com um bárbaro. Como ouvir ou falar? Acaso a sós? Mas ignoramos a língua um do outro. Com um intérprete, então? Mas haveria uma terceira testemunha do

¹⁸ Pode-se verificar aqui mais uma amostra da dualidade abundantemente presente nos textos de Górgias.

que deveria permanecer oculto. (8) Que isso tenha acontecido então, embora não tenha. Seria preciso, depois disso, dar a receber uma garantia. Qual seria então a garantia? Um juramento? E quem estaria disposto a confiar em mim, um traidor? Reféns, então? Quem? Como tal eu teria dado meu irmão (pois não teria outro) e o bárbaro, um de seus filhos pois essa seria a máxima garantia dele para comigo e de mim para com ele. Mas, tivesse isso acontecido, seria evidente a todos vós. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 8).

A partir da dinâmica no encontro, das conversas necessárias e do mensageiro, Palamedes apresenta outro fator de impossibilidade: a língua. Palamedes lembra que, sendo grego, teria dificuldade de se comunicar com um troiano. Para que isso acontecesse seria necessário um tradutor e este não apareceu como testemunha de seu crime no tribunal, pois não existe, já que a traição nunca ocorreu. Desse modo, Palamedes vai lentamente destruindo o arcabouço da acusação de Ulisses¹⁹. Através das perguntas retóricas, Palamedes permanece expondo a dificuldade que ele teria de cometer o crime hediondo e a falta de probabilidade de tê-lo cometido devido à multiplicidade de obstáculos que ele encontraria no caminho. Além da dificuldade das conversas pelas divergências da língua e da falta de um mensageiro ou tradutor, Palamedes sugere a improbabilidade de uma aliança entre um grego e um troiano, a falta de confiança nas relações, a dificuldade de, mesmo combinada a traição, realizar o transporte do pagamento (motivo possível), a dificuldade de ter realizado a traição, transportado dinheiro ou arranjado encontros sem que houvesse alguma testemunha, mensageiro, guarda, etc.

Alguém dirá que o dinheiro foi usado como garantia, ele dando e eu recebendo. Teria sido pouco, então? Mas não é provável receber pouco dinheiro em troca de grandes serviços. Muito dinheiro, então? Qual seria o transporte? Como uma só pessoa o fez? Ou foram muitas? Fossem muitos os carregadores, muitas seriam as testemunhas do conluio; fosse um apenas, não haveria muito a carregar. (09) O transporte foi durante o dia ou à noite? Mas são muitas e contíguas as sentinelas, por entre as quais não se pode passar despercebido. Durante o dia, então? Mas, efetivamente, a luz é hostil a tais ações. Mas que seja! Fui até ele receber ou ele trouxe até mim? Ambas as situações são impraticáveis, de fato. Em posse do dinheiro, como o escondi dos íntimos e dos estranhos? Onde o teria posto? Como o vigiaria? Se o usasse, me revelaria; se

¹⁹ Segundo, Queiroz e Mattoso “Além de a presença de uma testemunha despercebida se constituir num argumento a mais de Górgias na alegação da inexistência dos fatos da acusação, pode haver aqui também um subtexto, um artifício metalinguístico gorgiânico, segundo o qual, em se tratando de um processo de *eisaggelía*, como supomos, uma testemunha descaracterizaria o caráter brutal e arbitrário desse tipo de ação, em que o réu não dispõe de fatos concretos em sua defesa, restando-lhe apenas o *lógos* persuasivo para safar-se. Desse modo, “o que precisa ser ocultado”, a todo custo, é, além dos fatos pretensamente criminosos, a própria presença de uma testemunha, inviabilizadora de uma peça retórico-forense de *eisaggelía*, em seu formato mais radical”. Pag. 180 nota 16.

não o usasse, de que me serviria? (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 10).

Através desses argumentos ele busca evidenciar que Odisseu não possui um caso forte contra ele. Não possui nada além da sua opinião que, como já vimos, é facilmente distorcida, manipulada e frágil. De acordo com Mattoso e Queiroz, essa investigação é na verdade uma “concessão retórica” no seguinte sentido: a investigação implementada por Palamedes é na verdade um auxílio falso que expõe a fraqueza dos argumentos de Odisseu. De modo semelhante, Sócrates, na *Apologia* utiliza-se dessa estratégia²⁰ quando se propõe a investigar a origem primeira de suas acusações. Nesse primeiro momento da arguição, portanto, Palamedes se foca em, acima de tudo, mostrar a improbabilidade de a traição ter sido cometida por motivos práticos e materiais.

(11) Que seja, então, que tenha acontecido o que não aconteceu. Encontramo-nos, falamos, recebi dinheiro dos inimigos, sem que ninguém percebesse, e o escondi. Sem dúvida, seria preciso eu fazer o que motivou isso, o que seria ainda mais impraticável do que o já mencionado. Ao fazê-lo, fiz eu mesmo ou com outros? Essa não é ação de um homem só. Com outros, então? Quem? Evidentemente, os que me cercam. Homens livres ou escravos? De fato, vós sois os homens livres com quem convivo. Quem, então, entre vós, sabe de alguma coisa? Que fale! Mas, de escravos, como não desconfiar? Pois de bom grado fazem acusações, coagidos ou em troca de liberdade, quando torturados. (12) Como a ação teria se dado? Evidentemente, seria preciso introduzir no acampamento inimigos mais poderosos que vós, o que é impossível. Como os introduzi, então? Pelas portas? Mas não é de minha alçada trancá-las ou abri-las, são os chefes que têm domínio sobre elas. Por cima dos muros, então, com uma escada? Certamente que não. Estão todos repletos de sentinelas. Abrindo uma brecha no muro? Isso certamente seria evidente a todos, pois a vida militar decorre ao ar livre (trata-se de um acampamento!), onde todos veem e são vistos por todos. Para mim, portanto, era total e completamente impossível fazer tudo isso. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 12).

Palamedes aponta seus jurados como os únicos homens livres de seu convívio que poderiam tê-lo auxiliado na suposta traição, envolve-os na causa, assim como Sócrates. Convida-os a participar e convida-os a expô-lo²¹. Assim expõe a fragilidade da acusação ao mesmo tempo bajula, fala que seria preciso “*inimigos mais poderosos*”, o que “*é impossível*”.

²⁰ Ver: *Apologia de Sócrates*, passagem 18a8.

²¹ Queiroz e Mattoso, p180. “*Interpelação puramente retórica à multidão: não era prevista legalmente a participação nem de juízes nem da audiência como testemunhas no direito ático do século V/IV, época em que Górgias parece situar esse modelo de defesa contra uma eisaggleia. Sócrates faz precisamente o mesmo na Apologia (19d1-d6), acrescentando à fórmula retórica uma nota de desprezo pelo instituto democrático do testemunho: seu procedimento aqui é idêntico na forma, mas tem fins diversos, como vimos na introdução.*”

3.3

Palamedes - segunda parte

A partir do próximo parágrafo, pode-se verificar um momento de transição no texto. Até agora pudemos observar Palamedes expondo as impossibilidades práticas para a realização do crime. Palamedes esteve dedicado até o parágrafo anterior a expor as evidências que justifiquem que as condições externas a sua própria vontade eram desfavoráveis à suposta traição. Porém, a partir de agora, Palamedes inaugura a questão do “querer” em oposição ao “poder”.

Examinai em comum também isto: por que me conviria desejar tal coisa, caso tivesse, mais do que todos, a possibilidade? Ninguém deseja gratuitamente correr os maiores riscos ou ser considerado o pior pela maior perfídia. Por que motivo, então? E insisto nesse ponto. Acaso para exercer poder absoluto? Sobre vós ou sobre os bárbaros? Sobre vós, tão numerosos e tão valorosos, é impossível; vós, que tendes a vosso favor toda a grandeza, a virtude dos antepassados, imensa fortuna, feitos heroicos, força de espírito, o domínio das cidades. 14 Sobre os bárbaros, então? Mas quem me entregaria esse poder? Com que forças eu, um heleno, dominaria os bárbaros, sendo um, e eles, muitos? Por meio da persuasão ou da violência? Pois nem eles se deixariam persuadir nem eu poderia usar de violência. Mas talvez eles me concedessem de mútuo acordo, como pagamento da traição? Mas seria realmente muita estupidez confiar em tais acordos e aceitá-los: quem escolheria a escravidão em vez da soberania, o pior em vez do melhor? (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 13-14).

Essa questão também aparece de forma análoga na *Apologia de Sócrates* na discussão de Sócrates de Meleto, com certa ironia. O filósofo afirma que não só não quer corromper a juventude, como também não pode fazê-lo, pois, como exposto pelo filósofo, seria preciso muitos homens para corromper a juventude já que, segundo Meleto, todos os homens da cidade educam e fazem bem aos jovens enquanto que apenas Sócrates os corrompe.

A partir desse momento Palamedes começa a expor que, não só não pode ter cometido a traição por falta de possibilidades empíricas como não desejou em nenhum momento cometer o crime pelo qual foi acusado e que a ação criminosa seria incoerente com o testemunho de sua vida inteira.

Alguém poderia dizer que pus as mãos nisso por amor ao dinheiro e à riqueza. Mas possuo dinheiro suficiente e não preciso de muito. Quem precisa de muito são os que muito gastam, não os que têm domínio sobre os prazeres físicos, mas sim os que são escravos desses prazeres e que procuram obter honras mediante a riqueza e a suntuosidade. Nada disso é de meu feitio. E de que falo a verdade, darei como testemunho fidedigno minha vida passada. Desse testemunho sois testemunha, pois conviveis comigo, e portanto, sabeis

bem disso. E certamente não seria por honra que um homem medianamente sensato poria as mãos em tais manobras, pois é da excelência e não da covardia que nascem as honras. Como poderia haver honra para um homem que trai a Hélade? Além disso, honra não me falta. De fato, fui honrado pelos mais honrados em razão do que há de mais honroso, por vós, em razão da sabedoria. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo15-16).

Os dois utilizam-se de suas ações passadas e da notoriedade de suas personalidades para afirmar que não possuem um caráter que lhes levaria a cometer os crimes dos quais são acusados. Na tentativa de darem suas próprias vidas como provas de sua boa conduta, ambos os réus escolhem como a testemunha de suas ações retas seus próprios concidadãos, representados no tribunal pelo próprio jurado responsável pelo veredito de seus julgamentos. Palamedes afirma só estar no tribunal, pois conquistou o desafeto de Odisseu, enquanto que os desafetos conquistados por Sócrates compõem um conjunto mais numeroso que poderia incluir políticos, sofistas e poetas. Ambos utilizam-se da instituição democrática do testemunho de forma pouco usual, talvez irônica, mas certamente extraordinária e não convocam testemunhas que poderiam factualmente ajudá-los em suas defesas.

Palamedes, assim como Sócrates, utiliza-se do recurso discursivo do interlocutor imaginário. Sua investigação acerca do dinheiro, na verdade, é uma investigação sobre as necessidades e as paixões humanas. Palamedes se isenta de culpa na medida em que afirma não ser suscetível a tais paixões. Tanto Sócrates quanto Palamedes apontam para a virtude de suas ações passadas. Palamedes afirma a incorruptibilidade de suas ações e sua fidelidade à honra.

Deve-se observar ainda que o Palamedes de Górgias investiga durante o desenvolvimento de seu argumento de probabilidade possíveis motivos vinculados às paixões e as necessidades que poderiam levar alguém ao crime de traição²². Ou seja, trata-se de uma análise a respeito da existência de um motivo por trás da traição. Através dessa investigação Palamedes pretende evidenciar que, além de não possuir condições práticas para a traição, ele tampouco teve uma motivação para realizá-la. Desse ponto de vista, aqueles que se submeteriam às paixões seriam sob certo aspecto mais frágeis e com menos convicção moral, enquanto que oferecer resistência a essas paixões seria uma forma de força e libertação. Desse modo, essa libertação apologética das paixões seria, se analisada em comparação com o que foi estudado na *Apologia de Sócrates*, uma forma de atingir um estado mais próximo das divindades. Ou seja, na medida em que houvesse essa ascensão dos desejos do corpo, seria possível uma aproximação da elevação moral e, por consequência, uma expansão da

²² Górgias também empreende uma análise semelhante no Elogio de Helena. Ver: *Elogio de Helena*, parágrafo 6.

possibilidade de acesso ao conhecimento²³. A abordagem negativa, que tanto Palamedes quanto Sócrates parecem ter, atribui quase que exclusivamente à presença do dinheiro certo caráter corrupto. O dinheiro, para Palamedes, é representado como uma ferramenta útil na conquista (aparentemente indevida) de cargos na política pública e na conquista de status social. Palamedes afirma seu compromisso irrevogável com a honra e rejeita uma relação corrupta com o dinheiro e assim constrói um elogio de suas ações e seu caráter²⁴.

E certamente não seria por estabilidade que alguém faria isso, pois o traidor é inimigo de todos, da lei, da justiça, dos deuses e da maioria dos homens. Ele transgride a lei, dissolve a justiça, corrompe a multidão e desonra o divino. Para ele, tal vida, às voltas com tão grandes perigos, não traz estabilidade. Talvez, então, na intenção de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos? Por esse motivo alguém poderia cometer uma injustiça. Mas comigo teria acontecido tudo ao contrário: estaria agindo mal com os amigos e ajudando os adversários. Tal ação, portanto, não me traria nenhuma aquisição vantajosa e ninguém trapaceia pelo desejo de sofrer um mal. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 17-18).

É profícuo observar a seguinte construção retórica do trecho acima: se Palamedes foi benfeitor, promovendo o bem estar coletivo, e se tem por testemunha suas ações em vida, não poderia ser traidor, pois este se opõe necessariamente à justiça, à lei, aos deuses e aos homens. Essa incompatibilidade quase ontológica entre a figura do traidor e a do bom cidadão ocupado com o bem coletivo busca interditar, quase de maneira lógica (o que seria no caso uma falsa indução) a possibilidade de um homem em um momento ser sido um amigo da cidade e em outro um traidor.

Novamente Palamedes evoca a ideia também utilizada por Sócrates de que ninguém deseja sofrer um mal. Essa passagem na *Apologia de Palamedes* assemelha-se consideravelmente com a passagem da *Apologia de Sócrates* onde este afirma que não deseja cometer mal aos seus amigos e aqueles que o frequentam, pois isso seria na verdade cometer um mal contra si mesmo.

Resta verificar se agi fugindo de algum temor, sofrimento ou perigo. Ninguém, porém, poderia dizer que isso se aplica a mim. Por dois motivos todos fazem tudo: para perseguir um lucro ou evitar uma perda. Fora isso, quanto mal é praticado é obra da loucura. O quanto prejudicaria a mim mesmo ao fazer isso é bem

²³ Esse pensamento é atribuído a Sócrates em diálogos tais como o *Banquete* e a própria *Apologia de Sócrates*.

²⁴ A *ethopoíia* nada mais é do que uma construção discursiva com o intuito de criar um autoelogio do caráter do próprio orador. Na retórica clássica a *ethopoíia* costuma ser posterior ao *eikós* porém nessa passagem pode-se perceber que essa separação não é plenamente respeitada visto que as duas, *ethopoíia* e *eikós* se interpelam.

evidente, pois, ao trair a Hélade, trairia a mim mesmo, os filhos, amigos, a honra dos antepassados, os altares paternos, os sepulcros e a pátria, a maior da Hélade. O que para todos está acima de tudo, eu teria posto em mãos inimigas. Examinai também isto: como não me seria intolerável a vida depois de praticar tais ações? Para onde me voltaria? Acaso para a Hélade? Para ser punido pelos injustiçados? Quem, dentre os que sofreram males terríveis, me pouparia? Permaneceria então entre os bárbaros? Desprezando toda grandeza, provado da mais bela honra, vivendo na mais vergonhosa infâmia, esquecendo-me dos sofrimentos da vida passada, sofridos em razão da excelência? E isso por minha própria culpa, o que é o mais vergonhoso para um homem, cair em desgraça por sua própria causa! (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 19-20).

Palamedes rejeita firmemente a suposta traição e busca evidenciar que esta seria extremamente dolorosa para ele, incoerente com suas ações e seu passado, e que a vida privada da relação com sua cidade, seus concidadãos e sua cultura seria terrível. Dessa maneira, Palamedes afirma que não causaria esse sofrimento a si próprio. Palamedes é um personagem que dirige suas ações e afirma sua resistência frente às necessidades e paixões que vulgarmente influenciariam homens mais fracos. Se a Helena de Górgias é inocente, pois é atravessada a todo o momento por forças exteriores e mais fortes que ela²⁵, Palamedes é inocente por ser senhor de si mesmo e resistir a tais forças. É nessa autarquia que Palamedes se aproxima de Sócrates e se distancia de Helena.

3.4

Parte final da defesa

A partir do próximo trecho, pode-se observar que Palamedes passa efetivamente para a última etapa esperada de um discurso de defesa em um tribunal. Palamedes introduz uma sequência de argumentos lógicos na

²⁵ No parágrafo seis do *Elogio de Helena*, Górgias lista os possíveis motivos pelos quais Helena teria ido a Tróia para, posteriormente, analisá-los separadamente. As palavras que nos induzem à ideia de que Helena não teve responsabilidade ou até mesmo escolha nesse movimento são muitas. (Cassin, 1990, p. 3054 -306) Górgias fala, por exemplo, de destino, necessidade, força, sedução, captura, desejo divino. Górgias cria imagens, com seu discurso, de uma Helena que é arrastada a todo momento por forças que são exteriores a ela mesma. O primeiro motivo analisado por Górgias imediatamente redime Helena de qualquer participação voluntária no que aconteceu em sua vida e na vida da Grécia. Pois, se Helena fez o que fez por “anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses”, então ela é inocente. Górgias constrói um argumento ressaltando as relações de força (novamente trazendo essa imagem da força), onde o fraco, por natureza, é submetido pelo mais forte. Os deuses, sendo mais fortes que os homens e seus desígnios, os submetem à vontade divina. Assim, se Helena foi para Tróia pelo motivo citado, sendo humana e conseqüentemente, mais fraca que os deuses, ela é inocente. No parágrafo sete Górgias apresenta a próxima opção da sua lista de razões pelas quais Helena foi para Tróia: Helena foi forçada pelos homens (ou por um homem). Nesse caso, se Helena foi “arreatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência”, ela também é inocente. Novamente obrigada por uma força exterior e superior a ela, a força do(s) homem(ns), ela é certamente vítima das circunstâncias, tendo sofrido injustiça e sendo digna de piedade.

tentativa de demonstrar que seu acusador não possui nenhuma fonte segura que justifique o processo contra ele.

Depois disso, desejo dirigir a palavra ao acusador. Em que se baseia tua confiança, sendo quem és, para me acusar de tal coisa? De fato, vale a pena examinar com cuidado o modo como falas, sendo quem és, como um indigno (...). Acaso me acusas por saber com exatidão ou por supor? Se por saber, sabes por ter visto, participado ou por ter ouvido de quem participou. Se viste, portanto explica-nos os meios, o lugar, o momento, quando, onde, como ficaste sabendo. Mas, se participaste, estás sujeito às mesmas acusações, e, se ouviste de um cúmplice, quem quer que seja, que o mesmo avance, mostre-se, testemunhe, pois desse modo a acusação será mais digna de confiança, fundada em um testemunho. Entretanto, de fato, até o momento presente nenhum de nós tem uma testemunha. (*Górgias, Apologia de Palamedes*, parágrafo 22).

E mais:

Provavelmente dirá que é o mesmo tu não teres testemunha do que, como tu dizes, aconteceu e eu não ter do que não aconteceu. Mas não é o mesmo: de qualquer modo, o que não ocorreu é impossível de ser testemunhado, enquanto o que ocorreu não só é possível como fácil, e não só fácil, como ainda podias encontrar não só testemunhas, mas falsas testemunhas, enquanto não posso encontrar nenhum das duas coisas. (*Górgias, Apologia de Palamedes*, parágrafo 23).

Palamedes evidencia através de seu argumento que dar testemunho do que não ocorreu é impossível, visto que não ocorreu, enquanto que é forçoso dar do que ocorreu. Desse modo Palamedes expõe um problema lógico da acusação de Ulisses. De maneira semelhante, Sócrates expõe a fragilidade dos argumentos de Meleto. Na passagem 23d 24c Sócrates acusa Meleto de fingir-se importar com coisas que na verdade não o interessam.

Que, portanto, me acusas sem conhecimento dos fatos é manifesto. De resto, se não sabes, supões. E é assim, ó mais ousado de todos os homens, fiando-te na opinião, a matéria menos digna de confiança, sem saber a verdade, que tu ousas expor um homem à morte? Que tipo de ação sabes que ele praticou? Certamente que opinar a respeito de tudo é algo comum a todos e nisso tu não és nem um pouco mais sábio do que os outros. Não se deve confiar no que se supõe, mas no que se sabe, nem considerar a opinião mais digna de confiança do que a verdade, mas, ao contrário, a verdade mais do que a opinião (24). Pelo que foi dito, acusaste-me das duas características mais opostas: de sabedoria e de loucura, que não podem habitar o mesmo homem. Quando dizes que sou engenhoso, terrivelmente sagaz e cheio de expedientes, tu me acusas de sabedoria, mas quando dizes que traí a Hélade, de loucura. Pois é loucura pôr as mãos em ações irrealizáveis,

intoleráveis, vergonhosas, com as quais se prejudica os amigos, mas se beneficia os inimigos, e que tornam sua vida algo frágil e infame. Como, então, deve-se confiar em tal homem, um homem que, suando os mesmos argumentos perante os mesmos homens acerca dos mesmos fatos, afirma as coisas mais opostas? (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 25).

Dessa forma Palamedes, assim como Sócrates na *Apologia*, troca momentaneamente de lugar e emprega um interrogatório dedicado a seu acusador, na tentativa de expor suas reais motivações, fazer um retrato de caráter negativo e desvelar a falta de provas e argumentos de seus casos.

Outra semelhança que não deve ser ignorada é que a fala de Palamedes no parágrafo a seguir se assemelha muito à fala de Sócrates na *Apologia*, na passagem 25e 26a.

Gostaria de ouvir de ti se julgas sábios os homens tolos ou os sensatos, pois se são os tolos, é novo o argumento, mas não verdadeiro; se, porém, são os sensatos, sem dúvida não convém aos que têm bom senso cometer os maiores erros e preferir os males aos bens que estão a seu alcance. Portanto, se sou sábio, não errei, mas, se errei, não sou sábio. Assim sendo, dos dois modos tu serias um mentiroso. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 26).

Nesse sentido, tanto Sócrates quanto Palamedes afirmam que a natureza do suposto crime não pode ser aproximada de uma intencionalidade da parte deles e assim, o erro deliberado seria impossível. Também afirmam que, comprovada sua sabedoria, seria impossível que tivessem cometido os crimes dos quais foram acusados, pois nenhum homem sábio agiria de maneira perversa.

Mais uma vez aqui se pode observar a oposição entre verdade e opinião. Górgias, ao contrário do que normalmente se concebe do pensamento sofístico, certamente separa alguma noção de verdade de alguma noção de opinião.

Um mecanismo recorrente tanto no texto de Górgias quanto no texto de Platão é a transformação do acusador em caluniador. Essa dinâmica segue-se normalmente quando o acusador é exposto como incapaz de provar objetivamente, incluindo, através de testemunhas, a culpa do acusado.

Em primeiro e segundo lugar, e principalmente, do início ao fim, em tudo, minha vida passada é irrepreensível, pura de qualquer culpa. Ninguém poderia me acusar de perfídia sem mentir perante vós. De fato, nem o próprio acusador apresentou qualquer prova do que disse. Desse modo, seu discurso tem a força e o peso de uma injúria infundada. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 29).

Desse modo, o réu empreende um processo de desmascaramento das intenções do acusador a fim de expor o que seria a verdadeira motivação;

promover a calúnia. Nesse caso, o próprio acusador estaria agindo de maneira ilegal, arrastando ao tribunal, como disse o personagem Sócrates na *Apologia*, pessoas que não deveriam estar ali.

No parágrafo a seguir pode-se verificar que Palamedes, assim como Sócrates²⁶, lembra aos seus jurados sua utilidade para a cidade, ou seja, aponta para as benfeitorias que este realizou durante a sua vida. Palamedes defende seu irrevogável valor quando atribui os benefícios de suas invenções, não só à sua cidade e aos gregos, mas a toda a humanidade.

Para deixar claro que me dedico a tais feitos e dar prova de que me mantenho longe de ações infames e malélicas, pois se me dedico àqueles é impossível dedicar-me a estas. Não mereço, portanto, eu que em nada vos prejudiquei, ser eu mesmo prejudicado. (31) E nem mesmo por causa de outras ocupações mereço padecer qualquer mal, nem por parte dos mais jovens nem dos mais velhos, pois aos mais velhos não causo aflições e aos mais jovens não sou inútil. Aos afortunados não invejo, dos desafortunados me compadeço; nem menosprezo a pobreza, nem estimo mais a riqueza do que a virtude, e sim a virtude mais do que a riqueza. Não sou inútil nas assembleias, nem indolente nos combates; executo o que foi ordenado e obedeço aos superiores. Não é de meu feitio o autoelogio, mas a presente ocasião me obriga, uma vez acusado, a defender-me de todas as formas. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 32).

Tanto Sócrates quanto Palamedes evocam sua utilidade para a cidade e ilustram isso lembrando sua participação na vida militar da cidade. Ambos sentem a necessidade de justificar sua permanência na existência através dos serviços que podem oferecer à *pólis*. Tal fato nos permite perceber uma elevação de aspectos práticos relacionados aos serviços que os cidadãos enquanto indivíduos poderiam oferecer para o bem estar comum. Ou seja, trata-se de uma civilização que valoriza aspectos coletivos em detrimento de aspectos particulares. Se por um lado Palamedes e Sócrates são acusados de crimes que os beneficiariam individualmente, suas defesas apelam para as suas ações devotadas ao bem da coletividade.

Tendo fundamentado sua vida no terreno das ações virtuosas destinadas ao bem estar público, Palamedes alega uma incoerência ou uma contradição ética entre o Palamedes amigo e benfeitor de sua cidade, tal como ele proclama ser, e o Palamedes traidor, tal como afirma seu acusador. Palamedes tenta produzir um argumento que sustentaria certa incompatibilidade entre um mesmo homem que em determinado momento age positivamente em relação a sua cidade e em outro momento negativamente. Essa incoerência apontada pelo réu é forçada no sentido de aparentar ser uma impossibilidade.

²⁶ Ver: apologia 36d.

Segundo Queiroz e Mattoso, na perspectiva gorgiana, “a habituação de querer numa direção parece capaz de interditar o poder agir em outro sentido. Na perspectiva socrática, não basta a habituação, é preciso cognição: o que basta é o saber do bem”. Dessa forma, a compreensão do conceito de “bem” mostra-se como diferenciada entre Palamedes e Sócrates, e, em última instância, entre Górgias e Platão. Contudo, para além das diferenças imediatas, pode-se reconhecer uma semelhança no quesito da presença de uma “impossibilidade da contradição ética” entre os dois. Ambos parecem compartilhar de uma compreensão do pensamento e da ação humana que pressupõe que, para quem age de determinada maneira, ou, para quem sabe o que é o bem, é impossível agir de maneira oposta (caso essa fira os princípios do caráter), ou seja, é impossível que um homem bom se comporte de maneira perversa.

Deve-se lembrar que, nesse momento do texto²⁷, ainda está empregado o argumento de probabilidade. Ou seja, seu objetivo permanece sendo demonstrar que Palamedes, de acordo com suas ações passadas, não poderia ter cometido o crime de traição, pois isso significaria uma incoerência comportamental que não pode ser provada. Palamedes, tendo sido útil, virtuoso e amigo de sua cidade no passado, não seria, provavelmente, vilão e traidor da mesma posteriormente. É nesse encadeamento quase lógico que se desvela o argumento de probabilidade de Palamedes.

Já no caso de Sócrates, o uso do argumento de probabilidade não é tão presente. O filósofo, apesar de afirmar sua utilidade para o bem estar coletivo, o faz de maneiras distintas. Por um lado, Sócrates lembra seu júri de sua admirável conduta guerreira, porém por outro, ele se coloca indiscutivelmente vinculado com um entendimento próprio de justiça e virtude que é independente do entendimento comum da cidade, e permanecerá agindo de acordo com essa fé pessoal, que, por sua vez, está indissociavelmente ligada a um demônio pessoal. O que simbolicamente corrobora uma das acusações computadas contra ele. Se Sócrates possui um demônio pessoal que dita exclusivamente para ele uma moral própria, então, por associação, não acredita nas divindades da cidade e na moral da cidade. Ao dispensar os mediadores das relações com as divindades do seu convívio por ele mesmo ter uma espécie de acesso direto e particular com uma divindade não nomeada, Sócrates torna-se livre para utilizar a estrutura oracular religiosa a sua maneira. Essa subversão e emancipação dos registros tradicionais da relação com as divindades, a moral e por consequência, o estado, marginalizam a figura de Sócrates e o tornam, sob muitos aspectos, perigoso ao status quo coletivo.

²⁷ Trata-se mais especificamente do parágrafo 28 ao parágrafo 32.

No parágrafo a seguir, Palamedes, assim como Sócrates na *Apologia*, se recusa a suplicar por sua vida e pedir por piedade. Ambos também rejeitam trazer seus amigos e familiares para pedirem pela vida deles²⁸. Tanto Palamedes quanto Sócrates acreditam que as súplicas e as bajulações são um meio retórico eficiente, porém desonroso, e por isso repudiam-no. Os dois réus sustentam a hipótese de convencerem seus juízes baseando seus argumentos na racionalidade e na verdade. Ambos declaram-se fiéis ao que acreditam ser justo e honroso e recusam-se a agir de maneira injusta, mesmo colocando suas próprias vidas em risco.

Resta-me, diante de vós, o discurso a vosso respeito, com o que porei fim à defesa. A lamentação, as preces e a intercessão dos amigos são úteis quando se tem a multidão por juiz. Mas, a vós, que sois os primeiros dentre os helenos, e reconhecidos como tal, é preciso que vos convença não com a ajuda dos amigos, nem com preces ou lamentações, mas sim com a máxima evidência do que é justo, pois é expondo a verdade, sem recorrer ao engano, que devo ser absolvido dessa acusação (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 33).

O parágrafo 33 marca o início do que na retórica clássica se chama *peroratio*, que se estende até o parágrafo 37. A *peroratio* nesse momento da defesa inclui uma pequena *ethopoia*, ou seja, um retrato de caráter dos juízes. Palamedes já construiu um retrato de caráter de Odisseu, assim como um de si mesmo. Na construção de caráter dos juízes, Palamedes afirma que, ao contrário das multidões incultas, os juízes não teriam necessidade de ouvir súplicas e bajulações justamente por serem superiores e não influenciáveis por esse tipo de artifício. Evidentemente, Palamedes está, através dessa constatação, buscando converter de certa forma a percepção dos juízes para que esses compactuem com o seu posicionamento no tribunal. Ao articular a ideia de superioridade com a rejeição às bajulações e súplicas, Palamedes tenta persuadir os jurados a confirmarem seu ideal de comportamento justo. De maneira semelhante, Sócrates, na passagem 35c, afirma que o júri deve se comportar de maneira justa, prestando atenção apenas à verdade de suas palavras e ações e não a artifícios dramáticos. Assim, Palamedes e Sócrates, em suas defesas, parecem admitir a potência e a utilidade dos artifícios dramáticos e retóricos para a absolvição do réu. Contudo, mesmo conscientes de sua utilidade, ambos recusam-se, ou aparentam recusar-se a utilizá-los.

²⁸ Na *Apologia de Sócrates*, Sócrates, de forma semelhante a Palamedes, diz que não chamaria seus amigos e familiares, esposa e filhos para chorarem e suplicarem por sua vida, pois esse comportamento seria indigno e incoerente com seu caráter. Ver: *Apologia de Sócrates*, passagem 34e.

Quanto a vós, é preciso não prestar mais atenção nas palavras do que nas ações, nem dar mais valor às acusações do que às refutações, nem considerar um breve instante juiz mais sábio do que um longo período, tampouco julgar a calúnia mais digna de confiança do que a experiência. De fato, em relação a tudo é dever dos grandes homens terem a máxima precaução em não errar, quanto às decisões irremediáveis ainda mais do que quanto às remediáveis, pois essas (as primeiras) são possíveis de se reparar para os providentes, mas irreparáveis para os imprevidentes. É disso que se trata quando os homens decidem sobre a morte de outro homem, precisamente o que acontece agora junto a vós (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 34).

Desde que o crime de Palamedes não possui nenhuma testemunha e não pode ser provado, o réu é obrigado a servir-se exclusivamente da racionalidade de seus argumentos para compor sua defesa. Devido à delicadeza de sua situação, Palamedes lembra seus jurados da necessidade de serem justos e não se permitirem levar por calúnias, pois as consequências poderiam ser terríveis. Por trás desse aviso de cuidado, pode-se ler certa crítica a um modelo jurídico que move, mesmo sem provas, processos que podem resultar na pena capital. De maneira semelhante, Sócrates, na *Apologia*, também se mostra crítico ao funcionamento da lei ateniense que permite que homens injustos levem homens inocentes “de ânimo leve” aos tribunais. A crítica de Sócrates se estende à curta duração de um julgamento sério. Ele parece afirmar que julgar um réu que, se culpado, seria condenado à morte, em apenas um dia, assemelha-se mais a um espetáculo trágico do que a uma instituição responsável pela promoção da justiça.

Se, por meio das palavras, a verdade dos fatos pudesse surgir pura e límpida para os ouvintes, sem dúvida seria fácil tomar a decisão a partir do que foi dito. Uma vez que não é assim, vigiai meu corpo, usai o máximo de tempo e tomai a decisão de acordo com a verdade. Certamente correis um grande risco ao vos mostrardes injustos: o de destruir uma bela reputação e adquirir uma infame. Com efeito, para os homens de valor é preferível a morte a uma reputação infame, pois uma é o fim da vida, enquanto a outra, um mal que a acomete. (36) Se me condenardes injustamente à morte, isso será evidente para muitos, pois não sou um desconhecido e vossa vilania será manifesta e conhecida de todos os helenos. Aos olhos de todos, sereis vós que carregareis a culpa manifesta dessa injustiça, não o acusador, pois a vós compete a decisão do processo. E não poderia haver erro maior do que esse. De fato, não cometerei um erro apenas em relação a mim e a meus antepassados, se determinardes uma sentença injusta, mas a vós mesmos, que tereis a consciência de ter cometido um ato terrível, ímpio, injusto e ilícito, condenando à morte um aliado, útil a vós e benfeitor da Hélade. Helenos condenando um heleno, sem ter sido provada qualquer injustiça manifesta ou qualquer acusação que fosse digna de crédito. (Górgias, *Apologia de Palamedes*, parágrafo 35-36).

Nesse momento do texto, já se encaminhando para o final, Palamedes retoma alguns aspectos que aparecem no início da defesa. Palamedes refere-se novamente à importância da honra e da vida honesta e, como Sócrates, adverte que, caso seja condenado, seu júri será reconhecido como injusto, tendo condenado um homem inocente à morte²⁹. Ambos vinculam a sentença dos jurados com uma questão moral pessoal. Dessa forma, condená-los seria tornar-se injusto e, segundo o texto de Platão, o prejuízo maior se abateria sobre a alma do homem injusto. O verdadeiro caráter retórico se encontra justamente nessa dinâmica. Se os artifícios retóricos mais óbvios são destinados à multidão não refinada, esse mesmo comentário já é uma estratégia de persuasão. Sendo assim, para além das afirmações de verdade, justiça e honra, a retórica não pode deixar de ser utilizada, mesmo que sob determinados limites. A retórica, diante das influências a que a alma pode se submeter, pode ser uma ferramenta útil a serviço da razão, da verdade, da justiça e da honra. A retórica funcionaria, nesse caso, como um escudo frente à arbitrariedade que alimenta o funcionamento da democracia ateniense.

Tendo em vista os numerosos aspectos mencionados, foi possível observar que, em diversos momentos, o discurso de Palamedes se parece com o discurso de Sócrates no texto de Platão. As similaridades em questão parecem superar a formatação básica dos discursos forenses da retórica clássica. As declarações dos réus em questão assemelham-se logo no início, quando ambos, em suas respectivas defesas, declaram-se inaptos na arte do discurso forense. Os dois também afirmam que não possuem condições de possibilidade para de fato cometer os crimes dos quais são acusados, além de exporem a incompatibilidade de suas personalidades e de suas ações passadas com os crimes em questão. Tanto Sócrates quanto Palamedes utilizam-se de argumentos de probabilidade para evidenciar a falta de meios que eles teriam para efetivar os crimes em questão. Eles rememoram suas benfeitorias (sendo essas cívicas, militares e éticas) e afirmam sua utilidade para a cidade e a sua dedicação ao bem estar coletivo, muitas vezes em detrimento de benefícios individuais. Ambos escolhem como suas testemunhas o próprio júri na condição de concidadãos e desfrutadores dos benefícios que forneceram. Ambos, de certa forma, banalizam o instituto da testemunha formal e acreditam-se superiores aos protocolos retóricos de praxe. Ambos acusam seus acusadores de não possuírem conhecimento sobre o que estão falando e assim não terem caso concreto contra eles. Ambos se recusam a implorar por suas vidas, trazer seus amigos e familiares a fim de causar piedade nos juízes e afirmam acreditar na justiça e na razão de suas palavras. Ambos afirmam que é mais vantajoso morrer do que viver uma vida deson-

²⁹ Ver: PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, (38c-d).

rada e lembram que a morte, enquanto punição, não é eficaz, pois a natureza condenou todos os seres vivos à morte. Os dois protagonistas parecem não só acreditar, mas também utilizar a potência de artifícios retóricos ao mesmo tempo em que criticam a retórica forense como ferramenta de manipulação das emoções. Por fim, é muito significativo que Sócrates refira-se nominalmente a Palamedes na *Apologia*³⁰. Sócrates não só o considera injustiçado como também afirma que gostaria de encontrá-lo no pós-morte para empreender com ele conversas filosóficas, ou seja, além de considerá-lo, tal como ele, alguém que foi injustamente punido, ele o considera um parceiro apto a conversas filosóficas, promovendo uma comparação direta de si com o herói gorgiano.

³⁰ Ver: PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, (41 a-b).

4

Górgias

4.1.1

Górgias personagem - *Qual o poder da arte do homem?*

Há, pelo menos, três motivos importantes para ir ao diálogo *Górgias*: O primeiro: ele explica mais profundamente muitas das discussões que na *Apologia de Sócrates* estão apenas subentendidas. Segundo: o diálogo *Górgias* é outro local onde podemos verificar a influência do Górgias histórico sobre Platão¹, mesmo que, para isso, seja preciso fazer, como disse Barbara Cassin, uma “paleontologia da perversão”². Terceiro: o diálogo *Górgias* é um diálogo dedicado a pensar a arte retórica em geral, mas mais particularmente a arte retórica de Górgias. A partir disso, muitas características dessa arte podem ser inferidas³.

Dito isso, no trecho abaixo é possível observar uma passagem retirada do início do diálogo *Górgias* onde se evidencia a intenção de investigar, especificamente, o poder da arte de Górgias.

SOC: Bem dito, Cálicles. Mas ele desejaria, porventura, dialogar conosco? Pois quero saber dele qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição, deixemos para outra ocasião, como dizes. (...) POL: Querefonte, as artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente. Pois a experiência faz com que nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes, e das melhores artes, os melhores homens. Dentre estes últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte. (...) SOC: Com certeza. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome Górgias deve ser chamado. Assim como Querefonte te formulou as perguntas anteriores e tu lhe

¹ Por exemplo, é possível identificar muito do vocabulário e de aspectos do *Elogio de Helena*, presentes no diálogo *Górgias*, tal como a própria analogia corpo/alma e *phármakon/logos*.

² “Mas os avatares da transmissão só deixaram subsistir até nós pouquíssimos fragmentos originais, estes aliás inseridos em testemunhos ou interpretações que visavam a desqualificá-los. Reconstituir as teses e as doutrinas depende de uma paleontologia da perversão, já que os mesmos textos são fonte de nosso conhecimento e de nosso desconhecimento da sofística”. Ver: Cassin. *Ensaaios sofísticos*. P.8.

³ Por exemplo, os adornos linguísticos, a solenidade do discurso, os discursos pré-formatados.

respondeste correta e brevemente, diz-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! Ou melhor: diz-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento! GOR: Da retórica, Sócrates. (PLATÃO, *Górgias*, 447b-449a).

Dado o exposto, é legítimo mencionar que a conversa acima se passa no seguinte contexto: Sócrates chega atrasado, junto com Querefonte, e perde a majestosa exibição discursiva de Górgias. Cálicles o recebe com gracejos que transformam o atraso ocorrido análogo à chegada em uma guerra ou batalha. Imediatamente Sócrates entra no jogo iniciado por Cálicles e afirma ter chegado, não depois da guerra, como proposto pelo sofista, mas depois da festa⁴. Não é coincidência, como nada parece ser em Platão, que o diálogo se inicie sobre e entre os pilares de guerra e festa⁵.

Desse modo, Sócrates chega atrasado para a exibição bem sucedida do sofista, ele perde a festa, mas chega para iniciar sua própria festa, que também é uma batalha⁶. Sócrates perde a apresentação do estrangeiro que veio mostrar sua arte, mas, quando oferecida a oportunidade de participar de uma exibição privada de tamanho talento, Sócrates se nega e apresenta as suas regras do jogo. Ele não deseja uma exibição, um discurso. Antes disso, anseia por uma conversa, um diálogo. Dessa maneira, pergunta, exigindo uma resposta em seus próprios termos; qual o poder da arte do homem⁷?

Sabemos, através das personagens do diálogo, que Górgias afirma ser capaz de responder a qualquer pergunta, sobre qualquer assunto⁸. Desse modo, Górgias, o estrangeiro, detém um poder fascinante. O *rhétor* era capaz de, através do hábil uso da língua, responder a todos os problemas e questões. Desse modo, o discurso, para Górgias, é um senhor poderoso, realizador de obras divinas, mágico, capaz de afetar, constranger e forçar a alma⁹ e era isso que o personagem também prometia. Porém Sócrates interdita a forma pela qual Górgias discursa e, assim, o diálogo segue para o conhecido terreno de questionamento socrático. Todavia, algo acontece, Polo coloca-se como, de certa forma, representante de Górgias, e Querefonte, de Sócrates. Ainda assim, a pergunta que orienta a discussão permanece; qual o poder da arte de Górgias? Polo, sem embaraço, responde que Górgias detém a melhor das artes, por ser um dos melhores homens. Essa arte mais bela seria a retórica.

De acordo com Daniel R.N. Lopes, Platão representa nessa primeira parte do diálogo, mais especificamente, na fala dos discípulos, o modo usual

⁴ Ver: PLATÃO, *Górgias* (447a).

⁵ Ver: ARAÚJO, Carolina. *Da Arte- Uma leitura de Górgias de Platão*. 2008.

⁶ Ver: ARAÚJO, Carolina. *Da Arte- Uma leitura de Górgias de Platão*. Pág. 14, 2008.

⁷ Ver: PLATÃO, *Górgias* (447b-c).

⁸ Ver: PLATÃO, *Górgias* (447c-d).

⁹ Ver: *Elogio de Helena*.

de discurso de Sócrates e Górgias. Dessa forma, Querefonte segue o modelo dialógico caracteristicamente socrático (447d). Já Polo, por sua vez, faz um discurso grandioso e eloquente, marcado pela beleza formal das figuras de linguagem. De acordo com o comentador, o discurso de Polo é possivelmente uma paródia platônica do que ficou conhecido posteriormente como o famoso estilo gorgiano, onde se pode verificar a fartura de figuras de linguagem e adornos discursivos.

4.1.2

Liberdade e poder no diálogo Górgias

O diálogo *Górgias* continua com o exame de Sócrates acerca do ser da retórica. Ele coloca a questão: *ti estin?* Ou seja, que é? A que coisa concerne essa arte? A pergunta real parece ser: acerca de que coisa discorre a arte retórica? Pergunta que é respondida por Górgias: *peri lógos*. Ou seja, acerca do discurso. Sócrates prossegue seu exame ainda insatisfeito com a resposta. Discursos relativos a quê? Seriam eles relativos à medicina, ginástica, artes manuais? Desse modo, Sócrates, ainda sem respostas satisfatórias, cobra de Górgias: “*Adiante então, e responde conclusivamente ao que te perguntei!*” (451a). No trecho abaixo podemos observar a resposta de Górgias.

SOC: Adiante, Górgias, agora é tua vez. A retórica consiste em uma daquelas artes que tudo praticam e realizam mediante o discurso, não é? GOR: É. SOC: Diz-me então: dentre essas, a respeito de quê? A que coisa concernem esses discursos empregados pela retórica? GOR: Às melhores e às mais importantes coisas humanas, Sócrates. (PLATÃO. *Górgias*, 452d-e).

Pode-se observar, agora no Górgias personagem de Platão, um elemento comumente atribuído ao Górgias histórico. A convicção na superioridade do discurso e até em uma espécie de superpotência do mesmo, manifesta da sua obra *Elogio de Helena*. O discurso, para o Górgias personagem, parece poder realizar qualquer coisa. Porém, especialmente, parece poder realizar as mais importantes e as melhores coisas. Mais adiante é possível verificar que, de fato, o personagem de Platão afirma que a retórica é o maior bem para o homem. Essa afirmação da retórica enquanto bem maior (maior que a riqueza, a beleza e a fortuna) é muito significativa, pois está diretamente vinculada à questão da liberdade e do poder que um homem pode ter e exercer. Desse modo, é profícuo lembrar que, no contexto da discussão, essa liberdade e esse poder referidos parecem ser, essencialmente, vinculados às práticas políticas da *pólis*. No trecho abaixo podemos verificar esse elemento político fortemente presente. Para Górgias, a retórica é o bem maior, pois pode promover a liberdade a

partir da fluência e domínio de técnicas discursivas desenvolvidas para serem empregadas em tribunais e em assembleias.

“GOR: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade. SOC: O que é isso, então, a que te referes? GOR: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão. SOC: Agora sim, Górgias, tua indicação parece-me muito mais propínqua a qual arte consideras ser a retórica, e se compreendo alguma coisa, afirmas que a retórica é artífice da persuasão, e todo seu exercício e cerne convergem a esse fim. Ou tens algo mais a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão? GOR: De forma nenhuma, Sócrates; essa definição me parece suficiente, pois é esse o seu cerne”. (PLATÃO, *Górgias* 452 d-e).

No trecho acima fica evidente uma das principais funções da retórica segundo o personagem Górgias no diálogo homônimo de Platão, que é a função de persuadir diante de assembleias, aglomerações, reuniões políticas e, principalmente, em um tribunal. Por esse prisma, a retórica seria o meio pelo qual um homem poderia alcançar a liberdade para si e também domínio sobre os outros¹⁰. Porém, não é ocioso citar que, corroborando a definição de retórica fornecida por Górgias, a personagem Cálicles também atribui à arte retórica a função de conferir poder àquele que a domina. Cálicles afirma que a retórica é especialmente importante para a finalidade de autodefesa contra uma injustiça alheia, o que nos faz lembrar, imediatamente, da *Apologia de Sócrates*.

Segundo Cálicles, a possibilidade de se defender de um ataque de terceiros, que poderia custar a honra, as riquezas, a cidadania e até a vida do ofendido, seria um dos poderes da arte de Górgias. Desse modo, além do uso da retórica como arma de defesa, a retórica para o grupo de sofistas do diálogo também tem a função de tornar aquele que a domina poderoso sobre os outros homens, tornando-se então senhor do próprio destino e senhor das decisões da *pólis*. A questão aqui parecer ser, não só a liberdade individual e política, mas também a potência de governo e o preparo ou educação de uma espécie de político. Essa concepção de liberdade e política será desafiada e contraposta o tempo todo pela liberdade filosófica, e pela verdadeira política. Não me parece

¹⁰ Ver: PLATÃO, *Górgias* (452d-453b).

radical afirmar que, para Sócrates, o verdadeiro político seria na verdade o verdadeiro filósofo.

Podemos observar essa ideia claramente exposta na passagem 521d6 do diálogo Górgias: “*Julgo que eu – e mais alguns poucos atenienses, para não dizer apenas eu -, sou o único contemporâneo a tentar a verdadeira arte política e a praticá-la*”.

4.1.3

Diálogo Górgias e Apologia de Sócrates – Ensino e persuasão

Parece importante, neste momento, uma pequena digressão; não é ocioso, para a continuidade do estudo, observar dois elementos importantes para a discussão. O primeiro elemento parece aproximar a oratória utilizada por Sócrates na *Apologia* da oratória gorgiana. O segundo, por sua vez, parece apontar para a hipótese da subversão realizada por Sócrates, de diversos aspectos vinculados à ideia de poder e à ideia de domínio, apresentados por Górgias, Polo e Cálicles, no diálogo *Górgias*. Talvez seja possível uma leitura que compreenda e reúna ambos os aspectos citados como presentes no discurso socrático, sem com isso transformá-lo num discurso forense clássico ou puramente retórico, contudo sem desconsiderar a importância e a presença de elementos gorgianos na defesa de Sócrates.

Sócrates, na *Apologia*, diante da situação em que se encontra, realiza sua defesa utilizando-se claramente de estratégias retóricas específicas de Górgias. Porém, Sócrates possui, mais do que a necessidade de convencer seus jurados de sua inocência, a dedicação em convencer os jurados da importância da vida e da virtude filosófica, inclusive segundo os valores dos próprios jurados, como vimos. Sua tentativa persuasiva não busca apenas beneficiar a si mesmo (em um sentido prático, ou seja, salvar a própria vida), mas parece que Sócrates fundamentalmente se ocupa do verdadeiro bem-estar da alma daqueles que o estão ouvindo. Desse modo, parece que, para Sócrates, convencer os jurados de sua inocência não é tão importante quanto buscar, como sempre fez, promover um bem para a alma do interlocutor/ouvinte, e, me parece válido lembrar, a mando de um deus, como Sócrates declara fazer.

No trecho abaixo, observa-se outro aspecto importante presente na defesa socrática já desde o início. Sócrates parece estar, de certa forma, confortável com a possibilidade real de não ser bem sucedido em sua defesa. Ou seja, ele espera pela possibilidade de ser condenado à morte. Com esse elemento em mente, pode-se empregar uma leitura da *Apologia* que busca o sentido oculto do discurso de Sócrates. Procurarei corroborar a hipótese que afirma que o discurso socrático é, antes de uma defesa, uma tentativa persuasiva de

converter as almas dos atenienses para a vida filosófica.

Sócrates tenta convencer os atenienses de que sempre promoveu um bem. Esse bem pode muitas vezes ser um bem que, a princípio, provoca dor, vergonha e ignorância. A micropolítica socrática consistia, frequentemente, se não sempre, em mostrar para seus interlocutores a profundidade da ignorância que possuem a respeito daquilo que julgam conhecer. Muitas vezes Sócrates realizava tal exercício de desconstrução de saberes com pessoas importantes na *pólis*, como políticos e sofistas. Frequentemente, seu interrogatório a respeito da natureza de algo possuía uma plateia. Ou seja, aquele que fosse o interlocutor direto de Sócrates repetidamente sentia-se, ou desmoralizado, ou ridicularizado, enfurecido, injustamente desafiado, debochado, etc. Porém, através dessa “política da vergonha” socrática, dolorosa e humilhante, aquele que se dispusesse verdadeiramente a ouvir o que o filósofo tinha para falar, ou melhor, aquilo que o filósofo não tinha para falar, perceberia a condição verdadeira de sua potência de conhecer. Desse modo, esse seria o único aspecto que poderia ser ensinado por Sócrates. O do conhecimento do desconhecimento, um conhecimento negativo. Essa potência do conhecimento seria apenas humana, o conhecer que na verdade não conhece nada. Ao contrário de um conhecimento absoluto, onipotente, divino, e talvez até pretensamente sofístico e gorgiano. Seria somente através desse reconhecimento (da ignorância) que o homem poderia ser verdadeiramente feliz e virtuoso.

Dito isto, parece razoável concluir que, em contraposição à liberdade proposta por Górgias, Cálicles e Polo no diálogo *Górgias* - que seria a liberdade em relação a e sobre o outro - a liberdade socrática consistiria no verdadeiro domínio sobre si mesmo e sobre a própria ação. O poder que, para Górgias, parece ser algo a ser exercido para dominar e ser senhor dos outros, para Sócrates parece ser um poder relacionado à autarquia, ao autodomínio, a se manter na justiça e na virtude. No registro de liberdade e poder em sentido socrático, o resultado de uma situação como a da *Apologia*, na qual um julgamento poderia resultar em uma condenação à morte, desvelada positivamente (o réu ser julgado inocente, caso o seja) ou negativamente (o réu ser julgado culpado, caso não o seja), não parece ser a questão verdadeiramente fundamental. Desta forma, Sócrates inverte inteiramente a concepção gorgiana de liberdade e poder¹¹, mostrando que a verdadeira arte retórica, quando submetida à virtude filosófica e aos propósitos da vida justa, consistiria em adquirir o poder, não de se defender de injustiças nem de cometer injustiças, mas de viver uma vida filosófica, pautada em uma concepção socrática de

¹¹ Ver: PLATÃO, *Górgias* (452e).

verdade¹².

Permanece evidente que a função defensiva do discurso retórico é, de fato, empregada por Sócrates no seu julgamento, mesmo que de uma maneira não tradicional. Segundo o diálogo, a retórica seria a maneira possível de se defender em um tribunal, visto que persuadir é a opção disponível quando não há tempo o suficiente para ensinar¹³. Esta questão aparece tanto no *Górgias* quanto na *Apologia*, ou seja, é um ponto importante de ser observado.

“SOC: Qual é, então, a persuasão que a retórica produz nos tribunais e nas demais aglomerações, a respeito do justo e do injusto? A que gera crença sem o saber ou a que gera o saber? GOR: É de veras evidente, Sócrates, que aquela geradora de crença. SOC: Portanto, a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde a crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto. GOR: Sim. SOC: Portanto, tampouco o rétor está apto a ensinar os tribunais e as demais aglomerações a respeito do justo e do injusto, mas somente a fazê-los crer; pois não seria decerto capaz de ensinar a tamanha multidão, em pouco tempo, coisas assim tão valiosas.“ GOR: Certamente não seria”. (PLATÃO, *Górgias*, 454e-455a).

É possível usar o que é dito sobre infundir crença e sobre ensino no diálogo *Górgias* para compreender a ação socrática na *Apologia*. Sócrates, enquanto réu em um tribunal, tenta persuadir seu júri. Porém sua tentativa de persuasão não possui somente a intenção de livrá-lo da condenação à morte, ele tenta persuadi-los com a verdade e com seus ideais de virtude filosófica. Seu aparente fracasso, mais uma vez, prova a veracidade de suas palavras, visto que ele assegura não ser um hábil orador e, conseqüentemente, não ser muito persuasivo. É interessante associar esta passagem com outra da *Apologia*, onde Sócrates afirma que o dever dos juizes é considerar com atenção o que o réu diz, se é justo ou injusto, enquanto que o dever do orador, que no caso também é o réu, é o de dizer a verdade (PLATÃO, *Apologia*, 17d).

Alguns aspectos interessantes que o diálogo *Górgias* levanta são as possíveis interpretações da importância da retórica para a filosofia e vice-versa. É possível, a partir do que foi dito, interpretar que a filosofia também teria, de alguma maneira, uma necessidade de uso da retórica, visto que aquele que ensina, convence do que ensina¹⁴. Pode-se apontar também a tese que sustenta que o diálogo *Górgias* não é exatamente um diálogo na medida em que parece

¹² Ver: PLATÃO, *Górgias* (17d).

¹³ Ver: PLATÃO, *Górgias* (455). A questão do ensino relacionada à prática socrática é um desafio, já que Sócrates afirma em diversos momentos que nada sabe e que nada tem a ensinar. Acredito que Sócrates possui uma espécie de conhecimento e uma espécie de ensino que seria um conhecimento e ensino negativos. O ensinado aprenderia através de Sócrates que na verdade não sabe o que julga saber.

¹⁴ Ver: PLATÃO, *Górgias*. (454 c-e).

ser mais uma sucessão de conversas que sempre falham, ou seja, no seu objetivo de convencimento e de estabelecer diálogo, sempre fracassam¹⁵. Esta sugestão de leitura supõe que se trata de uma situação dramática onde os participantes não se convencem mutuamente, pois operam em âmbitos de pensamento e com critérios totalmente distintos. O diálogo *Górgias* promove este “não diálogo” mostrando sucessivamente a falha de cada tentativa socrática de convencimento (principalmente nas conversas com Polo e Cálicles), e cada fracasso socrático aponta para pelo menos duas possibilidades de interpretação diferentes.

A primeira possibilidade interpretativa aponta para a hipótese de que a dialética também está submetida à questão da persuasão. Porém a segunda linha interpretativa diz que, assim como no desfecho da *Apologia*, o fracasso no convencimento retórico pode significar, na verdade, uma vitória filosófica. Vários são os diálogos que nos mostram Sócrates falhando sucessivamente na sua estratégia de convencimento e na sua busca por definição. Vários são os diálogos onde os interlocutores de Sócrates se ofendem e se revoltam, o ridicularizam e o acusam¹⁶. Porém, a falha que interessa para os fins desta dissertação é a falha na conversão do interlocutor. Parece que o fracasso socrático não é um elemento raro ou estranho aos textos de Platão. Desse modo, é importante perceber a questão da importância do elemento do fracasso para a construção de uma *paidéia* filosófica. E também é preciso atentar para o fato de que a coragem da verdade socrática, assim como a importância da justiça, parecem ser questões muito mais relevantes e, de certa forma, mais trágicas do que a morte para Sócrates.

4.2

Górgias histórico: o poder do discurso no Elogio de Helena

É muito relevante para o tema desta dissertação fazer a comparação do diálogo *Górgias* de Platão com o *Elogio de Helena* de Górgias, já que o segundo é, como se sabe, uma das poucas obras do autor que foram conservadas na sua inteireza.

Sabemos através das obras que nos restaram de Górgias que este considerava o *logos* uma ferramenta poderosíssima, e atribuía à força da persuasão uma condição divina e, aparentemente, ilimitada. A retórica, tanto para o Górgias histórico, quanto para as personagens Górgias, Polo e Cálicles, no diálogo *Górgias*, de Platão, parece ser uma arte suprema, poderosa e superior a qual-

¹⁵ Mini-curso da professora Emmanuelle Jouet-Pastré entre os dias 29/6 e 01/7 de 2016, na PUC-Rio.

¹⁶ Por exemplo, a personagem Ânito no diálogo *Mênon*, Trasímaco no Livro I da *República* e Cálicles no diálogo *Górgias*.

quer outra. O discurso, aparentemente, pode exercer um poder tão grande que, quando belo e persuasivo, é capaz de realizar qualquer coisa. Dessa maneira, pode-se verificar a potência atribuída ao discurso pelo Górgias histórico através de algumas passagens do *Elogio de Helena*.

Em primeiro lugar, na leitura de *Elogio de Helena* pode-se ter a impressão de que Górgias coloca Helena na posição de réu de um tribunal a fim de inocentá-la. É interessante notar que o discurso parece ser uma defesa em uma espécie de julgamento público. Também é evidente a intenção de persuasão presente no discurso quando Górgias diz, logo no começo, que busca convencer seus ouvintes de que aqueles que criticam e acusam a célebre Helena estão errados e são injustos. A partir disso, Górgias conta que a fama do nome de Helena se tornou memória de infortúnios e que ela é criticada erroneamente. Contudo, o sofista nos apresenta sua intenção de revelar a verdade dos acontecimentos e, assim, desresponsabilizar Helena.

Górgias apresenta a uma lista de razões pelas quais Helena pode ter ido para Troia: Helena foi obrigada por forças maiores que ela; ou ela foi levada pelo acaso, forçada pela sorte/destino, pela vontade dos deuses, pela necessidade ou por ter sido violentamente raptada, ou por ter sido persuadida pelos discursos. Em todos os casos, o que se verifica é que Helena é inocente. A parte que nos interessa aqui, evidentemente, é a parte que fala a respeito do poder dos discursos:

Mas se aquele que a persuadiu, que construiu uma ilusão em sua alma, foi o discurso, também não será difícil defendê-la contra esta acusação, e destruir a inculpação da seguinte forma: o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos, pois ele tem o poder de dar fim ao medo, afastar a dor, produzir a alegria, aumentar a piedade. Eu vou mostrar que é bem assim que ocorre. (Górgias, *Elogio de Helena*, 8).

Nesse momento singular do texto, Górgias realiza não apenas um elogio de Helena, mas fundamentalmente um elogio da palavra. É importante ressaltar que o elogio da palavra promovido por Górgias é um elogio em um determinado sentido, pois a palavra, no trecho acima, é identificada como uma palavra que promove o engano. Górgias responsabiliza a palavra pela ida de Helena a Troia e a identifica como uma palavra que causou um engano, um mal. Porém, simultaneamente, ele também promove um elogio da potência da palavra. Por esse prisma, o sentido de responsabilidade atribuído à palavra parece ser duplo. A palavra está sendo responsabilizada por enganar Helena de maneira análoga à que fora responsabilizado o raptor odioso, infrator e bárbaro do parágrafo anterior. Mas, num outro sentido, a palavra está sendo elogiada,

pois nesse trecho Górgias afirma o imenso poder da palavra e as “diviníssimas ações” que ela realiza. Este seria o poder da arte retórica. A palavra é responsável pelo engano, mas é também responsável por um acontecimento, poderosamente exercendo um impacto de realidade no mundo. Contudo, este impacto pode ser tanto positivo, quanto negativo, mas, de qualquer forma, impacta e move o mundo da mesma maneira. O poder da palavra, em um sentido, parece residir aí.

Segundo Górgias, se Helena foi a Troia porque foi persuadida ou, se foi a Troia porque foi levada à força ou, se foi a Troia porque assim quiseram os deuses e o destino, ela é inocente. Assim, ele equipara a força física dos homens, a força do destino e a força dos deuses com a força do *lógos*. Por isso, aí reside o grande elogio e o reconhecimento da potência da palavra. O discurso parece sim, ter poder, porém é um poder que não se submete a um filtro moral, ele não serve à justiça e à virtude.

E é preciso que eu revele, àqueles que me escutam, apelando também para a opinião comum. Considero o defino toda a poesia como um discurso sob medida. Sobrevêm, naqueles que a escutam, o tremor que habita o medo, a piedade que abunda em lágrimas, o luto que se compraz na dor, e a alma experimenta, diante das alegrias e dos reveses que advêm de ações e de corpos estranhos, por intermédio dos discursos, uma paixão que lhe é própria. Passemos, assim, de um a outro por meio do meu discurso. (Górgias, *Elogio de Helena*, 9).

Nesse trecho, Górgias ressalta o poder do discurso, mais especificamente o poder do discurso poético sobre a alma humana. Segundo o rétor, parece ser próprio da natureza da alma humana ser afetada ferozmente pelas palavras e discursos. Aldo Dinucci aponta para a presença de um fator estético essencial na defesa da palavra feita por Górgias¹⁷. Neste trecho, o sofista refere-se ao poder de uma espécie de discurso que é o “discurso poético”, metrificado, e é nesse sentido que o discurso adquire um valor estético. Assim, Dinucci afirma que, para Górgias, a alma humana é afetada pelos discursos, mas de maneiras diferentes. Pois o belo discurso (que é o poético) tem o poder de retirar a autonomia do homem e de submetê-lo às mais diversas emoções, levando-o, tragicamente, às mais diversas ações (Dinucci, 2009, p. 202).

As encantações que os deuses inspiram vêm, através das palavras do discurso, provocar o prazer, afastar a dor, pois a força de um sortilégio, na medida em que penetra a opinião da alma, a atrai, a persuade e a transforma como que por magia. Foram descobertas

¹⁷ Ver: DINUCCI, A. *A sedução do lógos no Elogio de Helena de Górgias*. Revista ARTEFILOSOFIA. Ouro Preto, n. 6, p. 135-146, 2009.

as artes duplas, o sortilégio e a magia capazes de determinar os erros da alma e as ilusões da opinião. (Górgias, *Elogio de Helena*, 10).

Pode-se observar que no trecho acima Górgias diz que é através das palavras que os mágicos e sedutores cantos inspirados pelos deuses produzem prazer e afastam a dor. Assim, ele segue atribuindo à palavra uma potência mágica que pode influenciar a alma em vários níveis, como um encantamento e uma fascinação. Em seguida, ele fala da fascinação e da magia como artes descobertas e como instabilidades do espírito e enganos da opinião. Observa-se abaixo:

Pois existe uma mesma relação entre poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo um tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitçam. (Górgias, *Elogio de Helena*, parágrafo 14).

São muitos os elementos dignos de nota, a própria analogia corpo/alma, *phármakon/logos* não só é expressa e está presente, tanto no *Elogio de Helena*, quanto no diálogo *Górgias*, quanto ela praticamente estrutura todo o diálogo de Platão.

Górgias frequentemente compara os efeitos encantatórios da feitiçaria com os efeitos encantatórios do *lógos*. Sobre o discurso, Górgias já havia dito que é “*um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeniníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera*” (*Elogio de Helena*, 8). É interessante notar que o *lógos* parece ser próprio tanto dos homens quanto dos deuses, sem distinção hierárquica aparente. Além disso, o *lógos* tem tanto o poder de encantar e fascinar quanto de submeter e forçar. Talvez por isso, Górgias considere o discurso a arte mais elevada, até divina. Se é próprio do discurso realizar ações divinas, o discurso encantatório dos homens e o discurso encantatório dos deuses podem ser equiparados. Ao levar esse raciocínio às últimas consequências, é razoável concluir que o discurso é de alguma maneira uma capacidade divina da humanidade. Não é por se originarem de deuses que os discursos divinos são mais persuasivos, mas é por serem bons e belos discursos que eles persuadem, assim como o discurso dos homens (Dinucci, 2009, p. 202-205).

Levando-se em consideração esses aspectos, a fé gorgiana na potência da palavra e sua convicção na posse e maestria desta arte, tanto para uso próprio, quanto para transmissão e ensino, parece corroborar parcialmente a imagem que Platão faz de Górgias. O sofista se enquadraria, segundo o diálogo homônimo, na categoria de homens pretensamente sábios. Por esse prisma,

Górgias parece ser para Platão, alguém iludido no seu fascínio pelo poder da retórica e demasiadamente orgulhoso que se apresenta como mestre de certo saber.

Por esse prisma, a personagem Górgias e a retórica que dele deriva nas outras personagens do diálogo em questão, certamente deixam transparecer o pensamento de Platão a respeito dos retóricos em questão e de sua atividade. Ou seja, a impressão que o diálogo Górgias causa em seu leitor é a de que os retóricos são sujeitos arrogantes que consideram erroneamente sua arte muito superior em relação a outras artes. Além disso, o diálogo também sugere que a retórica possui certa utilidade sim, pois pode ajudar a evitar a morte e outros males, tais como a desapropriação de bens, o exílio, a desonra, etc. Dessa maneira, a retórica como uma arte útil para evitar a morte e se proteger de situações negativas está necessariamente vinculada com a ideia de que a morte é um mal e deve ser evitada a qualquer custo. Por isso, sendo Sócrates um sujeito liberto do medo da morte¹⁸, a arte retórica se torna para ele, ou dispensável ou útil para fins diferentes do que os dos sofistas.

¹⁸Sobre o medo da morte, ver o texto "*Pleonexia* e medo no *Górgias* de Platão" de Luisa Severo Buarque de Holanda

5

A relação entre morte e retórica

5.1

Análise da *Apologia de Sócrates* – depois de ser declarado culpado, Sócrates propõe sua pena

A partir desse momento resgataremos a análise da *Apologia de Sócrates* de Platão a partir de sua segunda parte, onde o réu, considerado culpado, deve propor uma punição para seus crimes. Nesse momento da pesquisa é importante ter em mente que a questão da morte já aparece de maneira mais evidente, justamente por conta de o réu ter sido considerado culpado e da proposição da pena. Essa relação mostra-se bastante evidente na parte final desse texto e, por essa razão, irei analisá-la a partir de agora. Sócrates, talvez ironicamente, mostra-se impressionado com os votos que obteve a seu favor. Essa surpresa que o filósofo afirma sentir, de certa forma, nos autoriza a confirmar a suspeita de que ele já antecipara um resultado negativo de seu processo e previra a grande possibilidade de sua condenação. Talvez também possamos, a partir disso, levar em consideração a hipótese de que Sócrates tenha construído propositalmente sua defesa com o objetivo de alcançar, ao fim dela, sua condenação à morte¹.

No trecho abaixo se pode verificar a confirmação de Sócrates de suas expectativas em relação ao desenrolar do veredito dos jurados.

Tenho muitas razões, Atenienses, para não me revoltar contra o facto da minha condenação. De resto, o que se passou é algo que eu já esperava. O que, pelo contrário, me causa grande admiração é a maneira como os votos se repartiram contra mim e a meu favor. Nunca pensei que a diferença fosse tão pequena, sempre esperei uma maioria forte. Ora, se não erro as contas, bastaria que eu tivesse recebido apenas mais trinta votos para ser absolvido. Creio, pois, que posso afirmar que, no que se refere a Meleto, alcancei a absolvição; mais ainda, todos percebem claramente que, se não fosse a acusação de Ânito e Lícon, aquele teria sido condenado a uma multa de mil dracmas, por não ter obtido um quinto dos votos. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 35e-36b).

O filósofo, de certa forma, considera que alcançou uma espécie de absolvição devido à divisão acirrada dos votos. Sócrates alude a um tipo de vitória

¹ Sobre a questão da morte, ver: SEVERO BUARQUE DE HOLANDA, L. *Notas sobre o exemplo de Aquiles na Apologia de Sócrates (28c) e na República (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte.*

prática contra Meleto, que só foi obscurecido pelo acréscimo dos processos de Ânito e Licon, mas que teria sido suficiente no caso de Meleto. Porém essa vitória parece ter sido também simbólica. Sócrates mostra-se extraordinariamente confiante e tranquilo frente aos acontecimentos desfavoráveis no tribunal. Além disso, como veremos adiante, o esforço socrático, ao contrário de buscar atenuar e abrandar as consequências negativas, parece acentuar um afeto negativo a seu favor. O filósofo réu utiliza-se abundantemente de ironias e afirmações que agem como um alimento resultante na condenação à morte.

No trecho abaixo, Sócrates, evidentemente usufruindo da sua famosa ironia, propõe a pena que julga merecer.

Propõe este homem a minha condenação à morte. Seja assim! Pela minha parte, que pena atribuirei a mim próprio, Atenienses? É evidente que devo propor a que mereço. Mas qual? Que pena devo eu sofrer ou que multa pagar, por ter, conscientemente, renunciado a uma vida tranquila, desprezando aquilo que a maioria procura, dinheiro, interesses privados, cargos militares, êxitos de orador, magistraturas, uniões e divisões políticas; por ter considerado que era demasiado escrupuloso para me salvar, se enveredasse por esse caminho; por não ter escolhido a orientação que seria de nula utilidade para vós e para mim; por ter adoptado um gênero de vida que me permitiu prestar a cada um de vós, em particular, aquilo que eu considero o maior dos serviços, se pude convencer-vos que é mais importante cada um cuidar de si próprio do que daquilo que lhe pertence, de forma a tornar-se o melhor e mais sábio possível, não se preocupando tanto com as coisas da cidade como com a própria cidade e procedendo da mesma maneira com todo o resto? Que pena mereço eu, por ter agido assim? Acho que uma recompensa, Atenienses, se se quiser tratar-me verdadeiramente com justiça, e uma recompensa que me esteja de facto indicada. (...) Ora que é que pode convir a um homem pobre, vosso benfeitor, que precisa de estar livre de cuidados para vos aconselhar? Nada melhor pra um homem destes que ser alimentado no Pritaneu! E seguramente que ele merece isso muito mais do que um qualquer que tenha sido vencedor em Olímpia com um cavalo, uma biga ou uma quadriga. É que este faz-vos parecer felizes e eu faço-vos ser felizes. Além de que ele não precisa que o alimentem e eu preciso. Portando, se me é lícito propor o que mereço, segundo a justiça, proponho o seguinte: ser alimentado no Pritaneu. (Platão. *Apologia de Sócrates*. 36b-37a).

Sócrates, quando solicitado a propor uma pena condizente com suas ações, sugere não ser punido, mas, pelo contrário, prestigiado. O filósofo enumera uma sequência de aspectos de sua vida de que abriu mão para estar a serviço do deus e da cidade e, a partir disso, chega à conclusão de que deveria ser homenageado pela cidade e sugere ser alimentado no Pritaneu. O que surpreende nessa afirmação é que ser alimentado no Pritaneu era uma honra concedida apenas a atletas vencedores e pessoas muito prestigiadas. Sócrates sugere isso em recompensa a seus serviços à cidade, por ter abandonado a

possibilidade de acúmulo de riquezas e outros benefícios particulares e por ter se dedicado à atividade filosófica, justamente o que o levou ao tribunal.

Sócrates parece perfeitamente consciente de que sua postura seria interpretada como arrogância e presunção e que não serviria a ele de forma prática para livrá-lo da condenação à morte. Porém, como se pode verificar abaixo, o filósofo defende-se e afirma não estar agindo dessa forma por arrogância.

Mas talvez estas minhas palavras vos pareçam, exatamente como as que proferi acerca da comiseração e das súplicas, inspiradas pela presunção. Não se trata, porém, disto, Atenienses, a questão é a seguinte: estou persuadido de que nunca fiz mal a ninguém voluntariamente. Mas disto não consigo convencer-vos tão pouco foi o tempo que tivemos para conversar. Penso que, se entre vós vigorasse a mesma lei de outros povos, que impede de julgar um só dia um processo capital, exigindo para o efeito várias sessões, eu teria sido disso capaz de vos convencer. Tal como as coisas estão, não é, porém, fácil destruir em pouco tempo calúnias tão poderosas. (Platão. *Apologia de Sócrates*. 37a- b).

Sócrates afirma que não desejou deliberadamente fazer mal a ninguém e, por isso, está convencido de sua inocência. A partir disso ele integra à discussão a questão da necessidade de uma disposição abundante de tempo para que se possa empregar uma verdadeira conversa e, quem sabe então, atingir algum esclarecimento. É relevante lembrarmos que, no contexto dessa discussão, o ócio para conversar era considerado não só um privilégio de uma elite bastante restrita que, muitas vezes, parecia compor o grupo de jovens homens que circulavam com Sócrates, ou um abandono de aspectos da vida corpórea, tal como o próprio Sócrates, mas um recurso necessário para a atividade filosófica. Discursos feitos em tempo determinado e frequentemente curtos era prerrogativa dos sofistas e oradores profissionais, que o faziam por vocação e profissão, com objetivos específicos em mente, nem sempre sendo eles o esclarecimento, a verdade e a justiça.

Dito isso, Sócrates diz que não é digno de castigo, que não possui um juízo sobre a morte, e por isso não a teme. Dessa forma, sugerir um castigo seria escolher um mal em detrimento da morte, que não sabe se é um bem ou um mal.

Convencido de que não faço mal a ninguém, tão-pouco quero fazer mal a mim próprio e não estou disposto a reconhecer contra mim que sou digno de castigo, indo ao ponto de me sentenciar a uma pena qualquer. Só se fosse por medo, mas de quê? Da pena que me é proposta por Meleto? Mas se eu acabo de dizer que não sei se ela [a morte] é um bem ou um mal, como irei eu escolher aquilo que já sei que é mal, sujeitando-me eu próprio a essa condenação? Escolherei a prisão? Mas porque hei-de eu viver

encarcerado, sempre escravo do poder dos onze, que todos os anos se renova? Preferirei uma multa e a prisão até a ter pago? (Platão. *Apologia de Sócrates*. 36b-37c).

Sócrates assegura que não escolheria fazer um mal a si mesmo propositalmente. Dessa forma, tampouco pode escolher evitar a morte em oposição a ser punido com a prisão, ou o ostracismo ou a multa já que os últimos três, sabe ser um mal, enquanto que sobre a morte, ignora se é um mal ou um bem. Nesse caso, considerar a morte um mal seria acreditar saber de algo que na verdade não sabe e assim, agir justamente da maneira que criticou seus concidadãos de agirem: afirmando saberem algo que na verdade ignoram.

5.2

Análise da *Apologia de Sócrates* – parte final

Sócrates inicia a terceira parte da *Apologia*, quando já foi condenado, com uma afirmação que pode parecer cômica. O filósofo diz que, se os jurados tivessem aguardado mais um pouco, ele morreria naturalmente, visto que já estava velho e a morte é algo comum a todos os homens². Ele afirma ainda que o real motivo de sua condenação foi sua recusa de discursar usando os artifícios retóricos à maneira clássica, tais como súplicas, choro, adulação etc. Ou seja, a filósofo atesta que, por ter se mantido fiel à verdade, teve sua morte antecipada. Dessa forma, sua condenação deve-se simplesmente à sua recusa em agir justamente da maneira que o acusaram de agir³.

Sócrates realiza uma inversão de valores onde evitar ser injusto, ou seja, evitar o mal, é muito mais importante e difícil do que evitar a morte. E onde é preferível agir justa e dignamente a recorrer à retórica sofisticada e a incorrer, por isso, em injustiça. Essa ideia pode ser observada na passagem abaixo:

Prefiro morrer depois de semelhante apologia a viver por um preço desses! Nem no tribunal nem na guerra é lícito a alguém, a mim ou a outra pessoa, recorrer a todos os meios para escapar à morte. Efectivamente, todos sabem que é muitas vezes fácil evitar a morte em combate, lançando fora as armas e dirigindo súplicas aos perseguidores. Da mesma maneira, em todos os outros perigos, há muitos processos de uma pessoa escapar à morte, desde que esteja resolvida a fazer e a dizer tudo. Talvez não seja, por isso, difícil, Atenienses, evitar a morte, muito mais difícil é conseguir não praticar o mal (Platão, *Apologia de Sócrates*, 39a).

Sócrates é condenado à morte, mas o verdadeiro mal sofrerão aqueles que foram injustos. Nesse momento da narrativa, que possui todas as possibilidades de tornar-se um momento trágico, Sócrates reafirma sua fé inabalável na bem

² Ver: Platão, *Apologia de Sócrates*, 38c-d.

³ Ver: Platão, *Apologia de Sócrates*, 38d-e.

aventurança do homem justo. Nem os acusadores, nem os jurados e nem a morte poder-lhe-iam fazer mal. Para o filósofo, o verdadeiro mal recai sobre os perversos e injustos.

E o mal persegue-nos mais rápido do que a morte. Assim se compreende que, lento e velho como sou, me tenha deixado apanhar pelo mais lento destes corredores, ao passo que os meus acusadores, que são fortes e ágeis, se deixaram apanhar pelo mais rápido, que é o mal. Vamos, pois, sair daqui, eu, condenado por vós à morte, eles, condenados pela verdade à infâmia e à injustiça. Pela minha parte aceito a minha pena, tal como eles aceitam a deles. Certamente era preciso que as coisas se passassem assim e eu creio que tudo está certo (Platão, *Apologia de Sócrates*, 39b).

Sócrates dá continuidade ao seu discurso assumindo uma postura profética. Ele o faz ao mesmo tempo em que encarna uma resistência filosófico-política sobre a censura de ideias e seu poder de propagação e transformação.

Quanto ao futuro, há, porém, algo que desejo profetizar-vos, juízes que me condenastes. Na verdade, encontro-me agora nas circunstâncias em que os homens mais facilmente adquirem dons de profecia, nas vésperas de morrer. Digo-vos, pois, a vós que decidistes a minha morte, que, logo depois de eu morrer, sofrereis um castigo bem mais duro, por Zeus, do que aquele que me infligistes. Agora procedei assim, convencidos de que vos libertais da análise a que submeto a vossa vida, mas posso garantir-vos que é precisamente o contrário que vai acontecer. Serão em maior número os que vos hão-de analisar. Até agora era eu que os continha, sem que vós disso vos apercebêsseis, mas serão tanto mais severos quanto são mais novos, e por isso há-de ser maior a vossa indignação. Se pensais que é a matar as pessoas que impedis que vos censurem por viverdes mal, não estais a raciocinar muito bem. Tal processo de evitar as censuras não é, de modo algum, possível nem honesto; o meio mais honroso e fácil não será nunca reduzir os outros ao silêncio, mas trabalhar no sentido de ser o mais virtuoso possível. Era isto que eu tinha a profetizar àqueles de vós que me condenaram. De todos estes aqui me despeço (Platão, *Apologia de Sócrates*, 39c-d).

Dada a sua profecia, direcionada principalmente àqueles que o condenaram, Sócrates convida os amigos a permanecerem com ele, conversando acerca da morte⁴. O convite à conversa mostra a irredutibilidade do filósofo acerca de suas atividades rotineiras. Sócrates conta que a voz do *daimon* que o acompanha não interveio durante seu discurso. Ele imagina que isso se deva ao fato do grande desconhecimento que todos ali possuem acerca da morte e do pós-morte.

⁴ Ver: Platão, *Apologia de Sócrates*, 38e-40a.

Passou-se hoje comigo, juízes – o nome de juízes pertence-vos de pleno direito –, uma coisa bem extraordinária. A minha voz profética habitual, a voz da divindade, tem sido muito frequente em mim até ao presente, marcando a sua oposição, mesmo em pequenas coisas, sempre que me dispus a fazer o que não era bem. Agora, porém, que, como vedes, me acontece o que se poderia considerar e normalmente se considera o maior dos males, nem ao sair de casa pela manhã, nem quando subi a este tribunal, nem enquanto tive o uso da palavra, a voz divina me deteve. E no entanto, em muitas circunstâncias, muitas vezes me interrompeu no meio dos meus discursos. Mas hoje, no decurso deste processo, não esboçou a mínima oposição às minhas acções ou às minhas palavras. Ao que hei-de atribuir isto? Vou dizer-vos o que penso. É que muito provavelmente isto que me acontece é um bem e estamos certamente longe da verdade quando julgamos que a morte é um mal. O que se passou comigo é a melhor prova deste facto. Efectivamente, a minha voz interior habitual não teria deixado de se opor, se eu estivesse para praticar algo que não fosse bom (Platão, *Apologia de Sócrates*, 40a-c).

A partir daí Sócrates começa uma investigação a respeito da positividade da morte e, analisando as duas possibilidades de pós-morte, chega à conclusão de que a morte é, na verdade, um bem. Para o filósofo, julgar a morte como um mal é ser um ignorante que se passa por sábio. Dessa maneira, ele espelha uma das acusações que sofre de volta ao seu júri e acusadores, pois estes, ao julgarem a condenação à morte uma punição, passam-se por sábios sem o serem.

A primeira possibilidade que o filósofo investiga é a de a morte ser como um grande e tranquilo sono sem pesadelos nem sonhos. Se for o caso, não seria ruim e, talvez, até desejável. Sócrates atribui a uma noite de sono reparador sem sonhos, um dos momentos mais agradáveis da vida de qualquer um. Assim, ele julga esse destino de maneira positiva. Pode-se ver a seguir o raciocínio socrático em relação a essa possibilidade:

Pensem agora na grande esperança que há de que a morte seja um bem. Na realidade, com a morte tem de acontecer uma de duas coisas: ou o que morre se converte em nada e, portanto, fica privado para sempre de qualquer sentimento, ou, segundo se diz, a alma sofre uma mudança e passa deste para outro lugar. Se todo o sentimento cessa e o que há é como um sono, em que nada se vê, nem em sonho, então a morte será um benefício maravilhoso. Pois se alguém, considerando à parte uma noite assim, em que tivesse dormido um sono sem sonhos, e comparando-a com as outras noites e dias da sua vida, tivesse de decidir quantos dias e noites tinha vivido mais agradáveis do que aquela, estou convencido de que essa pessoa, quer se tratasse de um simples particular, quer fosse mesmo o grande rei, acharia muitos poucos dias e noites nestas condições. Se a morte é, pois, uma coisa deste género, digo que é um lucro real, porque então o tempo todo não parece ser mais do que uma só noite. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 40c-e).

A segunda possibilidade que Sócrates apresenta é a possibilidade da sobrevivência da alma no Hades. Ou seja, a alma, consciente e individuada, se encontraria com os verdadeiros juízes e com outras almas. A partir disso ela receberia o tratamento adequado em relação à sua conduta em vida. Sendo a alma devidamente retribuída pelo que fez, ou seja, sendo tratada com justiça, o homem justo nada tem a temer. Pelo contrário, a morte seria um grande bem. Conforme o próprio Sócrates diz, esse destino da alma na morte seria tão bom que, se verdadeiro, é preferível morrer “*mil vezes*” e sofrer esse destino a permanecer vivo:

Pelo contrário, se a morte é como uma partida daqui para outro lugar, e é verdade o que se diz, que todos os que morrem se reúnem lá, que bem maior se poderá desejar, ó juízes? Pois se alguém, chegando ao reino de Hades, liberto do poder destes homens que se dizem juízes, ali encontrar os juízes verdadeiros, aqueles que, segundo se diz, ali administram a justiça, Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo, e todos aqueles semideuses que foram justos durante a vida, achais que terá sido sem interesse a viagem? Quanto não daria cada um de vós para poder estar com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Pela minha parte, se isto é verdade, não me importaria de morrer muitas vezes. Que tempo maravilhoso passaria quando encontrasse Palamedes, Ajax, filho de Télamon, ou outro qualquer dos heróis dos velhos tempos que morreu vítima de uma sentença injusta! Não seria nada desagradável, penso eu, comparar o meus infortúnios com os deles. Mas o mais agradável de tudo seria passar o meu tempo, como aqui, a examinar e a interrogar todas estas personagens, para julgar qual delas é sábia e qual julga que o é, sem o ser. Quanto se não pagaria, juízes, para examinar aquele que levou contra Tróia o grande exército, ou Ulisses, ou Sísifo, e tantos outros homens e mulheres que se poderia citar! Conversar com eles, gozar do meu convívio, examiná-los, seria de uma felicidade sem par. E não se corre o risco de ser, por isso, condenado à morte... mais felizes do que nós sob todos os aspectos, os habitantes do Hades ainda têm a vantagem de serem imortais, pelo menos se o que se diz é exacto (Platão, *Apologia de Sócrates*, 41a-c).

A passagem acima se revela extremamente importante, pois Sócrates nomeia diretamente Palamedes como alguém que foi exposto a uma situação análoga à dele, como visto antes. Tal como ele, Sócrates considera Palamedes inocente e injustamente condenado. Segundo McCoy, o aparecimento de Palamedes na *Apologia de Sócrates* pode ser interpretado como uma pista que Platão fornece para construirmos os vínculos entre os dois. Como pudemos observar no capítulo três deste estudo, na *Apologia de Palamedes* Górgias retrata seu Palamedes como irrevogavelmente inocente. Desse modo, quando Platão, pela boca de Sócrates, cita Palamedes, ele parece o fazer na tentativa de evidenciar a inocência de Sócrates e denunciar a repetição de um padrão de erros que consistiria em condenar erroneamente os verdadeiros benfeitores.

Todavia, dentre todas as passagens que podemos observar na *Apologia* a respeito dos mitos e perspectivas da sobrevivência da alma e da vida no pós-morte, há uma que se mostra esclarecedora em relação à compreensão da verdadeira intenção de Sócrates com seu discurso. É quando Sócrates defende a impossibilidade de algo de ruim acontecer a um homem virtuoso e, através disso, promove uma exortação da vida virtuosa. Pode-se observar a fé absoluta de Sócrates na impossibilidade que um homem justo tem de sofrer algum mal real. Dessa maneira, essa crença que Sócrates tem sobre a impossibilidade do mal não parece provir estritamente de uma relação com a divindade ou a religião grega clássica, apesar de este aspecto não poder ser desconsiderado. Antes disso, parece que Sócrates valoriza, muito antes da vida em si, a vida justa. Por isso, a morte não seria algo realmente terrível, visto que verdadeiramente terrível seria ser injusto.

Também vós, juízes, deveis como eu ter esperança na morte e tomar consciência desta verdade, que nenhum mal pode acontecer a um homem de bem, nem em vida, nem depois de morrer, e que nunca os deuses se desinteressam da sua sorte. O que acaba de me acontecer não pode ser fruto do acaso; pelo contrário, para mim é evidente que me é mais vantajoso morrer agora e libertar-me assim dos cuidados da vida. É por isso que a minha voz interior nunca me deteve e daqui deriva também que eu não tenha qualquer ressentimento contra os que me condenaram nem contra os que me acusaram. É verdade que outra era a sua intenção quando me acusaram e me condenaram; pensaram prejudicar-me e nisto são dignos de censura. De qualquer modo, só vos peço uma coisa: quando os meus filhos forem homens, Atenienses, castigai-os com os mesmos tormentos que vos dei, se vos parecer que preferem a riqueza, ou o que quer que seja, à prática da virtude. E, se eles se convencerem de que têm valor, sem o terem, censurai-os, como eu vos censurei, por não zelarem o essencial, por se atribuírem um mérito que na realidade não possuem. Se assim fizerdes, sereis justos comigo e com os meus filhos. Mas são horas de nos separarmos, eu, para morrer, e vós, para viver. Qual de nós vai ter a melhor sorte, ninguém sabe, a não ser a divindade (Platão, *Apologia de Sócrates*, 41d-42a).

Por esse prisma, pode-se compreender a morte como um evento que não é necessariamente maléfico, mas possivelmente positivo. A partir disso, ela não precisaria ser evitada a qualquer custo. Um homem, vivendo sob o medo da morte, não poderia ser justo, pois suas ações estariam sempre orientadas pelo objetivo maior de não morrer. Sócrates, liberto do medo da morte, não corre o perigo de tornar-se injusto ao tentar evitá-la. Como é sabido, o resultado do julgamento de Sócrates é desfavorável e este é condenado à morte. É muito comum então que, por esse ponto de vista, Sócrates seja aproximado da figura do herói trágico. No entanto, como lembra Daniel Lopes no seu estudo sobre

o diálogo *Górgias*, Sócrates se recusa a desempenhar o papel de herói trágico em seu julgamento.

Mas como a personagem Sócrates se constrói como um herói antitrágico no *Górgias*, em oposição à perspectiva de Cálicles e, por conseguinte, à do senso comum? A diferença em relação ao herói trágico reside, sobretudo, na forma como Sócrates se comporta perante a morte vaticinada por Cálicles, fundamentada na compreensão, diferente da de seu interlocutor, do que é o bem e o mal para o homem. Sócrates já havia demonstrado a Polo que cometer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que sofrê-la, e que o segundo maior mal é cometer injustiça, na medida em que o maior mal é cometê-la mas não pagar a justa pena (479c-d). Essas convicções morais que Sócrates estipula como verdade moral, ancorada no fato de jamais terem sido refutadas por qualquer interlocutor que pensasse o contrário (527b-c), redimensionam, portanto, o que é verdadeiramente o bem e o mal: o “infortúnio” do homem não é a morte em si, por mais ignominiosa que ela possa ser (como seria a de Sócrates, segundo o vaticínio de Cálicles), mas a vida vivida de forma injusta; nesse sentido, a preocupação precípua do homem, se ele pretende ser feliz, não é viver o quanto mais e buscar todos os meios possíveis para garantir uma vida longa independentemente da justiça (essa seria uma das “pseudutilidades” da retórica adúladora, e, em específico, da retórica judiciária, cf. 511d-513c) mas viver, o tempo que for, de forma justa (LOPES. *A tragédia no diálogo: o caso Cálicles*. pag.100).

O desfecho da morte de Sócrates oscila entre o aspecto despreocupado na maneira com que Sócrates lida com a possibilidade da própria morte e a realidade de sua condenação. Sócrates deixa evidente que a morte não deve ser temida, desconsiderando a existência ou não de uma sobrevivência da alma. Para o filósofo, a possibilidade de cometer uma ação injusta é muito mais séria e terrível do que a possibilidade de morrer. Assim, a condenação à morte, de fato, não pode ser um desfecho trágico segundo os olhos do próprio Sócrates. Para ele, não é possível que algo de ruim aconteça a um homem justo. Com essa afirmação pode-se reparar uma presença forte do princípio de autarquia socrática. Ou seja, uma autonomia frente à fortuna e aos acontecimentos exteriores à ação dele mesmo. Sócrates, mesmo condenado à morte, por ter permanecido um homem justo até o fim, permanece sendo eudaimônico, e as circunstâncias externas a ele mesmo não podem alterar este fato. A morte, não sendo considerada algo a ser temido nem algo que determina as ações do ser vivente, liberta o homem das ações condicionadas a esse evento.

5.3

A relação de Sócrates com a morte – Pós-morte no diálogo *Górgias* e na *Apologia de Sócrates*

É importante ter em mente uma diferença fundamental em relação à abordagem platônica da morte nos diálogos *Górgias* e *Apologia*. No *Górgias*,

Sócrates encaminha o fim do diálogo apresentando um mito escatológico. Mito este que o personagem, conforme o que ele próprio diz, acredita ser verdadeiro. No segundo, apesar de haver certa “positividade” na maneira em que Sócrates parte para a morte, há um elemento de incerteza em relação à sobrevivência e ao destino da alma. Contudo, essa incerteza não desqualifica a confiança socrática em um elemento positivo da morte. Dessa maneira, ambos os destinos parecem acertados, ambos são, de certa forma, positivos.

No diálogo *Górgias*, a conclusão do mito escatológico mostra que, caso a alma fosse justa, ela seria recompensada e nada teria a temer. Por outro lado, caso a alma fosse injusta, ela seria punida. Dessa forma, a punição, levando em consideração tudo o que é dito sobre justiça e felicidade durante o diálogo, é algo bom, pois o homem é mais infeliz quando injusto e não punido. O personagem Sócrates, na tentativa de evidenciar ao sofista Cálicles a importância de uma vida orientada por ações justas, conta uma história que, segundo ele mesmo, pode até parecer um mito, porém ele a considera um discurso sobre coisas verdadeiras⁵.

Sócrates conta para Cálicles (assim como Platão conta para os leitores de sua obra) que, antes de os deuses Olímpicos serem os senhores do mundo, nos tempos de Cronos, havia uma lei que concernia ao destino das almas dos homens. Essa lei consistia em uma dinâmica de recompensa e punição para a alma dos homens. Aqueles que foram justos e pios em vida, na morte, iriam para a Ilha dos Bem Aventurados (morada dos heróis e dos homens virtuosos). Lá, eles seriam felizes, viveriam com seus semelhantes e não experimentariam nenhum mal. Em contrapartida, aqueles que foram ímpios e injustos iriam para o Tártaro (morada dos Titãs e dos criminosos), onde seriam devidamente punidos por suas vidas injustas e ímpias.

O destino de cada homem não era apenas delimitado automaticamente a partir de suas ações em vida, mas eles também eram julgados, ainda em vida, por suas ações. A partir desse julgamento, eram encaminhados para a Ilha dos Bem Aventurados ou para o Tártaro. Na continuidade de sua narração, Sócrates conta que, pelo motivo dos homens serem julgados no dia de sua morte, porém, ainda vivos e por juízes vivos, o destino da alma nem sempre era o correto e merecido. Portanto, um dia, os guardiões da Ilha dos Bem Aventurados e o guardião do Tártaro dirigiram-se a Zeus que, a essa altura, já havia subido ao trono, e contaram que ambos os lugares estavam habitados por homens que não deveriam estar ali. Assim, Zeus decreta que, a partir daquele momento, os homens seriam julgados nus e em morte por juízes também nus⁶,

⁵ PLATÃO, *Górgias*, 523a.

⁶ Esses juízes eram filhos de Zeus.

para que nenhum adorno ou motivo qualquer pudesse ocultar a verdade de suas vidas⁷.

Pode-se reparar que, segundo a perspectiva socrática, a morte não parece ser um fim ou uma aniquilação, mas simplesmente a separação que a alma sofre do corpo⁸. A alma, mesmo separada do corpo, conservaria em si as características que concernem à sua natureza e as marcas das suas ações em vida. Assim, o julgamento justo seria possível. As almas não virtuosas seriam encaminhadas para sua justa punição, que seria o único meio possível para se purgarem das injustiças cometidas, e as almas virtuosas, por sua vez, iriam receber suas justas recompensas por suas vidas retas.

Parece que a intenção socrática, ao contar o mito de pós-morte, mais do que mostrar o destino da alma dos justos e injustos, é influenciar seus ouvintes (ou leitores, no caso de Platão) a levarem uma vida mais justa através do incentivo pela dinâmica de recompensa e punição apresentadas. No diálogo *Górgias*, após uma longa discussão sobre a importância da ação virtuosa e justa ter aparentemente falhado, o medo da punição levaria, mesmo que não idealmente, seu ouvinte a buscar uma vida mais justa e virtuosa, assim como o desejo pela recompensa no pós-morte.

Já na *Apologia*, caso a alma tenha o destino que a tradição lhe atribui, também nada o homem justo tem a temer. E, caso a alma vá para um longo descanso, um sono sem sonhos, novamente nenhum homem justo, e dessa vez também o injusto, precisa ter medo. Ou seja, na *Apologia*, Sócrates desconsidera a certeza dessa sobrevivência que aparece de maneira tão clara do diálogo *Górgias*. Ele explicitamente leva em consideração duas hipóteses: de a alma sobreviver e de a alma não sobreviver, inserindo assim um elemento de incerteza, ausente do *Górgias*.

De todo modo, na *Apologia*, Sócrates fala que os homens julgam a morte um grande mal. Dessa maneira, julgam serem sábios sem o serem, pois, de fato, desconhecem o que se passa na morte. A crítica socrática nesse momento não só concerne ao entendimento ordinário que seus contemporâneos possuem a respeito da morte, mas, também, a uma convicção que os homens têm de determinados assuntos que julgam terem conhecimento sem na verdade o terem. Ou seja, novamente podemos observar a insistência socrática de desvelar a ignorância real que se esconde por trás de um conhecimento ilusório e, de certa forma, arrogante.

Fora por demais grave, atenienses, meu procedimento, se, tendo permanecido no lugar indicado pelos generais eleitos por vós

⁷ PLATÃO, *Górgias*, 223a-224b.

⁸ PLATÃO, *Górgias*, 524b3.

mesmos para comandar-me, em Potideia, Anfípolis e Délio, arriscando-me, como qualquer outro, a morrer: vendo-me, agora, no posto em que me colocou a divindade, conforme creio e admiti, para dedicar-me exclusivamente à filosofia e examinar a mim e aos outros, só de medo da morte ou do que quer que seja viesse a desertar. Isto, sim, fora gravíssimo, e com todo o direito qualquer pessoa poderia processar-me por eu não acreditar nos deuses, uma vez que desobedecera ao oráculo, revelara medo da morte, senhores, outra coisa não é senão considerar-se sábio; equivale a imaginar alguém que sabe o que ignora. Ninguém sabe o que seja a morte, e, ignorando até mesmo se porventura não será para os homens o maior dos bens, temem-na como se soubessem com certeza que é o maior dos males.

5.4

Como a relação diferenciada que Sócrates tem com a morte afeta sua relação com a retórica

No *Górgias* há, desde o início, certo vínculo entre a retórica e a morte. Os sofistas Polo, Cálicles e Górgias, em momentos diferentes do texto e com suas diferentes personalidades, afirmam que o poder da arte retórica consiste em livrar aquele que é detentor de tal poder das contingências da vida. Ou seja, aquele que é um bom orador e fluente na arte da persuasão, pode livrar-se de acusações injustas que poderiam levá-lo à falência, exílio, desonra e até à morte. Além disso, o *retor* habilidoso poderia também, através de sua arte, exercer domínio sobre os homens, visto que possui discursos que produzem efeitos quase encantatórios na alma de seus ouvintes ou interlocutores.

Parece que a preocupação fundamental que orienta as ações dos sofistas citados e justifica a importância e grandeza da arte retórica é, além de obter poder para ser senhor dos outros homens, também obter poder para ser senhor do próprio destino e livrar-se da morte, caso se encontre em alguma situação ameaçadora. Ou seja, o *páthos* que orienta o modo de vida dos sofistas parece ser o medo, em última análise, o medo da morte, que, por sua vez, só pode ser superado através da dominação dos outros homens.

Não é ocioso perceber como o discurso e a atitude socrática, tanto no *Górgias*, quanto na *Apologia*, invertem essa relação com a morte, o pós-morte e os discursos. Na *Apologia de Sócrates* fica claro para qualquer leitor, como vimos, que Sócrates não parece muito preocupado com a perspectiva iminente de morrer. São muitas as passagens onde podemos observar esse elemento tão marcante.

Talvez alguém me objete: não te envergonhas, Sócrates, de teres adotado um gênero de vida que hoje poderá acarretar-te a morte? Ao que eu daria esta resposta justa: está enganado, amigo, se imaginas que, por menos que valha uma pessoa, deve pensar em

morrer ou viver, em vez de considerar apenas se procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos e se se comportou como homem de bem ou como celerado. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 28b-c).

O trecho acima parece ser, não por coincidência, resposta a uma passagem significativa da fala de Cálicles dirigida a Sócrates, no diálogo *Górgias*.

Aliás, caro Sócrates - e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência-, não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem de tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele te quisesse estipular a pena de morte. Ademais, como isto pode ser sábio, Sócrates, “que a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior”, incapaz de socorrer a si mesmo, de salvar a si mesmo ou qualquer outra pessoa dos riscos mais extremos, despojado pelos inimigos de todos os seus bens e vivendo absolutamente desonrado na cidade? Para ser ainda mais rude, qualquer um poderia rachar a têmpera de um homem como esse sem pagar a justa pena. (PLATÃO, *Górgias*, 486a-d).

Na hierarquia de valores que envolvem acontecimentos contingentes, ações deliberadas, conquistas políticas, sociais e morais, infortúnios, desonras e falta de poder, Sócrates propõe transformações que pareceram muitas vezes estranhas. Para Sócrates, os valores que orientavam suas decisões estavam diretamente ligados com a ideia de felicidade ou *eudaimonia*. Porém, para o filósofo, felicidade não era ter poder e domínio sobre os outros homens, mas ter poder sobre si mesmo, e assim, nessa autarquia, ter uma vida justa e não sucumbir ao medo da morte que, potencialmente, o levaria a agir de maneira não justa a fim de evitá-la.

Contudo, o meu argumento, que já foi dito inúmeras vezes, embora nada o impeça de ser repetido, é este: eu afirmo, Cálicles, que o mais vergonhoso não é ter a têmpera rachada injustamente, ou ter a minha bolsa ou o meu corpo lacerados, mas é pior e mais vergonhoso rachar a minha têmpera e lacerar as minhas propriedades injustamente, ou roubar-me, escravizar-me, violar a minha casa; em suma, qualquer que seja a injustiça cometida contra mim ou contra minhas propriedades, é pior e mais vergonhoso para quem comete injustiça do que para mim que a sofro (PLATÃO, *Górgias*, 508d-e).

Sócrates afirma que o homem mais feliz é o homem mais virtuoso e justo, e que as contingências (eventualmente malélicas) que ele pode sofrer nada se

comparam ao sofrimento a que um homem injusto está submetido, devido às suas próprias ações. É evidente uma inversão da hierarquia do que deve ser priorizado na vida e de com que finalidade o homem deve orientar suas ações. Pode-se observar no trecho abaixo, uma passagem que apresenta essa hierarquia *eudaimonica* socrática.

Eu, portanto, coloco mais uma vez as coisas nestes termos, e se as coisas forem assim e a injustiça for o mal supremo para quem a comete, ou se houver a possibilidade de um mal ainda maior do que esse mal supremo, ou seja, não pagar a justa pena uma vez cometida a injustiça, que tipo de socorro seria esse que tornaria o homem verdadeiramente ridículo, quando incapaz de socorrer a si mesmo? Porventura não seria aquele socorro que nos afasta do maior malefício? Porém é absolutamente necessário que o socorro mais vergonhoso seja ser incapaz de socorrer a si mesmo ou a seus amigos e parentes, e o segundo mais vergonhoso, o relativo ao segundo mal, e o terceiro, o relativo ao terceiro mal, e assim por diante. Como cada mal possui por natureza uma magnitude, a beleza de ser capaz de se socorrer contra cada um deles lhe é proporcional, bem como a vergonha de não sê-lo (PLATÃO, *Górgias*, 509a-c).

Designado um dos elementos essenciais que cercam toda a discussão em torno da função da arte retórica, pode-se distinguir um esforço especial para responder a seguinte questão: a morte deve ser evitada a qualquer custo? Evidencia-se assim a relevância da relação de Sócrates com a morte e a retórica, ou melhor, com um tipo de retórica⁹.

Dessa forma, se os sofistas representados por Górgias, Polo e Cálicles elevam o valor da arte retórica, eles o fazem devido à utilidade que ela parece ter para que o seu detentor possa se “auto-resgatar” caso se encontre em alguma situação de perigo, que seria em última análise, o perigo da morte. O valor associado à retórica provém, por essa perspectiva, de uma relação direta com o medo da morte. Desse modo, se Sócrates não teme a sua morte e não deseja evitá-la a qualquer custo, ele se encontra em um lugar privilegiado em relação ao sofista, pois, nem se associa à retórica como uma arte imprescindível, como também pode utilizá-la sem por isso tornar-se injusto.

⁹ In Plato’s *Gorgias* Polus and then Callicles recommend rhetoric to Socrates on the ground that without skill in persuasive speech Socrates will be at the mercy of anyone who might wish to drag him into court and have him put to death. At the end of the dialogue, however, Socrates turns the tables on Callicles by telling him a “very fine account” (*mala kalos logos* – 532a1) of why the worst thing that can happen to one is to arrive in Hades with a soul filled with wrongdoings (522e3-4), which will leave him dizzy and speechless when he is put on trial before the judges in the afterlife (526e4-527a4). Socrates allows that Callicles will probably think it is only a myth (*muthos*), but insists that he himself counts it as an “account” (*logos*, 523a2), which Socrates says he regards as true (523a2, 524a8-b1), and finds persuasive (526d3-4). (Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith- The Myth of the Afterlife in Plato’s *Gorgias*.)

5.5

O exemplo da navegação e da natação e o reconhecimento da utilidade da retórica

Nesse momento do diálogo, evidencia-se algo que será fundamental para o desenvolvimento desta dissertação. A arrogância dos sofistas em relação à grandeza da arte retórica parece ser o ponto chave para a crítica socrática. Sócrates parece reconhecer certa utilidade da retórica, porém esta está em um lugar menos pretensioso, o qual, segundo o filósofo, lhe cabe.

A principal argumentação dos sofistas no diálogo *Górgias*, acerca da utilidade da arte retórica, contorna e atravessa em diversos momentos a utilidade que a retórica tem que salvar vidas (a própria e a de amigos), principalmente no que concerte a uma defesa em tribunal, contra uma acusação possivelmente injusta. Assim, uma das principais funções da retórica, que, aliada a outras, torná-la-ia tão bela, é permitir que aquele que domina a arte resgate a si mesmo e a amigos de um grande perigo. Pode-se observar, na passagem a seguir, a explicitação da função da retórica na conversa entre Sócrates e Cálicles.

SOC: Eu sei, bom Cálicles, a menos que eu seja surdo; pois já ouvi repetidamente tanto de ti quanto de Polo momentos atrás, e de quase todos os demais habitantes dessa cidade. Mas ouve também tu o que digo: se quiser, ele, um homem vicioso, matará um homem belo e bom. CAL: E isso não é motivo de fúria? SOC: Não para quem é inteligente, como indica o argumento. Ou julgas que o homem deve se dispor para o quanto mais viver, e praticar aquelas artes que sempre nos salvam dos perigos, tal como a retórica nos salva nos tribunais, a qual me ordenas praticar? CAL: Sim, por Zeus, e te aconselho corretamente (PLATÃO, *Górgias*, 511b-c).

Pode-se observar que Cálicles incentiva Sócrates a se dedicar à retórica (durante o diálogo, Cálicles vincula a filosofia com a uma atividade infantil e exorta Sócrates a se dedicar à retórica) por essa ser a arte por excelência que pode salvá-lo dos perigos, principalmente dos riscos vinculados aos tribunais. Contudo, a partir desse momento, Sócrates coloca em questão a grandeza da retórica ao compará-la com outras artes que também salvam vidas, porém o fazem sem a arrogância e o senso de importância que os sofistas atribuem à retórica.

SOC: E então, excelente homem? Acaso o conhecimento da natação te parece ser um conhecimento solene? CAL: Não, por Zeus, não a mim. SOC: Não obstante, também ele salva os homens da morte, quando se defrontam com situações que exigem esse conhecimento. Mas se ele te parece ínfimo, vou te mencionar outro conhecimento de maior mérito, a arte da navegação, que salva dos

perigos mais extremos não só as almas, como também os corpos e os bens, semelhante à retórica. Esse conhecimento é modesto e ordenado e não é solene porque realiza algo esplêndido; fazendo as mesmas coisas que a jurisprudência, ele cobraria dois óbolos, julgo eu, se nos trouxesse salvos de Egina para cá; se nos trouxesse salvos do Egito ou de Ponto, a cobrança seria, depois de atracar ao porto, de no máximo duas dracmas em troca desta grande beneficência: trazer a salvo o que há pouco mencionava, ou seja, a si mesmo, as crianças, os bens e as mulheres. Esse homem, detentor dessa arte e realizador dessas coisas, após o desembarque, caminha à margem do mar e de sua nau com aspecto moderado. (Platão. *Górgias*. 511c-e).

Desse modo, Sócrates apresenta a arte da navegação e da natação como outras artes que também salvam vidas, assim como a retórica. Ao fazer isso, ele coloca em igualdade tais artes. Ele aponta para o fato de que o piloto do barco, por exemplo, não percebe a si mesmo como alguém especial, possuidor de grandes poderes e solene, enquanto que, os sofistas compreendem a retórica como sendo a mais sublime das artes. Quando Sócrates assemelha a retórica a outras artes que salvam vidas ele reconhece que existe de fato uma utilidade da arte retórica e sua crítica parece ser, na verdade, direcionada à grandeza que a retórica se atribui, à presunção dos sofistas, ao famoso manto púrpura de Górgias.

SOC: (...) Por isso, o piloto não costuma ser solene, ainda que nos traga salvos, tampouco o construtor militar, ó admirável homem, que tanto quanto o general ou qualquer outro além do piloto, é capaz de salvar-nos em certas ocasiões; pois ele salva, às vezes, cidades inteiras. O caso do jurisprudente não te parece semelhante? Aliás, se ele quisesse dizer, Cálicles, as mesmas coisas que dizeis vós, ele solenizaria o seu ofício e vos amortalaria com discursos e exortações de que deveis vos tornar construtores militares e que o resto de nada vale, pois o argumento lhe é suficiente. Mas tu o desprezas tanto quanto a sua arte, e o chamarias de construtor militar como se o censurasse, e não desejarias conceder a tua filha em casamento ao filho dele, tampouco tu aceitarias a sua filha. Ademais, segundo as razões pelas quais elogias as tuas próprias coisas, com que argumento justo desprezas o construtor militar e todos os outros referidos há pouco? Sei que dirias que é melhor e de melhor progênie. Contudo, se o melhor não for o que eu afirmo que seja, e a virtude consistir em salvar a si mesmo e as suas propriedades, independentemente do tipo de homem que seja, tornar-se-á absolutamente ridículo o teu vitupério ao construtor militar, ao médico ou a qualquer outra arte que se realiza em vista de nossa salvação. Mas, homem virtuoso, observa se o nobre e o bem não se diferenciam de salvar e ser salvo. Pois o verdadeiro homem não deve se preocupar em viver o quanto tempo for nem se apegar à vida, mas, confiando essas coisas ao deus e acreditando nas mulheres quando dizem que ninguém escaparia a seu destino, ele deve se voltar à seguinte investigação: de que modo alguém que vive por certo tempo viveria da melhor maneira possível? (Platão. *Górgias*. 512b-e).

Dado o exposto, a questão parece ser comportamental; para Sócrates, não está no escopo do retórico, assim como não está no escopo do piloto de barco ou do nadador, saber se as vidas em questão devem ou não ser salvas pela sua arte. A verdadeira pergunta que Sócrates propõe é: se a vida em questão é digna de ser salva ou não. Assim, ele retira a retórica de um pódio de grandeza em relação às outras artes e a realoca na categoria de artes que deveriam estar submetidas a outra arte, arquitetônica. Assim, a arte arquitetônica seria a responsável pela avaliação da vida que poderia ser salva ou não.

6

Considerações Finais

Esta dissertação buscou evidenciar, através principalmente da análise da *Apologia de Sócrates* de Platão, um exame das potências presentes na defesa que Sócrates promove de si mesmo. Especialmente daquelas que podem ser comparadas e cotejadas com as obras de Górgias *Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes*, que também são obras que realizam uma espécie de defesa perante uma acusação ou tribunal. Também possuem o interessante acréscimo de serem obras pertencentes a um sofista, mestre de retórica e oratória. O diálogo *Górgias* de Platão também foi incluído, a fim de fazer um complemento à imagem do sofista e de sua arte, na medida em que podemos depreender algo dele a partir do texto platônico. E, por fim, para mostrar que os fortes contrastes entre a retórica gorgiana e a socrática derivam das suas respectivas relações com a morte.

Porém, além do aspecto retórico da defesa de Sócrates, este estudo buscou analisar também aspectos filosóficos e literários da obra de Platão atravessados pela obra do próprio Górgias. A análise de Sócrates personagem e do deslocamento do comportamento esperado de um réu em um tribunal abre formas de leitura que propõem-se a pensá-lo de maneira que inclua, porém supere, sua franqueza discursiva, seu autodomínio e sua fidelidade com a verdade. Platão, em uma de suas expressões de aparente contradição performativa, através de Sócrates, se utiliza da arte retórica gorgiana para fazer filosofia e realizar o que chamamos aqui de “retórica da verdade”. A retórica socrática, não enquanto censura absoluta da oratória sofística ou uma proposta radicalmente nova, mas antes disso, como uma ressignificação.

Sobre esse entrelaçamento entre filosofia e retórica, a comentadora Marina McCoy diz:

Górgias mostra que a filosofia compartilha muitas dimensões importantes com a retórica. Tanto a filosofia quanto a retórica se interessam pela persuasão. Ambas se dispõem não apenas a usar argumentos relacionados com o uso e o significado dos termos, mas também imagens e exemplos a fim de convencer o público. Ambas por vezes se dispõem a despertar as emoções do público a fim de provar um argumento. Ambas se preocupam com a importância da opinião no bom discurso. Mas Platão apresenta a boa retórica com a boa vontade em relação ao discurso do interlocutor; a franqueza

no discurso; um amor pelo conhecimento, especialmente a justiça; e a abertura à autocrítica. *Górgias* não rejeita a retórica em si, mas sim relaciona a boa retórica com a posse dessas virtudes filosóficas. (McCoy. Pág. 121).

Pode-se perceber que o Sócrates platônico, na *Apologia*, promove o uso de certas técnicas comumente atribuídas a Górgias ao mesmo tempo em que as incorpora no exercício filosófico - que no caso, também é um discurso de defesa jurídica. Pode-se reparar que ao mesmo tempo em que o filósofo se utiliza de tais estratégias, que são frequentemente associadas a um aspecto sofístico, ele mantém uma franqueza no falar e uma fidelidade à sua missão filosófica, designada, tal como ele assegura, pelo deus de Delfos (Apolo).

Parece haver, no discurso de autodefesa socrático, diversos elementos que revelam certo desprezo por hábitos que seriam considerados apropriados em um discurso de defesa em tribunal, principalmente quando se trata do caso de uma defesa que, se bem-sucedida, livraria o réu da sentença de morte, tais como bajulações e súplicas. Assim, Sócrates parece ser, na *Apologia*, uma figura de relação e interpelação, no sentido de que encarna o que seria a virtude filosófica por excelência, ao mesmo tempo em que não deixa de fazê-lo através da retórica. Ou seja, entre aspectos aparentemente contrários, retóricos e filosóficos, encontra-se a formação de uma espécie de personagem híbrido que promove o que chamaremos aqui de “retórica da verdade”.

Segundo Manuel de Oliveira Pulquério, Sócrates, na *Apologia*, mostra-se em toda sua heroicidade moral, causando em seu júri e nos leitores de Platão uma confusão ou até mesmo descrença na intenção do filósofo de promover uma defesa para si mesmo.

“A *Apologia* de Platão apresenta-nos um Sócrates de tão heroica fidelidade aos seus princípios, tão incapaz de compromissos ou transigências, que já se chegou a perguntar se estamos em face de uma defesa ou de uma confissão de culpa.” (PULQUÉRIO. *Apologia de Sócrates*. 2013. Pág.13).

No trecho acima, pode-se observar, segundo o autor, este aspecto de extrema honestidade discursiva de Sócrates na *Apologia*. Uma franqueza e honestidade do réu em relação às suas convicções, que desloca Sócrates da postura comumente esperada de um homem acusado injustamente, o qual, por isso, provavelmente buscaria usar o discurso com a finalidade (muitas vezes exclusiva) de convencer seus jurados para se salvar da pena. Este deslocamento promove a ideia de um Sócrates tão fiel a si mesmo e à sua missão filosófica que, segundo o comentário do autor, confunde o leitor por oferecer uma defesa que quase aparenta ser uma confissão. Subverte, inclusive, em determinados

momentos, o papel de acusado e passa a desempenhar o papel de acusador. Ou seja, o realoca na sua postura virtuosa de um filósofo ocupado com a verdade e com a justiça, mesmo que esta custe um preço alto a pagar, tal como sua própria vida.

Ademais, como vimos, Sócrates altera sua relação com a retórica na mesma medida em que altera sua relação com a morte. A morte, não entendida como um mal, não precisa ser evitada a qualquer custo. Um homem vivendo sob o medo da morte não poderia ser justo, pois suas ações estariam sempre orientadas pelo objetivo maior de não morrer. Sócrates, liberto do medo da morte, consegue utilizar-se da retórica para sua missão filosófica e, assim, não se tornar injusto.

Sócrates, tendo sido vítima de uma acusação injusta e usado a retórica da verdade, e mesmo assim fracassando em persuadir seu tribunal, não poderia recorrer à retórica não subordinada a valores filosóficos, pois assim recorreria ao erro e à injustiça. Considerando uma espécie de escala hierárquica *eudaimonica* socrática, o homem mais feliz seria o justo e não acusado injustamente. Depois, e em sequência, o justo que foi acusado injustamente. A seguir, o injusto que foi acusado justamente e punido. Por último, o mais infeliz, seria o injusto que não foi descoberto e permanece impune¹. Sócrates, tendo sido acusado injustamente, não deveria se defender com um argumento ou estratégia injusta, pois isso o tornaria um injusto não punido e assim o mais infeliz dos homens.

Por isso é que Sócrates acusa seu tribunal, ao proferirem a condenação, de terem se condenado ao verdadeiro mal, que é o mal de ser injusto. Para Sócrates a injustiça é o que provoca a verdadeira infelicidade da alma², enquanto que sofrer injustiça é considerado um mal muito menor. O medo da morte, não sendo um *pathos* pelo qual Sócrates orienta sua vida, não o leva à injustiça.

Assim, em seu julgamento ele inverte os papéis diversas vezes e é capaz de apontar as hipocrisias sociais ali presentes, recriminando seus próprios juízes e jurados dos crimes pelos quais ele, Sócrates, está sendo incriminado (impiedade, injustiça, corrupção, ou, pelo menos, falta de preocupação verdadeira com a juventude). Ele parte para a morte como herói, sob seus próprios parâmetros, e não como criminoso. Sócrates deixa os homens que teoricamente deveriam se ocupar com a justiça, como os verdadeiramente condenados, com a responsabilidade e o sofrimento na alma de terem sido injustos.

No diálogo *Górgias*, Sócrates não parece disposto a aceitar incondicionalmente a beleza, o poder e a grandeza da oratória, tampouco a sabedoria de Górgias. Ele coloca, através de seus *elenkhoi*, o valor da arte retórica em ques-

¹ Ver diálogo *Górgias*.

² PLATÃO, *Apologia de Sócrates* (29b-30).

tão. Segundo Carolina Araújo, “*Se Górgias queria entender o discurso como realizador de obras divinas, Sócrates quer saber que deus é esse, se ele é bom ou mau.*”³. Uma das questões importantes no diálogo parece ser a interdição que Sócrates promove contra a grandeza absoluta da retórica. A retórica parece possuir uma utilidade, tanto para o personagem Sócrates, quanto para o autor Platão, porém esta utilidade deveria ser submetida a valores filosóficos. Existe um reconhecimento da utilidade da arte retórica, porém Sócrates transforma sua relação com a retórica na mesma medida em que transforma sua relação com a morte.

Em relação a isso, a chave interpretativa da *Apologia* parece ser: Sócrates se defende da acusação de ser um hábil orador, mas se admite um hábil orador, se isso significar falar a verdade. Sócrates subverte o uso da própria retórica para fazer uma retórica filosofante, uma oratória da verdade que está muito mais interessada na justiça do que em evitar uma possível condenação à morte. Porém, é importante reconhecer que existe uma relação inquestionável entre a morte de Sócrates e a aparente incapacidade de promover persuasão.

Sócrates, implicado pelo seu desejo de ajudar seus interlocutores a serem mais justos, questiona seus acusadores e seu júri. Essa atitude não ajuda efetivamente em sua defesa, mas pelo contrário, parece acirrar os ânimos e em diversos momentos, inclusive revoltar o júri. Na *Apologia*, Sócrates precisa pedir, diversas vezes, para que o deixem terminar de falar e para que se acalmem. Ele o faz com o objetivo de torná-los mais virtuosos, com o objetivo de despertá-los para a virtude filosófica. Esse parece ter sido o sucesso socrático, manter-se virtuoso e justo em todas as circunstâncias, ao mesmo tempo em que se mantém fiel à tentativa de despertar seus interlocutores, não ensinando algo positivamente, mas apontando para a ignorância presente neles.

Como observado, o fracasso de Sócrates não parece ser absoluto e, pelo contrário, prova-se uma espécie de sucesso. 1. Sócrates prova com a própria vida a falibilidade do sistema⁴. 2. No seu malogro em convencer, ele fracassa em salvar a alma dos atenienses, mas ele é vitorioso no seu compromisso com a verdade e com a tentativa de converter as almas para a vida filosófica. Sócrates prova que não é, de fato, professor de virtude. Ele defende que tudo o que faz, seguindo as orientações do deus, é provocar um desconforto, algum incômodo na alma de seu interlocutor, na esperança de fazê-lo perceber o lugar de ignorância em que se encontra. 3. Sócrates também prova pelo exemplo, ou seja, pela própria morte, que ele não faz nenhuma distinção entre seus atos e seus discursos. A retórica de Sócrates é a retórica da verdade.

³ Ver: Araújo, C. “*DA ARTE*”, pág. 15.

⁴ Em relação ao funcionamento da justiça.

Sócrates tenta influenciar seus jurados, tenta levá-los, pelo discurso, a sentir determinadas emoções. Porém as emoções que provoca não são emoções de bem-estar oriundas da bajulação, tal como faria Górgias, segundo Sócrates do diálogo *Górgias*, de Platão. Mas são emoções de desconforto originadas da tentativa socrática de promover uma espécie de autoconhecimento. Assim, sua morte é seu elemento discursivo mais persuasivo, é o coroamento final que mostra que o aparente fracasso de Sócrates é, na verdade, um sucesso interno e autárquico, de permanência na justiça e na verdade.

7

Referências bibliográficas

- [1] CASSIN, B. **O elogio de Helena**. 1 ed. São Paulo, Editora 34, 2005.
- [2] GÓRGIAS. **A defesa de Palamedes**. São Paulo, UNICAMP, 2008.
- [3] GÓRGIAS. **Elogio de helena**. Revista Ethica, V. 16(n. 2):p. 201–212, 2009.
- [4] PLATÃO. **Apologia de Sócrates/Críton**. 3 ed. Belém, Ed. UFPA, 2015.
- [5] PLATÃO. **Apologia de Sócrates/Críton**. Lisboa (PT), Edições 70, 2013.
- [6] PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Lisboa (PT), Guimarães Editores, 1998.
- [7] PLATON. **Apologie de Socrate/ Criton/ Phédon. Traduction Nouvelle, introduction, notices et notes de Bernard et Renée Piettre**. 1 ed. France, Librairie Générale Française, 1992.
- [8] PLATON. **Apologie de Socrate/Criton**. 3 ed. Paris, GF Flammarion, 1997.
- [9] PLATÃO. **Fedro**. 3 ed. Belém, Ed. UFPA, 2015.
- [10] PLATÃO. **Górgias**. 1 ed. São Paulo, Perspectiva, 2014.
- [11] PLATÃO. **Górgias**. 1 ed. Belém, Ed. UFPA, 1980.
- [12] PLATON. **Platon - oeuvres complètes**. Paris, Éditions Flammarion, 2008.
- [13] ARAÚJO, C. **Da Arte - Uma leitura do Górgias de Platão**. Belo Horizonte, UFMG, 2008.
- [14] ARISTÓFANES. **As nuvens - O melhor do teatro grego**. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.
- [15] BELLIDO, A. M. **Sofistas: testimonios y fragmentos**. Madrid, Gredos, 1996.
- [16] BLONDELL, R. **The Play of character in Plato's dialogues**. Cambridge University Press, 2002.

- [17] BOLZANI, R. **Platão trágico e antitrágico**. LETRAS CLÁSSICAS, (n. 12):p. 151–168, 2008.
- [18] BRICKHOUSE, T.; SMITH, D, N. **The Myth of the Afterlife in Plato´s Gorgias**.
- [19] LIMA, B. **Platão: uma poética para a filosofia**. Venezia, Marsilio Editori, 2002.
- [20] CASSIN, B. **Ensaio sofísticos**. 1 ed. São Paulo, Siciliano, 1990.
- [21] CASSIN, B. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. São Paulo, 34, 2005.
- [22] CHAUI, M. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 1 ed. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- [23] DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Jorge Zahar ed. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1998.
- [24] DINUCCI, A. **A sedução do lógos no elogio de helena de górgias**. Revista ARTEFILOSOFIA, 2009. Acesso em 9 de dezembro de 2016.
- [25] DINUCCI, A. **Apresentação e tradução do elogio de helena de górgias de leontinos**. Ethica, v. 16, n. 2:201–212, 2009.
- [26] DINUCCI, A. **Paráfrase do mxg do tratado do não-ser de górgias de leontinos**. Trans/Form/Ação, v. 31, n. 1:197–203, 2008.
- [27] DORION, L. A. **Le Gorgias et la défense de Socrate dans l´Apologie**. Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- [28] FREYDBER, B. **The play of the Platonic Dialogues**. New York, Peter Lang, 1997.
- [29] GRIWOLD, C. **Platonic Writings, Platonic Readings**. New York, Routledge, 1998.
- [30] GONZALEZ, F. **Dialectic and Dialogue: Plato´s Practice of Philosophical Inquiry**. Evanston, Northwestern University Press, 1998.
- [31] GORDON, J. **Turning Towards Philosophy- Literary Device and Dramatic Structure in Plato´s Dialogues**. 1 ed. Penn State University Press, 1999.

- [32] LANHAM; ROWMAN; LITTLEFIELD. **Plato´s Dialogues: New Studies and interpretations**. 1 ed. GERALD PRESS, 1993.
- [33] LEDGER, G.R. **Re-counting Plato**. Oxford: Claredon Press, 1989.
- [34] KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré - socráticos**. 8 ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- [35] GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. 2 ed. São Paulo, Paulus, 2005.
- [36] KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. 2 ed. São Paulo, Loyola, 1981.
- [37] KAHN, C. **“The myth of the Statesman”**, in **Plato’s Myths**. Cambridge University Press, 2009.
- [38] KAHN, C. **Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form**. New York, Cambridge University Press, 1996.
- [39] MATOSO, A; QUEIROZ, A J. **Apologia de sócrates**. In: APOLOGIA DE SÓCRATES, Rio de Janeiro, Brasil, 2014.
- [40] MATOSO, A; QUEIROZ, A J. **Apologia de palamedes**. In: APOLOGIA DE PALAMEDES, Rio de Janeiro, Brasil, 2014.
- [41] MCCOY, M. **Platão - A retórica de filósofos e Sofistas**. São Paulo, Madras Editora LTDA, 2010.
- [42] MCCOY, M. **Perspectivism and the philosophical rhetoric of the dialogue form**. Boston College. Acesso em 2017.
- [43] MACDOWEL, D. **The law in Classical Athens**. New York, Cornell University Press, 1986.
- [44] MICHELINI, A. **Plato as Author: The rhetoric of Philosophy**. Boston, Brill, 2003.
- [45] NUSSBAUM, M. **A fragilidade da bondade**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- [46] NOTOMI, N. **Selected Papers from the Seventh Symposium: Plato´s Critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth**. Academia Verlag, 2007.
- [47] PLATÃO. **O Banquete**. L&PM Pocket, 2014.
- [48] PLATÃO. **A República**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- [49] REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. 9 ed. São Paulo, Paulus, 1992.
- [50] REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 3 ed. São Paulo, Paulus, 1990.
- [51] ROBERT, J, B. “The legal Setting of Plato´s Apology”. 3 ed. *Classical Philology*, 1998.
- [52] SALLIS, J. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*. Indiana University Press, 1996.
- [53] SCHIAPPA, E. Did plato coin rhetorike? *American Journal of Philology*, III, 1990.
- [54] SEVERO BUARQUE DE HOLANDA, L. Aquiles como exemplo e contraexemplo: notas sobre apologia de sócrates, 28c. *Anais de Filosofia Clássica (Online)*, v. 11:46–65, 2017.
- [55] SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. Lisboa, Casa da Moeda, 2005.
- [56] SOFISTAS. *Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos, 1996.
- [57] SCHUHL,P, M. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo, Barcarolla, 2010.
- [58] THOMAS,R. *Letramento e Oralidade de Grécia Antiga*. São Paulo, Odysseus, 2005.
- [59] SANTORO MOREIRA, F, J. Risos no tribunal: as referências de sócrates à comédia e a aristófanés, na apologia. *Memória & Festa*, 2005.
- [60] BRICKHOUSE, T,C; SMITH, N,D. *The myth of the afterlife in plato´s gorgias*. 2010.
- [61] UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. 1 ed. São Paulo, Paulus, 2012.
- [62] SEVERO BUARQUE DE HOLANDA, L. Tragédia e antitragédia na apologia de sócrates: uma análise retórica. *O que nos faz pensar*, v. 27, n. 42, 2018.
- [63] SEVERO BUARQUE DE HOLANDA, L. As promessas da retórica gorgiana: pleonexia e medo no górgias de platão. *Prometeus*, n. 27, 2018.

- [64] SEVERO BUARQUE DE HOLANDA, L. Notas sobre o exemplo de aquiles na apologia de sócrates (28c) e na república (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte. AFC, 2017.