

O *Eutidemo* é a representação de um debate sofisticado. O único em que Sócrates não conduz o interrogatório, não defende as suas teses, nem é dado como vencedor, acabando, pelo contrário, reduzido à impotência, ao argumentar sem êxito contra a vontade de ganhar a discussão por qualquer preço.

Mas o texto que, no plano dramático, faz rir até às lágrimas, é um documento único: o catálogo dos sofismas que constituíam o repertório de um «controversista» profissional. Foi por eles que o filósofo foi derrotado? Não. O triunfo da estupidez ficou a dever-se à cumplicidade da audiência, que já então achava uma falácia divertida mais interessante que um raciocínio.

Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira licenciou-se em Línguas e Literaturas Clássicas pela Universidade de Lisboa e é assistente da Universidade do Algarve.

Platão

EUTIDEMO

Platão

EUTIDEMO

Tradução, introdução e notas de
Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

IMPRESA



1 002200 610002

Platão

EUTIDEMO

Tradução, introdução e notas de
Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

Estudos Gerais Série Universitária • Clássicos de Filosofia

*A meus pais,
Stela e Gilberto*

«O que semeias colhes
apenas nunca sabes
na flor que se te entreabre
o fruto que dará.

Que não semeias — colhes
apenas nunca sabes
na flor que se te entreabre
que fruto te procura.»

JORGE DE SENA, *Visão Perpétua*,
p. 169, Lisboa, co-edição
Moraes Editores/Imprensa Nacional-
Casa da Moeda, 1982.

Apresentação

A tradução que ora se apresenta é o resultado de alguns anos de trabalho e de espera. Fechada durante algum tempo, foi retomada para ser apresentada na Universidade da Madeira, em 1995, como parte das Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, acompanhada pelo estudo introdutório.

A todos quanto me apoiaram neste trabalho, quer tendo o texto, quer estando comigo, como a família e os amigos, o meu «obrigada». Devo muito à leitura atenta e sugestões da Prof.^a Doutora Maria de Fátima de Sousa e Silva, da Universidade de Coimbra, e ao apoio da Dr.^a Natividade Soares e do Eng. Luís Soares.

Tenho uma grande dívida para com o Dr. Frederico Lourenço, da Universidade de Lisboa, cujas sugestões foram imprescindíveis para um apuramento, tanto do texto como das notas, e para com a Dr.^a Maria Teresa Schiappa de Azevedo, da Universidade de Coimbra, cuja leitura da tradução, disponibilidade para troca de impressões e facilitação de bibliografia permitiram que este trabalho melhorasse significativamente.

Queria expressar aqui o meu respeito e admiração pela Prof.^a Doutora Rosamond Kent Sprague, da University of South Carolina (E. U. A.), que se disponibilizou para responder às minhas perguntas e sugeriu bibliografia, bem como pelo Prof. Doutor Samuel Scolnicov, da Hebrew University of Jerusalem, que me chamou a

atenção para diversas problemáticas, tanto filosóficas como filológicas, e que, desde o início, se prontificou para ler a totalidade deste trabalho.

Fica aqui o meu agradecimento à Universidade da Madeira, ao Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra e ao Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa pelo apoio à concretização deste estudo.

Devo destacar a preciosa contribuição do Prof. Doutor Aires Nascimento, catedrático da Universidade de Lisboa, cuja leitura atenta e magnífica arguição deste trabalho me levaram a reformular e a corrigir imperfeições. Peço desculpa se não consegui fazê-lo completamente.

Não referi até agora, propositadamente, os meus orientadores, Prof. Doutor Victor Jabouille e Prof. Doutor José Trindade Santos. A amizade, o trabalho e o tempo que me dedicaram foi o que atribuiu qualidade ao que aqui apresento. Quaisquer incorrecções são da minha inteira responsabilidade.

Nota prévia

O objectivo deste estudo introdutório à tradução do *Eutidemo* não é o de um comentário exaustivo ao texto, mas tão-só o chamar a atenção para aspectos que considere importantes, com vista a uma mais clara exegese do diálogo. Dirige-se tanto ao conhecedor da filosofia e língua de Platão como, e principalmente, ao leitor menos entendido, mas interessado nestas matérias. Procurei não sobrecarregar a interpretação com relações entre o *Eutidemo* e outras obras, platónicas ou não, mas valorizar o que o diálogo tem que possa contribuir para a compreensão da filosofia de Platão e do panorama intelectual da sua época¹. As notas à tradução remetem para a Introdução sempre que o assunto aí esteja desenvolvido, sendo caso dos sofismas, das partes dos diálogos, ou da ironia.

¹ Devo admitir que o trabalho de Thomas Chance, *Plato's Euthydemus*, University of California Press, Berkeley, 1992, me influenciou neste sentido. Este autor defende que o *Eutidemo* é uma obra de arte acabada e completa, que vale por si mas que, ao mesmo tempo, se pode relacionar com outras composições de Platão. A associação às *Refutações Sofísticas* de Aristóteles deixa de ser essencial para a compreensão deste diálogo.

INTRODUÇÃO

1. DATAÇÃO DO DIÁLOGO

A cronologia do *corpus platonicum* continua a ser motivo de controvérsia entre os estudiosos. Passado mais de um século sobre a legitimação do recurso aos testes estilométricos (onde a análise do estilo do autor serve para determinar a anterioridade ou posterioridade de um diálogo em relação a outro), gerou-se algum consenso quanto à divisão dos diálogos em períodos, mesmo sem se conhecerem exactamente as balizas que os separam. Essencial é afinal o facto de se ter generalizado uma visão evolutiva da filosofia platónica, que muito poucos se atrevem a contestar².

Aceites estes princípios, não será difícil reconhecer que o *Eutidemo* se acha localizado no «primeiro período» da produção platónica³, acrescentando talvez a precisão de se poder tratar de

² Nem unitaristas nem analíticos mostram actualmente o mais pequeno desejo de discutir, em bloco, a interpretação de Platão. Entre os unitaristas distinguem-se H. Cherniss, E. Tigerstedt e, mais recentemente, Luc Brisson (ver Bibliografia). Naturalmente, para aqueles que reduzem o estudo da filosofia platónica à análise individual dos diálogos, o confronto com as questões da interpretação global do platonismo nunca é oportuno.

³ Embora a concentração dos diálogos «socráticos» no primeiro período da produção platónica seja consensual, não é prudente arranjar estes diálogos numa sucessão cronológica definida. Ver, entre outros, Brandwood e Thesleff.

uma obra de transição⁴ para o «segundo período», posterior ao *Górgias* e coetâneo do *Ménon*. Se se aceitar que o *Górgias* foi escrito após o regresso de Platão da Sicília, podemos assentar que o *Eutidemo* terá sido escrito entre 387 e 380 a. C., situando-se a data dramática entre 421 e 404 a. C. Estas datas são as que medeiam entre a morte de Protágoras (depreende-se, em 286c, que este sofista já teria falecido) e a de Alcibíades, respectivamente. Como este ainda estava vivo na altura (275b), tomou-se a sua morte como limite. A referência à idade avançada de Sócrates (285c) leva a crer que a data dramática mais provável será mais próxima de 404 do que 421 a. C.⁵

2. AS PERSONAGENS

Formalmente, o diálogo obedece às regras da narração indirecta. Sócrates contracena com os seus interlocutores a dois níveis: a um primeiro, com Críton, que motiva o relato e o comentário à conversa da véspera; a um segundo nível, surge o diálogo mantido com os dois irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, diante de uma assistência mais dilatada do que o habitual, com características pouco usuais na obra platónica. Assim sendo, parece-me pertinente apresentar o comportamento dos indivíduos e do grupo e em que medida este influencia o comportamento daqueles.

2.1. Os indivíduos

SÓCRATES — O filósofo é apresentado como um velho (272b) que quer aprender a arte da erística, que Eutidemo e Dionisodoro dizem serem os melhores a ensinar. Na sua conversa com os dois irmãos, apesar de se mostrar muito tolerante, reage às falácias

⁴ É de referir a ligação a um outro diálogo, *Ménon*, cujo modo de tratamento do tema da ensinabilidade da virtude o aproxima do *Eutidemo*. *Parménides*, *Teeteto* e *Sofista* são outros diálogos que, dadas as questões colocadas, também se aproximam deste, permitindo a defesa de uma datação tardia do *Eutidemo*. Cf. Nancy, pp. 179 e segs. Note-se a posição inovadora de C. H. Kahn, no seu estudo *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 1996.

⁵ Com Sprague, na introdução à sua tradução deste diálogo, p. vii.

sofísticas e esboça um protréptico de virtude. É ele quem aconselha o jovem Clíncias, mais atrapalhado, quem acompanha Ctesipo, mais expedito, e quem dissolve algumas das ambiguidades sofísticas.

Ao longo da conversa que narra ao seu amigo Críton, tenta convencê-lo a seguir as lições daqueles homens. No entanto, aconselha-o a considerar a filosofia por aquilo que ela é e não por quem a pratica (307c).

Em última análise, as únicas personagens do diálogo seriam apenas o velho filósofo e o seu amigo Críton, não passando as outras do resultado da recriação de Sócrates. Críton tinha estado no local, mas não conseguira ouvir nada claramente. Sócrates, assim, pode fazer da sua narração um grande protréptico ao estudo da sabedoria: a filosofia.

CRÍTON — Este velho amigo de Sócrates e habitual companheiro neste grupo de diálogos⁶ é um homem preocupado com a educação dos seus filhos, tal como foi na escolha de uma mãe para eles, ou na luta pelo desafogo económico (306e).

Aceitando a ideia de que as personagens de Platão, por mais segura que tenha sido a sua existência histórica, servem um propósito dentro do diálogo, aqui a personagem Críton parece servir para que a personagem Sócrates possa apresentar a sua opinião sobre o saber dos erísticos, bem como o dos logógrafos. É ele quem introduz a personagem do «fazedor de discursos», mudando-se aqui a focalização da diegese: se, durante toda a narrativa, está centrada em Sócrates, de 304d a 305a desloca-se para Críton, prevalecendo o seu ponto de vista.

CLÍCIAS — «Um rapaz mesmo perfeito de se ver» (271b) é «filho de Axíoco, que é filho de Alcibíades, o Velho, e primo direito do Alcibíades que ainda está vivo» (275b). O seu papel é pouco actuante; no entanto, é sobre ele que vai recair a tarefa de demonstrar o saber (ou a ausência de saber) dos sofistas. Favorito de Ctesipo, está habituado a conversar com os seus companheiros e admiradores, que constituem a assistência.

A presença do grupo projecta-se em Clíncias. Sabendo que está a ser observado ou mesmo avaliado, ele, que costumava manter

⁶ Platão apresenta-o junto de Sócrates nos seus últimos dias. Cf. *Críton*, *Fédon*.

conversas com os amigos e estava habituado a responder-lhes (275c), inibe-se quando não consegue igualar os sofistas (275d; 277d).

CTESIPO — É «um rapazinho de Peânia, de uma natureza perfeita, apesar de alguma insolência própria dos jovens» (273a). É um apaixonado de Clíncias e a vontade de sobressair e brilhar diante deste leva-o a fazer frente aos sofistas e a protagonizar o fim da «terceira cena erística»⁷. Mostra ter aprendido rapidamente a arte dos sofistas, pois debate com eles usando o mesmo tipo de argumentos. Enquanto Clíncias tem dificuldade em aguentar os ataques sofisticos, Ctesipo mostra até prazer em entrar na brincadeira, visto que é disso que se trata (278b-d). Além disso, o suporte que o grupo vai dando estimula-o na sua actuação.

EUTIDEMO e DIONISODORO — São dois velhos (272b) «originários de um lugar lá para os lados de Quios, donde emigraram para Túrios; fugidos daí, vivem já há muitos anos» pela Grécia (271c). Inicialmente eram professores de combates com armas e com palavras (271c-272b), mas agora são «uns desses novos sofistas» (271b-c) que ensinam a «refutar continuamente o que se diz, seja falso ou verdadeiro», ou seja, a erística (272a-b). Platão apresenta-os como arrogantes, sem qualquer respeito por aqueles que interrogam e assumidamente inconsistentes. Como personagens-tipo de sofistas, não são exemplo a seguir (apesar de Sócrates ter começado por afirmar que pretende fazê-lo). Significa isto um alerta para a diferença entre o que eles praticam e a filosofia («em todo o tipo de ocupação são muitos os medíocres e os que nada valem, e poucos os bons e valerosos» — 307a).

INTERLOCUTOR DE CRÍTON — Em 304d Críton inicia a descrição de uma conversa que manteve com uma das pessoas que tinha assistido ao debate. Este homem era um logógrafo (305c) e Sócrates dedica-lhe um longo discurso no qual apresenta a sua visão crítica da logografia. É, certamente, um dos momentos mais sérios e mais interessantes do diálogo, onde Sócrates apresenta a impossibilidade de conciliação entre a filosofia e a política, se se quiser ser o primeiro em cada uma delas, pois os que «participam de ambas

⁷ Ctesipo é apresentado no *Lisis* (211b-c) como mestre de erística e no *Fédon* (59b) como companheiro de Sócrates que o visita na prisão.

são inferiores às duas no que respeita àquilo em que tanto a política como a filosofia são dignas de menção» (306c).

Sócrates passa o tempo a dialogar com sofistas, a tentar que eles mostrem a seriedade que existe no seu saber. Apesar de se intitulem apenas professores de *virtude*⁸, sustentam possuir um conhecimento que os leva a afirmarem e a defenderem posições claramente insustentáveis.

2.2. O grupo: amantes, amigos, admiradores, assistência, discípulos...

O grupo (*polloi* — πολλοί) que assiste às conversas que se vão estabelecendo entre Sócrates e os Sofistas acompanha duas facções diferentes: uns são os discípulos (*mathētai* — μαθηταί — 273a) de Eutidemo e de Dionisodoro, outros os apaixonados (*erastai* — ἐρασταί — 273a) de Clíncias. Torna-se, assim, possível classificar a assistência como uma verdadeira personagem. A denominação de «figurante» seria, provavelmente, mais adequada, visto que a sua contribuição se dirige à criação do ambiente em que a narrativa se desenrola. Por outro lado, a sua actuação não se resume à ambiência que o autor recria, mas fornece um verdadeiro impulso narrativo. É a ocupação que fazem do espaço físico que impede Críton de ouvir a conversa e motiva a narrativa de Sócrates; o apoio que vão dando aos intervenientes no diálogo funciona como suporte dessa estrutura dialógica (276b-d, por exemplo).

Uma das possibilidades de estudar este grande grupo⁹ consiste numa divisão por níveis, documental e dramático, com todas as

⁸ O grego ἀρετή (*aretē*) provoca algumas dificuldades de tradução. A opção por «excelência, valor», que mais facilmente esclareceriam o seu sentido, demitiria a palavra de toda a problemática em que ela esteve/está envolvida na tradição filosófica. Atribuir uma outra tradução, por mais fiel que fosse, iria «resolver» um problema ao leitor, que não teria possibilidade de identificar, sequer, a ambiguidade do termo. Por exemplo, no *Ménon*, é evidente que *aretē* não significa o mesmo para Ménon e para Sócrates, mas não cabe à tradução resolver a ambivalência. Foi esta a opção tomada no *Eutidemo*. Quando, em 273d, a palavra surge pela primeira vez, manteve a tradição de a traduzir por «virtude».

⁹ Logo no início, Críton queixa-se que teve que se debruçar sobre os outros, de tal modo «estava à vossa volta uma multidão tão grande» (*polys [...] ochlos* — πολλὸς [...] ὄχλος — 271a).

limitações que daí advêm. No entanto, pareceu-me que daria conta de duas perspectivas importantes para o entendimento da assistência.

a) *Nível documental*

O modo como Platão nos apresenta a multidão é peculiar, se compararmos com outros diálogos do mesmo autor. No *Protágoras* temos uma reunião privilegiada de sofistas em casa de um rico ateniense (digo privilegiada pois normalmente os sofistas não ensinavam em conjunto — o *Eutidemo* é uma excepção). Mas, no entanto, o número de assistentes não é descrito como sendo grande.

O *Lísis*, o *Cármides* e o *Laques* têm a sua acção principal em ginásios. No entanto, cada um deles é bem diferente no que respeita à assistência. No *Laques* encontramos generais atenienses que discutem em frente a dois jovens e respectivos pais, resumindo-se os presentes a sete pessoas, não chegando os adolescentes sequer a intervir na conversa. No *Lísis* a assistência já é maior, visto ser dia festivo e as crianças¹⁰ estarem presentes, bem como os pedagogos que as acompanhavam. As semelhanças com o *Cármides* são bastantes, não só pela forma, como pelo tema discutido: a natureza da amizade. Mas no pormenor da actuação do grupo que assiste, que é o que interessa nesta análise, não se encontra paralelo ao *Eutidemo*. Percebe-se, no *Lísis*, que havia pessoas suficientes para que Hipótales se pudesse esconder atrás delas (207b), mas a sua participação mais activa é no final, quando procuram, juntamente com Sócrates, afastar os pedagogos que querem levar as crianças para casa.

O *Cármides* é o diálogo que se aproxima mais do *Eutidemo* quanto à forma. Também aqui a narrativa é dirigida a um interlocutor certo, nomeado como «meu caro» (*etaire* — ἑταῖρε — 154b), mas não identificado. No que respeita ao comportamento do grupo, encontram-se algumas parecências: ao chegar

¹⁰ A denominação *paides* (crianças) ia até 14 anos; os adolescentes (*neaniskoi*) até aos 18, idade em que se tornavam efebos.

à palestra¹¹ já lá está uma multidão (*pany pollous* — πάνυ πολλούς — 153a), que o espera e o saúda. O grupo é também composto por muitos admiradores/apaixonados (*polloi erastai* — πολλοὶ [...] ἐρασταὶ — 154c) que acompanhavam o jovem Cármides. A vontade de se aproximarem do rapaz leva-os a empurrarem-se uns aos outros até conseguirem formar um círculo à volta dos que iam falar (155b-d). E a vontade de não desiludir a assistência faz com que o interrogado fique atrapalhado quando não sabe responder (169c-d).

O *Eutidemo* torna-se precioso para o conhecimento da erística se se considerar que os interlocutores não são jovens inexperientes e a assistência não é composta apenas de adolescentes apaixonados, mas de homens feitos, conhecedores das regras do *agôn logon* (ἀγὼν λόγον)¹².

b) *Nível dramático*

A ideia de uma personagem colectiva implica a impossibilidade de caracterização individual, a partir do momento em que cada um é identificado com todos os outros. O único que se destaca é Ctesipo, que irá tomar figura quase no início da conversa. Os outros vão reagindo ao sabor da argumentação de cada uma das partes em confronto.

Em 274b-d, Sócrates aproveita a presença da assistência para convencer os dois sofistas a mostrarem o que valem. Dramaticamente aponta para o grupo de Clínias, afirmando que também eles querem aprender, e «todos incitaram os dois homens a fazerem uma exibição do valor da sua sabedoria» (274d)¹³.

Já habituados certamente aos argumentos sofisticos dos dois irmãos ou, no mínimo, às técnicas por eles utilizadas, «os seguidores de Dionisodoro e de Eutidemo aplaudiram e riram ao mesmo tempo» (276c) quando Clínias foi refutado e repetem estas atitudes

¹¹ Equivalente a ginásio, escola. Era um local de encontro entre cidadãos de diversas idades que aí iam exercitar o corpo (lutas, jogos) e o espírito (conversas e disputas verbais).

¹² Sobre o papel da assistência nas batalhas verbais, cf. Klosko (ver Bibliografia), especialmente pp. 618-620.

¹³ Cf. parágrafo O *cômico* (p. 48).

em 276d, «admirando a sabedoria deles». Em contrapartida, os amigos do jovem ficaram calados. Esta atitude vai prevalecer ao longo do diálogo, estando cada grupo, como num concurso¹⁴, a apoiar os seus companheiros. Como foram os sofistas que, na maior parte dos casos, *venceram* as discussões (segundo os padrões erísticos), «os admiradores de Eutidemo aplaudiam — e de que maneira! — por tudo e por nada» (303b).

O grupo é também interpelado e levado a entrar na conversa. Em 283b, Dionisodoro interroga directamente a audiência. O sentido de «nós aqui presentes» é comum no discurso de Sócrates através do uso da primeira pessoa do plural. Em 291d-e especifica: «recomeçámos o nosso exame» e «dissemos uns para os outros». É também a presença de outros que faz com que as personagens se sintam mais ansiosas, como Ctesipo por causa de Clíneas. E a grande intervenção vem no fim: «não houve nenhum dos presentes que não louvasse, para além das medidas, os dois homens e este argumento: quase morriam de satisfação, a rir e a bater palmas! [...] Agora pouco faltou para que também as colunas do Liceu aplaudissem e se regozijassem com estes dois homens» (303b).

Os discípulos dos dois irmãos são comparados a um coro (276b-c), e é uma justa comparação, se atentarmos nas funções do *choros*¹⁵. Poder-se-ia até dizer que agem como um coro sofocliano, que não controla a acção, mas que pode fazer parte dela¹⁶. Funcionam também como um árbitro colectivo, que aplaude ou condena a actuação dos concorrentes. Subentende-se, pelas reacções que mostram às falácias usadas pelos sofistas, conhecerem o repertório dos dois irmãos. Como discípulos, também eles deveriam, um dia, saber usar aquele tipo de argumentos, ao serem confrontados com uma situação de combate com palavras.

¹⁴ Sócrates apresenta uma comparação parecida em 278b-c. Ver parágrafo *Os símiles* (p. 41).

¹⁵ Inicialmente *choros* (χορός) indicava um tipo de dança de entretenimento. O termo é usado no drama antigo como personagem que dialoga com o actor ou actores, dependendo das épocas. O poeta que desejasse um coro nas suas peças deveria pedir ao Arconte que nomeasse as pessoas e, muitas vezes, era o próprio autor a ensaiar o grupo. Era chamado então de *chorou didaskalos* (*didaskalos coros* — διδασκάλου χορός —, como vem expresso neste passo).

¹⁶ Cf. H. D. F. Kitto (ver Bibliografia).

3. AS PARTES DO DIÁLOGO. EXEGESE

O diálogo¹⁷, como estrutura do texto narrativo, é a forma que mais se aproxima de uma real conversação entre personagens. Dado que não há narrador explícito nesta primeira instância (numa segunda, quando Sócrates conta a Críton o encontro da véspera, é ele que assume o papel de narrador¹⁸), o autor, aqui, confunde-se com um narrador subjectivo, que, de algum modo, encarna os caracteres que criou. Esta questão só tem pertinência na medida em que, durante muito tempo, se quis ver Platão em Sócrates, Diotima ou outras personagens dos seus diálogos. E embora de outro modo seja impossível não o fazer, dada a natureza dos escritos, a dimensão filosófica que têm não permite que se faça uma separação diametral. Procura-se, no entanto, discernir Platão, criador literário e filosófico, das personagens que dizem ou agem a favor ou contra as suas ideias.

E levanta-se aqui outro problema: quais são as ideias de Platão? No *Eutidemo*, especificamente, e admitindo que tem consciência das falácias que usa¹⁹, por que o escreveu? Por que colocou aquelas personagens a discutir? Qual o objectivo de Platão ao escrever o *Eutidemo*?

A estas e a outras perguntas não se consegue responder na totalidade. Sobre as intenções de Platão só se pode especular. Assim sendo, a análise que se segue procurará, de uma forma simples,

¹⁷ Para diálogo como forma privilegiada de escrita de filosofia, ver J. Trindade Santos, «Por que escreveu Platão diálogos?», in M. S. Lourenço, *A Cultura da Subtileza. Aspectos da Filosofia Analítica*, Lisboa, Ed. Gradiva, 1995, e ainda Charles Kahn, *op. cit.*, pp. 1-35.

¹⁸ Saber se Sócrates é um narrador autodiegético ou apenas homodiegético é uma das questões que se pode levantar mas que não ficará resolvida. Se se considerar que o narrador homodiegético entra na história sem ser como personagem principal e o narrador autodiegético é o protagonista que conta a sua versão dos acontecimentos, torna-se difícil decidir onde situar Sócrates: por um lado conta o que aconteceu, consigo, na véspera, começando por dizer: «encontrava-me por acaso sentado naquele lugar». Colocando-se no centro dos acontecimentos, poderá parecer autodiegético, mas com o desenrolar da discussão a sua presença nem sempre é notada, passando o protagonismo para outros.

¹⁹ R. Robinson defendeu, num artigo de 1942 e reimpresso em 1969 no livro *Essays in Greek Philosophy* (ver Bibliografia), que Platão apenas possuía consciência de algumas falácias e em alguns diálogos. Rosamond K. Sprague, em 1962, com o seu *Plato's Use of Fallacy* (ver Bibliografia), veio desmontar a teoria de Robinson, continuando até hoje como um marco no assunto.

clarificar alguns esquemas estruturais e de conteúdo para uma leitura da obra.

Os dois níveis de narração (directa e indirecta) aparecem intercalados, tendo como intervenientes quer Sócrates, quer Críton (que relata a sua conversa com um logógrafo anónimo²⁰). A conversa narrada por Sócrates pode ser dividida em cenas erísticas e cenas protrépticas e o diálogo estruturado da seguinte maneira²¹:

1 — Introdução — 271a-275c

Sócrates responde às perguntas de Críton sobre os interlocutores da véspera e prepara-se para relatar o conteúdo da conversa²². O louvor que faz da sabedoria dos dois irmãos, com uma ironia mais ou menos evidente, é uma constante no texto.

2 — 1.^a cena erística²³ — 275c-277c

Segue-se a descrição dos dois primeiros sofismas, baseados na ambiguidade do verbo *manthanô* (μανθάνω)²⁴. Clínicas será refutado, qualquer que venha a ser a sua resposta.

²⁰ Sprague (*Plato. Euthydemus*, p. 63, n. 109) vê aqui uma possível referência a Isócrates, apresentando, porém, a opinião de R. S. Bluck, que considera este anónimo a caracterização de uma profissão-tipo.

²¹ Esta divisão aproxima-se da que Hawtrey apresenta no seu *Commentary*, pois pareceu-me que dava perfeitamente conta das partes do diálogo, separando os aqui chamados «interlúdios» das cinco cenas que constituem o diálogo. Estes interlúdios têm importância e conteúdo que convém distinguir das «cenas protrépticas» (Hawtrey designa-as por «Socratic scenes») e das «cenas erísticas».

²² Chance, *op. cit.*, p. 226, n. 59, diz que as perguntas de Críton («Com quem conversavas», «De que região vêm» e «Que saber é o deles») lembram «the Homeric formula for such greetings and add a charming epic touch that helps to prepare for the epiphany of the semidivine warriors of eristic».

²³ «Cenas erísticas» são aquelas em que os intervenientes se refutam procurando atingir a vitória no debate, independentemente da verdade.

²⁴ Como a explicação dos sofismas é apresentada numa rubrica própria, limito-me aqui apenas a referi-los brevemente, dando maior relevância às cenas protrépticas.

3 — Interlúdio — 277d-278e

Antes de iniciar o seu discurso, Sócrates desambigua os sofismas anteriores, explicando os sentidos de μανθάνω, e apela à seriedade dos dois irmãos. A comparação com os rituais dos Coribantes²⁵ pode revelar a falta de interesse que Platão teria pelos estudos da linguagem, nomeadamente pela ambiguidade, como um fim em si²⁶.

4 — 1.^a cena protréptica²⁷ — 278e-283a

Sócrates apresenta o seu modelo de discurso exortativo, que se desenvolve da seguinte maneira:

- a) Todos os homens desejam ser felizes (278e);
- b) A felicidade consiste em possuir muitos bens (280b) e em saber usá-los (280d-e);
- c) O saber (*epistêmê*) e a razão (*phronêsis*) proporcionam aos homens o êxito e o bom uso «em toda a espécie de aquisição e actividade» (281b);
- d) Por isso, todo o homem deve procurar «ser o mais sábio possível» (*sophôtatos* — σοφώτατος — 282a).
- e) Para isso, há que acordar que «a sabedoria pode ensinar-se» e «é a única entre as coisas que existem que torna o homem feliz e com êxito» (282c-d);
- f) Assim sendo, «é essencial amar a sabedoria» (*philosophêin* — φιλοσοφεῖν — 282d).

Sócrates exorta os sofistas a mostrarem a Clínicas «se é preciso adquirir toda a espécie de saber, ou se há apenas um que é necessário possuir para alcançar a felicidade e ser um homem de bem, e qual é ele [esse saber]» (282e). Depois continua a contar a Críton o que se passou.

²⁵ Para mais informações, ver n. 47 à tradução.

²⁶ Posições de Stewart (citado por Hawtrey) e de Hawtrey.

²⁷ «Cenas protrépticas» são aquelas em que os intervenientes (Sócrates, especificamente) procuram exortar à virtude e à verdade.

5 — 2.^a cena erística — 283b-288a (interrompida por um «interlúdio»)

Esta longa cena contém seis sofismas, do terceiro ao oitavo. Dionisodoro protagoniza o terceiro, através de duas falácias:

- a) A toma da parte pelo todo, isto é, fazer equivaler «Clínias não é sábio» a «Clínias não é», pura e simplesmente;
- b) O equívoco entre os sentidos existencial e copulativo do verbo *eimi*²⁸.

Na primeira frase dada, o sentido é copulativo. Na segunda, a ser copulativo, a frase seria elíptica. Então, o sofista, para que a falácia a) seja possível, resolve-a através da b), tomando *estin* (ἔστιν) como «existe». Ora se «Clínias não é», isso quer dizer que «não existe». Portanto, que está morto.

Apesar da perturbação e indignação dos amigos de Clínias, os irmãos continuam, desta vez com Eutidemo a interpelar Ctesipo e a levá-lo a admitir a impossibilidade da mentira (quarto sofisma). De novo se faz uso da polissemia de *eimi* (para que resulte o quinto sofisma), agora entre os sentidos veriditivo e existencial. O sexto

²⁸ O verbo grego *eimi* (εἶμι) é traduzível, para português, em verbos como «ser, estar, existir». Só por aqui se pode antever as implicações que traz a tradução deste verbo. Como as frases, na língua original, se tornavam ambíguas por esta característica, optei por traduzir sempre por «ser», permitindo que o leitor opte pelo sentido que lhe parecer mais apropriado — como os Gregos deviam fazer —, deixando, ao mesmo tempo, uma abertura para a compreensão das falácias.

O livro de Charles Kahn *The Verb «Be» in Ancient Greek* esclarece mais pormenorizadamente sobre as utilizações deste verbo. Apresentarei aqui apenas um esboço dos três sentidos principais:

- a) Existencial — «deixe de existir a pessoa que existe agora» seria uma maneira de traduzir a frase de Dionisodoro em 283d, não dando conta da possibilidade copulativa, que é aquela que Sócrates e Ctesipo querem usar;
- b) Veriditivo — em 284a, Eutidemo afirma que «aquele que diz, diz aquilo que é» e faz equivaler «aquilo que é» a «a verdade», isto é, o grego *to on* (τὸ ὄν) seria equivalente a *taléthē* (τἀληθῆ);
- c) Copulativo — este é o sentido mais comum do verbo, correspondendo mais exactamente ao uso de «ser» com um predicativo de sujeito; daí ser chamado também de sentido «predicativo». Na frase «Clínias não é sábio» atribuiu-se a Clínias o predicado de ser sábio, fez-se uma afirmação sobre o seu estado. Para que os outros sentidos fossem possíveis, ter-se-ia que ignorar o predicativo e considerar, então, que «Clínias existe» ou que «Clínias é verdade».

sofisma surge com Dionisodoro e Ctesipo a usarem advérbios de modo até chegarem ao absurdo. Sempre com as ambiguidades de *eimi* como pano de fundo, vão construindo proposições onde se dizem as «coisas como elas são», tomando o «são» com um sentido predicativo. Ora se as coisas (ou os homens, como é o caso) são «frias», tem que se falar delas «friamente» («com frieza», para seguir a tradução) e assim por diante. O resultado é o de uma redução ao absurdo.

6 — Interlúdio — 285a-d

Sócrates procura acalmar os ânimos (que se começavam a inflamar), na conversa entre Ctesipo e os dois irmãos, afirmando a sua intenção de se entregar aos sofistas para se tornar virtuoso.

7 — Continuação da 2.^a cena erística — 285d-288a

No sétimo sofisma, Dionisodoro sustenta ser a contradição impossível. Identificando claramente este tipo de argumentação com Protágoras (286c), Sócrates toma a palavra e conclui, da conversa que mantém com Eutidemo, que o ensino dos dois irmãos não tem razão de ser, pois ao dizerem que «não se pode mentir, nem ter opiniões falsas, nem ser ignorante», nem errar, excluem a possibilidade de se ensinar a virtude (287a).

O último sofisma desta cena baseia-se na homonímia do verbo *noein*. Dionisodoro procura urdir uma nova falácia, mas Sócrates não lho permite.

8 — Interlúdio — 288a-d

De novo Ctesipo e Dionisodoro estão quase a insultar-se (cf. 283e), mas Sócrates mantém a calma, reafirmando a sua confiança nos sofistas. E retoma a cena protréptica terminada em 283a, como se o que os dois irmãos disseram entretanto não tivesse sido mais do que passes de mágica (288c).

9 — 2.^a cena protréptica — 288d-292e

Sócrates dialoga com Clínias e relembra que é necessário amar a sabedoria (*philosophêton* — φιλοσοφητέον) e que essa sabe-

doria só se alcança através de um saber (*epistêmê* — ἐπιστήμη). Recomeça, pois, a investigação sobre que saber é esse. Já tinham acordado que era útil (280d sqq.) e agora acrescentam que, para isso, esse saber deverá produzir e saber fazer uso do que produz (com vista à felicidade). Passam então a procurar definir que arte (*technê* — τέχνη)²⁹ completa estes dois requisitos. Assim, vão dividir as *technai* em artes apenas produtoras³⁰ e as, literal e metaforicamente, apenas caçadoras³¹.

Esta cena é considerada uma das mais importantes do diálogo, visto abordar a questão da «arte real», debatida noutros diálogos do primeiro período³², que é aqui identificada com a arte política (291c). A determinação do *ergon* (o trabalho resultante, a obra) é que se torna difícil. Acordaram então que, se torna as pessoas felizes, é útil, e por isso um bem (292a), e se é um bem, é um saber (292b). E se é um saber produz um bem, que produz um saber... a aporia é esta situação sem saída na qual os intervenientes na conversa se encontraram.

10 — 3.^a cena erística — 293b-304b

Após outro breve interlúdio (292e-293a), Sócrates conta a Críton como se viu envolvido no nono sofisma. As falácias dos dois irmãos já são de tal modo evidentes que ele próprio se dá conta do modo como vai ser refutado (293d-e — o que contribui para irritar Eutidemo): se Sócrates sabe uma coisa, sabe tudo, pois não pode saber e não saber ao mesmo tempo. Mais uma vez, toma-se a parte pelo todo.

²⁹ Em Platão, os termos *epistêmê* e *technê* equivalem-se. Se *epistêmê* é um conceito mais ligado ao aspecto teórico e *technê* a um aspecto mais prático do conhecimento, não encontramos aqui esta diferença. Cf. Festugière, *Les Trois Protrepitiques de Platon*, p. 39, e Lyons, *Structural Semantics*, cap. vii.

³⁰ Entre as artes mencionadas (de fabricar liras, flautas) está a de fazer discursos. Esta é a primeira referência à logografia, que Sócrates critica em 305c sqq. e apresenta como inferior à filosofia e à política.

³¹ A caça, a pesca e também a geometria, a astronomia e o cálculo. Os que praticam estas artes capturam as formas e as fórmulas que outros (os dialécticos) irão usar. A arte do general também se inclui neste grupo, visto que conquista, sendo os políticos aqueles que lidam com o resultado.

³² Cf. ainda *República*, 505a; *Político*, 292d sqq.

Em 294b, Sócrates finalmente desiste de acreditar na seriedade dos dois irmãos (ver *O cómico* e *O sério*). Ctesipo entra também na conversa e as perguntas e respostas vão-se sucedendo num grau crescente de absurdo. Tal como no sofisma anterior, Sócrates apercebe-se da falácia que origina o décimo sofisma (295b-296d). Mas Eutidemo impede-o de se defender e, ao impor normas muito rígidas de resposta, leva-o a admitir que sabe tudo e desde sempre.

A partir deste ponto, o diálogo entra num nível de absurdo em que ambas as facções complicam os argumentos (veja-se Sócrates e as referências ao meio-irmão e à mitologia heracliana) e fazem as afirmações mais bizarras para defenderem os restantes dez sofismas (do décimo primeiro ao vigésimo primeiro).

11 — Conclusão — 304b-307c

O fim do relato de Sócrates é marcado por uma dupla ironia, não só pela insistência na ida às lições dos sofistas, quando já era evidente não serem eles os mais competentes professores do que quer que fosse, como pela referência ao facto de ser uma actividade compatível com os negócios. Esta nota só se compreende se Sócrates estiver a fazer menção ao gosto que o seu amigo Críton tinha por ganhar dinheiro. Mas Críton recusa a ideia e narra, também ele, uma conversa que manteve com «um desses que são hábeis em discursos para os tribunais»³³, na qual se diz que a filosofia é um assunto que «não vale nada» e «os homens que empregam o seu tempo com ele são insignificantes e ridículos» (304e-305a). A defesa da filosofia vai ser, pois, o tema da argumentação final de Sócrates (iniciada em 305c), que podemos dividir em três grandes blocos, tendo cada um deles, como marco, uma intervenção de Críton.

³³ A maior parte dos comentadores considera que este indivíduo será Isócrates. Se bem que cronologicamente não fosse possível (visto só ter nascido em 436, demasiado próximo da data dramática do diálogo e quando não teria ainda publicado os seus mais importantes tratados), é bem possível que seja ele o caricaturado, pois aquando da data efectiva do *Eutidemo* já teria escrito *Contra os Sofistas* e estaria a publicar o *Panegírico* (c. 380 a. C.). Era então conhecido como logógrafo e tinha uma escola em Quios. Cf. Hawtrey, pp. 189-190.

No primeiro apresenta o que os logógrafos pensam de si mesmos: que estando entre o filósofo e o estadista «participam de ambas as actividades na porção necessária» (305d-e).

No segundo sistematiza o que eles de facto são, i. e., inferiores tanto à filosofia como à prática política, apresentando três possibilidades:

- [1] o que participa de duas coisas, uma composta de bem e outra de mal, é inferior a uma e superior a outra;
- [2] o que participa de dois bens com fins diferentes é inferior a ambos;
- [3] o que que participa de dois males com fins diferentes é superior a cada um desses males.

Depois desta generalização passa à aplicação ao caso que analisa:

- 1) Se a filosofia e a prática política são bens com fins diferentes, então os logógrafos são inferiores a ambas (cf. supra [2]);
- 2) Se a filosofia e a prática política são um bem e um mal, então estes homens «são superiores a uma e inferiores a outra» (cf. supra [1]);
- 3) Se a filosofia e a prática política são ambas males, então o logógrafo é superior a ambas.

Como esta terceira possibilidade é logo inviabilizada, Sócrates conclui que os construtores de discursos «são inferiores às duas» naquilo em que cada uma se distingue.

O terceiro bloco, a defesa propriamente dita, surge como resposta às preocupações de Críton com a educação dos seus filhos, especialmente do mais velho. É de referir que, apesar da demonstração negativa do que é a filosofia por parte dos sofistas³⁴, Críton não questiona que seja esta o assunto a que gostaria

³⁴ Em parte alguma se põe em causa que a cena a que se assistiu tenha como assunto a filosofia. Cf. 304e-305b.

que o seu filho se dedicasse («E daí que não veja como incitar o rapaz à filosofia» — 307a). O diálogo termina com o conselho de Sócrates a Críton para que analise a filosofia e não os filósofos, e que a deixe ou a pratique, conforme ela se lhe apresente negativa ou positiva, estendendo esse estudo aos seus descendentes.

4. SENTIDO(S) DO DIÁLOGO

4.1. Lista de sofismas

Os vinte e um sofismas³⁵ incluídos neste diálogo serão explicados com a indicação da página³⁶ (que, na tradução, poderá não corresponder, exactamente, à página grega), dos intervenientes e do tipo de falácia usada.

1.º (275d) — Eutidemo e Dionisodoro levam Clíncias a ter que escolher entre um par de alternativas aparentemente contraditórias: «[...] que homens é que aprendem, os sábios, ou os ignorantes?» A ambiguidade do verbo *manthanein* (μανθάνειν) é explorada pelos sofistas, que tanto o tomam como «aprender» como «compreender». Assim, quem compreende são os que sabem (os que aprendem são os sábios). Mas, quando alguém aprende alguma coisa, é porque não sabe (então, os que aprendem são os ignorantes). Foram estes dois usos do verbo que Clíncias não considerou, mas que Sócrates explica em 277e sqq. (Aristóteles — *Refutações Sofísticas*, 165b —, a propósito da homonímia, explica esta ambiguidade).

Pode-se também defender que a ambiguidade está entre *amatheis* (ἀμαθεῖς) e *sophoi* (σοφοί), que, além do par «ignorantes/sábios», admitiria «estúpidos/inteligentes». Deste modo, os que aprendem algo são inteligentes (os sábios). Mas quando alguém aprende alguma coisa é porque não sabe (então, os que aprendem são os ignorantes).

³⁵ Bonitz apresentou esta numeração no seu *Platonische Studien* (ver Bibliografia).

³⁶ Da edição de Henricus Stephanus, de 1578.

Platão, no entanto, não dá nenhuma pista nesse sentido e, perante a impossibilidade de saber o porquê desta omissão, parece-me que, mesmo sendo essa ambiguidade possível, não foi ela a base do sofisma.

2.º (276d) — À pergunta «[...] os que aprendem, aprendem o que sabem, ou o que não sabem?», segue-se a refutação de Clíncias, qualquer que seja a sua resposta.

Aparentemente, a base deste sofisma é a mesma do anterior, mas aqui Dionisodoro define *manthanein* (277b), esclarecendo a primeira investida de Eutidemo. Estamos perante uma «falácia de composição» (que Aristóteles, na *Retórica* 1401a, apresenta precisamente como exemplo disto mesmo): o que é válido para partes separadas é tomado como válido para o todo de que fazem parte. Quando o sofista pergunta: «o que te ditam é algo que tu sabes» (portanto, parte do que sabes), está a considerar o genitivo *ôn* (*ὄν*) como partitivo e não como material (o que daria: *algo composto do que tu sabes*).

Quando Dionisodoro toma a palavra, a sua refutação desvia-se do propósito inicial, passando o foco da questão do complemento directo («aprendem o *que sabem*») para o sujeito («os que não sabem é que aprendem»). Verificamos que há um regresso ao primeiro sofisma por intermédio de um jogo de sinónimos. Assim, a dupla «sábios/ignorantes» seria equivalente a «os que já têm/os que tomam para si», e o que se procura investigar é, de novo, quem é que aprende.

A inaceitabilidade da aprendizagem como um processo (que levaria a invalidar a dicotomia forçada pelos sofistas ao consentirem apenas duas alternativas: só aprendem os que sabem ou os que não sabem e só se aprende o que se sabe ou o que não se sabe), não admitindo que *saber* seja o resultado³⁷, é análoga ao paradoxo do *Ménon* (80d), superado pela exposição da anamnese, associada ao método hipotético.

3.º (283b-d) — Dionisodoro protagoniza esta cena sofística, que apresenta uma dupla falácia:

- 1) *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, i. e., o que é válido para uma parte da proposição (*não ser sábio*)

³⁷ Chance, *op. cit.*, p. 29.

é tomado como certo para a sua totalidade (*não ser*, no seu uso completo). Assim, se Clíncias não é sábio e os amigos querem que ele se torne naquilo que ele não é, esperava-se que fosse entendido que queriam que ele se tornasse sábio. Mas o que é dito é que «querem que ele se torne no que não é e que deixe de ser o que é agora», que de vivo passe a morto, conclui o sofista. É explorado aqui o:

- 2) Equívoco entre os sentidos existencial e copulativo do verbo *eimi*³⁸.

4.º (283e-284a) — Eutidemo defende que é impossível mentir e, para a sua argumentação, joga com os sentidos veriditivo e existencial do verbo *eimi*: se as coisas são, é porque existem, e se existem é porque são verdadeiras, reais (*ta onta talêthê* — *τὰ ὄντα τάλῆθη*). Só se pode dizer a verdade (sentido veriditivo), pois não se pode dizer o que não existe (sentido existencial).

5.º (284b-c) — Este sofisma reforça o anterior. Eutidemo defende a mesma proposição: «se Dionisodoro diz, diz a verdade e as coisas que são», mas segue uma linha argumentativa diferente, levando Ctesipo a aceitar a equivalência entre *não dizer* as «coisas que são» (284b) — sentido veriditivo — e *dizer* «as coisas que não são» (284c) — sentido existencial. Para chegar aqui faz corresponder dizer, falar (*legein*) a agir (*prattein*) e produzir (*poiein*), para poder concluir que não se pode dizer «as coisas que não são, pois assim já produziria qualquer coisa», e deste modo as coisas passariam a existir, isto é, a ser realidades, portanto, verdades, não sendo, por isso, falsidade o que quer que se dissesse.

6.º (284c-284e) — Ctesipo aceita agora o sentido veriditivo de *eimi*, respondendo à pergunta de Dionisodoro «[...] há pessoas que dizem as coisas como elas são?», com «[...] há gente bem formada que diz a verdade». Dionisodoro, ignorando esta disputa à volta do verbo *ser*, vai defender a tese do absurdo, que é dizer «as coisas como elas são». Para isso introduz junto do verbo *legein* um complemento de modo formado a partir do adjetivo atributo.

³⁸ Ver n. 28, sobre os sentidos do verbo *eimi*.

Mostra assim a impossibilidade de se dizer como as coisas são, pois das coisas grandes teria que falar «com grandeza», dos enclorados, «com calor», dos frios, «com frieza».

7.º (285d-286b) — Dionisodoro defende que a contradição é impossível, dado que só há enunciados (*logoi*) para as coisas que são (sentido existencial), e não para as que não são, pois não se pode dizer o que não é.

A impossibilidade é delimitada da seguinte maneira:

- a) Quando duas pessoas produzem «um enunciado acerca do mesmo objecto»;
- b) Quando ninguém «produz um enunciado acerca desse objecto»;
- c) Quando uma pessoa produz «um enunciado acerca de um objecto» e outra produz «outro acerca de outro objecto»;
- d) Quando uma pessoa fala de um objecto e a outra não diz nada.

A passagem de *logoi* (λόγοι — 285e) a *logon* (λόγον — 286a) e daí a *ton logon* (τὸν λόγον — 286a-b) faz pensar que Dionisodoro, que começa por admitir vagamente a possibilidade de apresentar «enunciados das coisas», acaba, ao utilizar o determinante definido, por implicar que só há um enunciado para cada coisa³⁹.

8.º (287d) — Este breve sofisma dá-nos um exemplo de homonímia: resume-se a um jogo que Dionisodoro faz com o verbo *noein*: «compreender, ter no espírito, ter um significado, ter um sentido». Ora, se as entidades que têm sentidos (capacidade de compreender) têm alma, então as frases com sentido (com significado) teriam também que ter alma. O plural «sentidos», em português, permite ainda, na tradução, a ambiguidade com o facto de possuírem ou não os «cinco sentidos».

³⁹ Hawtrey, *op. cit.*, pp. 25 e 105-106, afirma, a propósito de Aristóteles, *Metafísica*, V, 1024b32 sqq.: «To refuse to see Antisthenes here is, I think, virtually to cut him out of the history of philosophy altogether [...]».

9.º (293b) — Eutidemo protagoniza esta falácia a *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: se Sócrates sabe uma coisa, sabe tudo, pois não se pode saber e não saber ao mesmo tempo. Reduz-se tudo a um extremo que Sócrates ridiculariza, auto-refutando-se, pois não lhe parecia que os sofistas acreditassem seriamente no que estavam a defender (294b). E antes de entrar numa sequência de perguntas e respostas absurdas, nas quais Clínia também participa (293b-293e), sistematiza a «sabedoria» dos dois irmãos: andando à procura de um determinado saber e sendo «impossível ser e não ser a mesma coisa: se eu sei uma coisa, sei todas as outras — pois não posso ser ao mesmo tempo sabedor e não sabedor — e, visto que sei tudo, possuo também esse tal saber»: ou seja, tudo se sabe, ou, ao invés, o único saber é que não há nenhum saber.

10.º (295b-296d) — A tónica desta falácia é colocada no advérbio *aei* (ἀεί), que significa «sempre», «desde sempre», «todas as vezes». Em 296a, Sócrates mostra ter consciência da confusão que a palavra pode gerar. Mas é impedido, por Eutidemo, de responder para além do que lhe é perguntado e levado a admitir que sabe desde sempre e tudo ao mesmo tempo.

11.º (297e) — Os dois sofistas querem levar Sócrates a concordar que não teve pai, baseando-se na seguinte argumentação: não se pode ser, simultaneamente, o outro e o mesmo. Assim, se Sócrates, por exemplo, é diferente de uma pedra, é porque não é pedra. E seguindo o mesmo raciocínio, se Sofronisco (pai de Sócrates) não era pai (de Pátrocles), então Sócrates não teve pai. Poderíamos classificar esta falácia como *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Aristóteles classificá-la-ia como falácia do acidente, dado que ser pai é uma característica accidental de Sofronisco e de Queredemo, que é propositadamente identificada com o facto de Sofronisco e Queredemo não serem a mesma pessoa. E, com esta falácia, entramos no absurdo.

12.º (298b) — Eutidemo e Ctesipo são os intervenientes nesta cena falaciosa, que poderemos classificar como *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*⁴⁰, na qual o sofista afirma

⁴⁰ Uma afirmação que se pretende geral (ser pai) é aplicada, impropriamente, a um caso particular (alguém ser pai de todos). Isto não invalida que essa afirmação possa ser possível em relação a outro caso particular (ser pai de Ctesipo).

que o pai de Ctesipo é pai de todos, visto ser pai e visto ser impossível que o mesmo, que é pai (de Ctesipo), não seja pai (de todos).

13.º (298d) — Na continuidade da cena anterior, Dionisodoro vai usar uma falácia de composição e «prova» que, tendo Ctesipo um cão e sendo esse cão *pai*, o cão *é seu pai*. E acrescenta que, se Ctesipo bate no cão, bate no próprio pai. Desta vez não é apenas o nome *patêr* (πατήρ) que é tomado num sentido absoluto (como no sofisma anterior), mas também o pronome *sos* (σός).

14.º (299a sqq.) — Eutidemo defende que «ninguém precisa de muitas coisas boas», o que será, segundo Hawtrey⁴¹, uma verdade platónica, visto que não basta medicar um doente, mas administrar-lhe a dose correcta. A argumentação entra em exageros absurdos (se possuir ouro é bom, então alguém «estaria felicíssimo se tivesse três talentos de ouro no estômago, um talento no crânio e estateras de ouro em cada olho») e parece esquecer que já antes se tinha referido, em 281a, que «não é apenas o êxito, ao que parece, mas também o seu bom uso, aquilo que o saber proporciona aos homens em toda a espécie de aquisição e actividade».

15.º (300a) — Eutidemo pergunta: «os homens vêem primeiro as coisas que podem ver, ou as que não podem?» O sofisma desenvolve-se em torno de uma ambiguidade sintáctica (o neutro *tauta* — ταῦτα — 300a, tanto pode ser o sujeito da oração infinitiva dependente de *dynata* [...] *estin* — δυνατὰ [...] ἔστιν — como o complemento directo) e de uma ambiguidade semântica, baseada nos sentidos que *dynata oran* (δυνατὰ ὀρᾶν) pode assumir:

- a) Um sentido activo, «as coisas que podem ver», isto é, «que têm a capacidade de ver», «as coisas que vêem»;
- b) Um sentido passivo, «as coisas que (eles) podem ver», «que é possível ver», «que podem ser vistas».

⁴¹ *Op. cit.*, p. 166: «Yet there is a sense in which the sophist speaks a Platonic truth: no one needs a lot of good things because there is really only one good thing, namely wisdom. [...] I'm inclined to suspect that he is enjoying himself and entertaining his more intelligent readers.»

16.º (300b) — Aristóteles⁴² explica a expressão que está na base desta falácia: *sigônta legein* (σιγῶντα λέγειν), ao referir os dois sentidos que ela pode ter: (1) quem fala está calado; (2) as coisas de que se fala estão caladas. Dionisodoro (e Eutidemo, no sofisma seguinte) explora estas ambiguidades perguntando se (a) «é possível falar enquanto se está calado» e, perante a negação de Ctesipo, avança com (b): «quando falas de pedras [...], não estás a falar de coisas que não falam?»

17.º (300c) — Eutidemo retoma uma das perguntas de Dionisodoro em 300b: (não é possível) «não falar enquanto se fala?» Como duas imagens ao espelho, este sofisma tem a mesma estrutura do anterior, mas com as palavras ocupando posições sintácticas opostas, como um quiasmo. Assim, o infinitivo *legein* (λέγειν) surge em forma de participio (*legonta* — λέγοντα) e o participio *sigônta* (σιγῶντα) como infinitivo (*sigan* — σιγᾶν), resultando a ambiguidade das seguintes acepções: (1) estar calado enquanto se fala, e (2) calar-se sobre as coisas que falam. Continuando com a estrutura invertida, desta vez é Eutidemo quem responde para além do que lhe foi perguntado⁴³.

18.º (300e) — Reagindo à refutação de que fora vítima, Dionisodoro estabelece, no seu diálogo com Sócrates, que é impossível uma coisa ser bela em presença do belo, questionando, com exemplos risíveis, a afirmação de Sócrates de que as coisas belas «eram diferentes do belo, não obstante algum belo estar presente em cada uma delas»⁴⁴: se Sócrates se torna num boi em presença de um boi ou se se torna Dionisodoro por estar junto si Dionisodoro. Temos aqui um caso de ambiguidade do termo *parousia* (presença), que Sócrates toma num sentido metafísico e Dionisodoro num sentido físico.

⁴² *Refutações Sofísticas*, 166a12 sqq.

⁴³ Cf. 293c.

⁴⁴ Teoria da Participação. Cf. *Fédon*, 100c. Platão insiste em que qualquer aparência só pode ser causada ou explicada pela presença ou ausência de uma Forma.

19.º (301c) — Dionisodoro explora a ambiguidade sintáctica permitida pelas orações infinitivas⁴⁵ (*chalkeuein, kerameuein, sphatein, ekderein, epsein, optan*, dependentes de *prosêkei*): o facto de uma mesma palavra poder ser interpretada como sujeito ou como predicado [devido ao uso do acusativo — *chalkea* (χαλκέα), *keramea* (κεραμεά), *mageiron* (μάγειρον) — na expressão das duas funções] leva a uma sequência de conclusões absurdas, como, por exemplo, mostrar que Sócrates tinha afirmado que, «se alguém degolar e cortar o cozinheiro em pedaços, o cozer e o assar, estará a fazer o que convém; e se alguém forjar o próprio ferreiro ou modelar o ceramista, também este agirá como convém».

20.º (301e) — Este sofisma joga com três tipos de equívocos:

- 1) Uma ambiguidade sintáctica na expressão da posse: umas vezes através do pronome possessivo *sos* (σός), outras através do pronome pessoal em dativo, acompanhado do verbo *eimi* (dativo de posse);
- 2) Uma ambiguidade lexical: o substantivo *zōon* (ζών) tomado em sentido lato como «ser vivo, animado, com alma», e, em sentido restrito, como «animal»;
- 3) Uma falácia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Em 301d, Sócrates especifica que os deuses são seus «antepassados e senhores», mas esta explicitação não é tida em consideração.

O argumento desenvolve-se em dois momentos diferentes. Em primeiro lugar, Dionisodoro estabelece com Sócrates três premissas:

- 1) O que este considera como coisas suas («é teu tudo em que mandas e que te será permitido usar como quiseres»);
- 2) A que chama ele «animais» («aos seres que têm alma»);
- 3) Os seus deuses protectores («tenho altares, cultos familiares e paternos e os demais ritos») ⁴⁶.

⁴⁵ Cf. sofisma n.º 15.

⁴⁶ É de referir que a expressão da posse é indicada, neste passo, pelo pronome pessoal em dativo e o verbo *eimi* e não pelo pronome possessivo.

Depois, dado que Sócrates definiu e confirmou o que ele lhe pediu, conclui:

- 1) Se os deuses têm alma, são seres animados (i. e., seres animais);
- 2) Se Sócrates tem deuses, então os deuses são de Sócrates;
- 3) Então os deuses são como os outros animais de Sócrates, que ele pode «vender, dar, sacrificar» ou «dar-lhes outro uso» que entenda.

21.º (303a) — «Hércules é bravo ou o bravo é que é Hércules?»

Com esta pergunta termina a longa lista de falácias apresentadas no *Eutidemo*. E não termina *em grande*, pois esta pergunta de Dionisodoro parece mais um último recurso, visto que a ambiguidade lexical que atribuiu à expressão *Pyppax ô Herakleis* (Πυππάξ ὦ Ἡράκλεις) não existia em grego. Esta exclamação é composta por uma interjeição e por um substantivo, em vocativo, e Dionisodoro considera-a como se de um adjectivo e um substantivo, em nominativo, se tratasse.

5. ASPECTOS LITERÁRIOS

5.1. Os símiles. Os provérbios

Escolhi os símiles como aspecto literário a desenvolver, visto ser um dos recursos mais usados no *Eutidemo*, a par dos provérbios e ditados certamente populares, como se pode inferir pela constante referência a esses *legomena* incompletos (diria em português «para bom entendedor...»), incompreensíveis, na sua maioria, para o leitor moderno ⁴⁷.

Por símile compreende-se a apresentação de semelhanças e igualdades através de relações entre dois termos de uma comparação. Quando a partícula comparativa não vem expressa,

⁴⁷ Não vou indicar pequenas metáforas, como «recolhem os frutos da sua sabedoria» (305e), por serem do conhecimento comum na nossa língua.

podemos estar perante uma metáfora que, com um comparante mais longo, pode ser chamada de imagem ou mesmo de alegoria, quando a sua extensão a dota de unidade contextual. O recurso a este tipo de recurso estilístico constituía uma forma de tornar o texto mais claro e de transportar o leitor para um imaginário colectivo, criando-se assim uma cumplicidade. Platão usa símiles e provérbios que sabe serem do conhecimento dos seus leitores (ou facilmente apreendidos por eles, como se depreende pela frequência do uso e pelo inacabado de algumas expressões), de modo a que estes se sentissem a fazer parte do «jogo»; seria como uma piscadela de olho.

1) O primeiro símile é apresentado em 276b: «tal como um coro ao sinal do mestre, os seguidores de Dionisodoro e de Eutidemo aplaudiram e riram ao mesmo tempo». Esta comparação é evidente, mesmo para o leitor actual. Mesmo não sabendo que se faz referência ao coro das tragédias⁴⁸, entende que se trata de coordenação de elementos: mestre (como um moderno maestro) e coro, demonstrando a habituação que os discípulos dos sofistas evidenciavam às demonstrações dos seus professores, dado que sabiam exactamente como e quando reagir.

2) O segundo símile (276d) continua a mostrar a mestria dos dois irmãos, mais especificamente de Eutidemo, que, «como os bons dançarinos, virou duas vezes as perguntas à volta da mesma questão», não saindo do mesmo sítio ao dar a pirueta. Os argumentos duplos, isto é, mostrar os dois aspectos de cada questão, eram prática corrente entre os erísticos que se exercitavam a refutar cada um deles⁴⁹.

3) O terceiro vem na sequência dos anteriores, todos ligados a actividades de entretenimento. Desta vez compara-se a actuação dos sofistas a um jogo de bola — 277b: «já Dionisodoro, apanhando a palavra como uma bola, atirava de novo ao rapaz».

4) Apresentados como mestres de pancrácio (271c sqq.), e apesar de considerarem que não é essa actividade que agora praticam, exibem esse saber também neste quarto símile — 277d:

⁴⁸ Ver n. 15.

⁴⁹ Ver *Dissoi Logoi*, DK 90.

«para o lançar por terra pela terceira vez, Eutidemo atirava-se ao jovem como numa luta», ficando este «quase a afundar-se». Platão mostra como a preocupação destes homens se centrava mais no combate com palavras do que na busca da verdade.

5) Uma relação de semelhança é também a que se estabelece entre o que os sofistas estiveram a fazer e as cerimónias de iniciação dos Coribantes. Tal como esses rituais eram precedidos por danças, assim também as questões que a linguagem levanta deveriam ser explicadas antes de se debater outro tipo de questões, essas sim, verdadeiramente interessantes. Sócrates refere mesmo que poder-se-ia estar a assistir aos «primeiros mistérios sofísticos» (277e). A elevação do ensino sofístico ao nível das manifestações místicas enquadra-se nas variadas interpelações dos dois irmãos como deuses, se bem que as comparações de que ele se serve contribuam, não para uma maior confiança naqueles forasteiros, mas para uma desacreditação na demonstração da sua sabedoria. Ou, pelo menos, naquele tipo de exibição, em que Sócrates não acredita, afirmando constantemente (ver *O sério*) que devem estar a brincar com as pessoas, «usando a diferença das palavras para pregar rasteiras e as fazer cair para trás, como os que puxam por baixo os tamboretos dos que se vão sentar se divertem e riem quando os vêem cair de costas» (278b-c). Este símile, referido também em 288a⁵⁰, mostra como os sofistas não estão interessados nem na verdade, nem que os discípulos (como Clínias — ou Sócrates — aqui seria) aprendam ou compreendam a realidade, mas tão-somente em ganhar as discussões. Se a frase de Dionisodoro em 275e não tivesse provocado o efeito suficiente, esta imagem de rasteira bastaria para tornar claro o objectivo dos sofistas (ou a falta dele).

6) Contrastando com a habilidade dos sofistas, Sócrates considera que o seu procedimento pode parecer como o de «um leigo e um ridículo» (278d). Esta modéstia torna-se mais evidente na sua falsidade quando, pela sua actuação, se verifica que ele não é, de modo nenhum, ignorante (até 282e), e só é ridículo aos olhos de pessoas como os logógrafos (305a).

⁵⁰ A expressão pregar «rasteiras com as palavras» surge ainda em 295d.

7) A imagem de um coro composto por vários elementos com diversas funções é de novo apresentada (cf. símile n.º 1), desta vez quanto à colocação do saber num conjunto de bens (279c).

8) Ctesipo ofende-se com Dionisodoro por este afirmar que ele queria que Clínius, o seu preferido, morresse (283d-e). No entanto, Sócrates, em 285a-c, procura explicar⁵¹ que se trata de uma metáfora (se bem que Dionisodoro nunca se tenha desculpado neste sentido) e defender a ideia de que as palavras não são o mais importante (não devemos «discutir por causa de uma palavra» — 285a), demonstrando que o principal é o entendimento e a busca da verdade⁵². Considera-se ignorante e admite passar por um processo de destruição para renascer sabedor. É assim que o vemos a retomar a metáfora dos sofistas, afirmando «Que me mate, se quiser, e me faça cozinhar, ou faça o que quiser, desde que eu reapareça como um ser virtuoso» (285c).

9) Em 285a a frase «se estes estrangeiros estão dispostos a dar-nos (algo), devemos aceitar o que eles dizem» será uma espécie de sentença mais alargada. Gifford (*op. cit.*, p. 31) indica a existência deste provérbio (e cita Platão, *Górgias*, 499c, e Heródoto, *Histórias*, IX, 3) com o sentido «to make the best of what you have, and accept what is offered». Em português, «cuida aquilo que tens se não podes ter aquilo que queres» pode ser um equivalente à primeira parte da sentença e «a cavalo dado não se olha o dente» à segunda.

Em 227b, Dionisodoro menciona, mesmo que ligeiramente, este provérbio, ao dar a entender que Sócrates nunca aproveita aquilo que tem.

10) Ao interrogar Clínius sobre qual a arte que se deve adquirir para se obter a felicidade, Sócrates refere várias artes, de uma forma metafórica, que não são capazes de usar o que produzem ou adquirem.

⁵¹ Platão, por um questão de método — levar o aluno a pensar, a ver com os olhos da sua própria alma (cf. *República*, VII, 518b-d) —, não costuma explicar as ambiguidades (porque não é nenhum Aristóteles, como diz Sprague — cf. Bibliografia: «Plato's Sophistry»), mas tanto aqui como em 277e-278b encontram-se explicações do que se está a passar.

⁵² No primeiro interlúdio, e mais especificamente no passo citado na nota anterior (277e-278b), bem como aqui, pode-se questionar o valor que Platão daria ao estudo da correção de linguagem.

10.1) A primeira é a arte de construir discursos, uma ramificação da arte dos encantamentos que, para além de encantar bichos e doenças, «é também precisamente aquela que encanta e acalma juízes, membros da Assembleia e todas as multidões» (290a). É o poder da palavra como arma defensiva ou ofensiva, sobrepondo-se, por vezes, à verdade dos factos⁵³. No entanto, alguns *logopoiói* «não sabem servir-se dos discursos que eles próprios constroem, tal como os construtores de liras não sabem servir-se das liras» (289d).

10.2) A arte do general é apresentada como «caça aos homens» (290b), e os generais comparados aos «caçadores de codornizes que as entregam aos que as criam», pois «quando dão caça a uma cidade ou a um exército, entregam-nos aos homens de estado — pois eles próprios não se sabem servir do que capturaram» (290d).

10.3) Os geómetras, os astrónomos e os especialistas em cálculo são apresentados também como caçadores, pois «nenhum produz os seus próprios diagramas, mas descobre os que já existem». Além disso, «visto, por si, não os saberem utilizar, mas apenas caçar, entregam-nos aos dialécticos para se servirem das suas descobertas» (290c).

10.4) Pensando que tinha finalmente encontrado essa arte que procurava, Sócrates identifica a arte política com a arte real e compara-a a um mestre-de-obras (ou a um governante) que sabe utilizar o que os artífices (as outras artes, como a do general, por exemplo) produzem, «governando tudo e tudo comandando, para tornar úteis todas as coisas» (291c-d).

10.5) E essa arte que comanda produz alguma coisa? Esta é a pergunta que inicia uma análise comparativa com outras artes, como a medicina, que produz a saúde, ou a agricultura, que produz

⁵³ Veja-se o processo que condenou o mestre de Platão na *Apologia de Sócrates*. Não ficou provado que ele corrompesse os jovens, que fosse ímpio ou que se fizesse pagar pelas suas lições, mas as palavras que usou serviram, não para encantar os juízes, mas para os irritar. Essa irritação, ao sobrepor-se à verdade, levou-os a condenar Sócrates.

os alimentos da terra (291e-292a). A conclusão é aporética⁵⁴ e Sócrates usa um provérbio:

11) «Corinto, nascido de Zeus...» (292e). Este provérbio⁵⁵ é aqui usado para representar a situação de aporia em que Sócrates se encontrava, pois tinham chegado a um ponto em que repetiam o que tinham começado por dizer (cf. 2.^a cena protréptica). Esta expressão proverbial era usada quando se queria referir uma frase constantemente repetida, tal como se dizia que o herói Corinto fazia, ao intitular-se filho de Zeus (equivalente a «vira o disco e toca o mesmo» ou «estar a bater sempre na mesma tecla»), ou quando se utilizava uma linguagem muito rebuscada e o que se fazia não tinha a grandeza das palavras, não se fazia nada do que se dizia⁵⁶. Um pouco como «a montanha pariu um rato».

12) «Tal como as crianças que perseguem pássaros, julgávamos estar quase a apanhar cada um dos saberes, mas eles escapavam-se-nos sempre» (291b). A busca do saber, o filosofar, é feito de procuras constantes, análise dos dados, validação ou não das conclusões e nova busca. Este símile ilustra o modo como Sócrates procura o saber, através de perguntas e respostas, consequentes refutações e novas perguntas e respostas (método elêntico). As respostas insatisfatórias são como os pássaros que pareciam já estar na rede e no fim voavam.

13) A incapacidade de sair de situações embaraçosas é ainda representada por mais um símile: «como se caíssemos num labirinto, imaginando que estávamos já no fim, quando demos a volta, vimos que estávamos tal e qual como no início da nossa investigação» (291b-c)⁵⁷.

14) A argumentação (*logos*) dos sofistas foi apresentada como duas vagas que se levantam do mar e caem sobre as pessoas indefesas. Sócrates pede aos Dioscuros (que, entre outras atri-

⁵⁴ A resposta à pergunta já não vem a propósito das comparações analisadas, mas torna-se necessária para a compreensão do provérbio que se segue.

⁵⁵ Para mais informações, ver respectiva nota à tradução.

⁵⁶ Cf. Aristófanes, *As Rãs*, v. 439, *As Mulheres no Parlamento*, v. 828, Píndaro, *Odes Nemeias*, VII, vv. 105-106.

⁵⁷ Para não interromper o desenvolvimento do ponto 9), estes dois últimos aparecem deslocados da sequência em que se encontram no diálogo. A continuação desta circularidade vai ser o provérbio já apresentado no ponto 10).

buições, eram protectores dos marinheiros) para o salvarem, juntamente com Clínias, de uma terceira vaga (293a).

15) Os dois irmãos defendem as suas afirmações, por mais absurdas que sejam, «como os javalis que se lançam contra os golpes» (294d). É a perda de lucidez numa luta onde não se medem as consequências daquilo que se diz.

16) Em 297c-d, Sócrates faz uma série de referências mitológicas conhecidas dos seus contemporâneos. Tal como quando chamou sofista a Proteu havia uma transferência de características, aqui acontece com a Hidra (ver nota à tradução) e com o caranguejo gigante, a quem chama de sofistas. O mestre de Platão compara-se a Hércules, que teve dificuldades em vencer a Hidra de Lerna (aqui Eutidemo) e o seu ajudante Cárcino (Dionisodoro). Tal como aqueles monstros, os dois sofistas importunavam-no «com argumentos e mordidelas», arranjando sempre novos argumentos para retomarem o lugar dos que tinham sido refutados, tal como as cabeças da Hidra, que renasciam depois de cortadas. E tal como ele é inferior a Hércules, quem o viesse ajudar, o seu Iolau, seria também insuficiente para combater tão fortes «monstros».

17) «Não estás a atar um fio ao fio» seria outro provérbio conhecido entre os Gregos. Usava-se quando se queria associar elementos que não tinham relação entre si. Eutidemo está a «meter tudo no mesmo saco ou a «misturar alhos com bugalhões», diria em português, quando atribui a um sujeito atributos que o definem essencialmente (ser «pedra», «ouro» ou «homem») e outro que o define acidentalmente (ser «pai»).

18) De 298a-302b, os símiles confundem-se nos argumentos desordenados dos sofistas e de Ctesipo. Algumas ambiguidades que aí se encontram baseiam-se em sentidos ora metafóricos, ora denotativos das frases. Por exemplo, quando Ctesipo afirma que não se pode falar quando se está calado, defende-se de Dionisodoro ao atribuir um sentido denotativo à frase: os martelos «gritam muito alto» (300b), em vez do óbvio sentido conotativo.

19) Vítima de diversas rasteiras, Sócrates sente-se como uma presa que procura fugir mas que, finalmente, é apanhada na rede de um caçador ou de um pescador. Mesmo assim procura ainda escapar, mas não consegue, pois Eutidemo e Dionisodoro envolvem-no nas suas malhas (302b). Em 303a, o símile continua,

mostrando Sócrates, qual animal encurralado, «imóvel, sem voz», «como que abatido pelo argumento».

20) Em 304b, no seu discurso *contra* os sofistas, Sócrates aplica uma sentença: «o que é raro é caro» para exemplificar o que está a querer dizer, isto é, se os conhecimentos dos dois irmãos são tão bons, não os devem passar a outros e, se o fizerem, só àqueles que lhes pagarem (304a-b). Note-se a ironia, tanto aqui como quando compara com a água, que «é o que há de mais barato, sendo o que há de melhor». O saber deles, sendo caro, poderá ser o que há de pior...

21) O diálogo termina com um *legomenon* incompleto, referido à filosofia: «prática-a, 'tu próprio e os teus filhos'» (307c). Esta frase era usada quando se queria mencionar a qualidade de alguma coisa, que seria tão boa para os pais como para os filhos ⁵⁸.

5.2. O cómico

Uma das características deste diálogo que mais chama a atenção do leitor já familiarizado com Platão é a comicidade resultante do absurdo e ridículo das argumentações apresentadas pelos dois sofistas. Contribuem para esse efeito as atitudes das outras personagens, quer quando tentam manter alguma seriedade na conversa, quer quando elas próprias (tal como nós, leitores) já não levam a argumentação a sério, pois pela demonstração que Eutidemo e Dionisodoro deram do seu saber conclui-se que a refutação, como um fim em si, só agradará a gente como os dois irmãos, pois eles «não se ralam nada com a maioria das pessoas, mesmo as que são respeitáveis e parecem ter algum valor» e que esses «teriam mais vergonha de refutar os outros com tais argumentos, do que serem eles próprios refutados» (303c-d). E como a maior parte deste diálogo é uma narração de Sócrates sobre o encontro que tivera com os dois sofistas, a ironia e o humor — por vezes a expensas do próprio Sócrates ⁵⁹ — estão presentes desde o início.

⁵⁸ Cf. *República*, II, 372b; *Leis*, VIII, 804d.

⁵⁹ Considerei como ironia o que se enquadra na definição tradicional desta figura de estilo, isto é, o dizer qualquer coisa pelo seu oposto; como humor, todas as situações físicas ou verbais que contribuem para o risível e ridículo das cenas.

Quando o diálogo começa, Críton quer saber com quem conversava Sócrates no dia anterior. É que, devido à multidão que os circundava, ele não tinha conseguido ver. Após a resposta de Sócrates, que apenas nomeia os seus interlocutores, Críton deduz que serão sofistas ⁶⁰ e pergunta qual é a sabedoria desses homens. A noção de sabedoria que aqui é referida abrange um largo espectro de «saberes» e «aptidões» que Sócrates vai enunciar em 271c-d, não sem alguma ironia: quanto ao estilo, a aplicação da hipérbole, quer na escolha vocabular [o uso do adjectivo *pas, passa, pan* na composição das palavras definidoras dos dois irmãos e das suas actividades: *passophoi* (πάσσοφοι) — sabedores de tudo, *pammachô* (παμμαχώ) — toda a espécie de combates; o uso de advérbios como *atechnôs* (ἀτεχνῶς) — absolutamente, ou *pany* (πάνυ) — perfeitamente], quer no próprio interesse que manifesta por esse saber que classifica de «espantoso» (*thaumasia* — θαυμασία) e que o levou a querer aprender com eles, levamos a uma situação de desconfiança, dado que no meio de tanto entusiasmo declara que eles ensinam «desde que lhes paguem um salário» ⁶¹ e que refutam «continuamente o que se diz, seja falso ou verdadeiro» (271c-272b).

Críton parece não dar por isso e o único receio que manifesta é a avançada idade do amigo (que na altura já deveria ter cerca de 60 anos ⁶²). A justificação de Sócrates parodia, mais do que o grau de velhice dos dois irmãos («é que eles próprios eram, por assim dizer, uns velhos, quando se iniciaram neste saber» — 272b), a rapidez com que os sofistas ensinavam, pois acrescenta que «no ano passado ou no anterior, ainda não eram sábios». E a vergonha que Eutidemo e Dionisodoro poderiam sentir por ensinar pessoas

⁶⁰ Provavelmente pelas circunstâncias: a multidão que reagia; o facto de serem forasteiros e de Sócrates manter uma conversação com eles; o próprio local — ginásio do Liceu, frequentado pelos efebos e por aqueles que gostavam de conviver com eles, e que se tornou num dos locais preferidos de filósofos e sofistas, como nos diz Isócrates, *Panathenaicus*, 236. Ver n. 1 à tradução.

⁶¹ É dito o mesmo de Protágoras, por exemplo, no diálogo com o mesmo nome, 310d, sendo esta uma das críticas que Platão constantemente faz aos sofistas.

⁶² Como se viu em 1. *Datação do diálogo*, e aceitando que a data dramática se situa entre as duas datas apresentadas, Sócrates teria entre 50 e 65 anos.

de idade seria certamente ultrapassada com a perspectiva de ensinarem também os filhos de Críton⁶³.

A pedido do amigo (que quer saber o que vai aprender), Sócrates inicia a descrição do encontro que teve com os sofistas. Há quem veja neste diálogo uma crítica à escola de Mégara, que defendia algumas das posições aqui apresentadas por Eutidemo e Dionisodoro. Platão consideraria que os indivíduos visados (como Euclides e Antístenes) seriam degenerados em relação ao ensinamento socrático⁶⁴.

Ao longo da conversa, Sócrates vai interpelando os sofistas como se de deuses se tratassem: 273e: «sejam clementes! — eu dirijo-me a vocês como a dois deuses, para pedir perdão»; 288c: «Tratem-nos, pois, de pedir-lhes, exortá-los e rogar-lhes que se revelem [...] suplico que se dêem a conhecer a mim [...] a ver se de algum modo desperto a piedade e a compaixão de ambos»; 293a: «pedir aos dois forasteiros como se invocasse os dois Dioscuros para nos salvarem»; 293b: «Ó bem-aventurado!» Esta forma de tratamento, que devia revelar a confiança que devia ter nos deuses, é contrariada pela desconfiança que manifesta nas exibições de sabedoria dos dois irmãos (274a). E a ironia é tanto mais evidente quando procura convencer os sofistas a mostrarem o que sabem (274b-c), quando eles já tinham afirmado que estavam lá para isso mesmo (274a-b).

Os exageros das movimentações cênicas dão um importante contributo para a visualização do espaço e da ocorrência. O número de pessoas que estavam a assistir era exageradamente grande (271a) e vemo-las a saltarem (274c) para se colocarem mais perto das personagens principais. Sócrates (274d) aponta-as, com um dedo⁶⁵, como potenciais ouvintes e aprendizes.

⁶³ Aristófanes, em *As Nuvens*, mostra como os sofistas queriam ensinar a juventude e não os velhos (a despeito destes dois, aqui, já terem aprendido numa idade avançada). A preocupação em ensinar os jovens não era só dos sofistas. Os filósofos, os estadistas, quem tinha o poder na mão apercebeu-se da importância de formar os jovens e de os defender de corrupções («receamos por ele [Clínias] — como é natural recear por gente nova — não vá alguém adiantar-se a nós e virar-lhe o espírito para outra ocupação que o corrompa» — 275b). A acusação de corrupção foi uma das que levou Sócrates à condenação.

⁶⁴ Cf. H. Sidgwick; Hawtrey, pp. 28-29.

⁶⁵ O radical do verbo *deiknymi* (δείκνυμι) permite uma associação a *dexia* (δεξιὰ) — mão direita — e *daktylos* (δάκτυλος) — dedo. Cf. na Bibliografia os dicionários de Chantraine e de Lidell & Scott (revisto por Jones e doravante indicado com LSJ).

Uma das questões que se coloca constantemente é a da compreensão da ironia, pois que uma das características desta figura é o equívoco provocado pela falta de equivalência entre signo e referente. Assim, uma frase pode parecer irónica e não o ser, ou sê-lo e não se mostrar evidente. Por vezes há uma frase que não se entende bem, que parece ser inadequada. Por exemplo, em 276e, quando Dionisodoro afirma que todas as perguntas que ele e o irmão fazem são tão boas que ninguém lhes pode escapar, Sócrates responde que é por isso que lhe parece que «são estimados entre os vossos discípulos». Esta atitude só parece aceitável a quem não tenha presente a posição que Sócrates defendia em relação à educação. A ruidosa manifestação dos seguidores destes dois homens em 276d mostrou que apreciavam a mestria com que os sofistas lidavam com os interlocutores (que podiam ser, potencialmente, aprendizes, como era o caso de Clínias), independentemente de preocupações com a verdade, com o saber, ou de, verdadeiramente, querer exortar à virtude.

Outra dificuldade que se coloca à compreensão da ironia é a própria linguagem. Por vezes a tradução não dá conta do valor que as palavras tinham em grego. Em 279a encontra-se a expressão *semnou andros pany* (σεμνοῦ ἀνδρὸς πάνυ), traduzida por «homem muito extraordinário» — como os sofistas são, poderia eu acrescentar à frase, de modo a precisar o sentido. Mas o que não fica claro, em português, é o significado de *semnou*, palavra usada para as divindades. A ironia de linguagem evidencia as intenções humorísticas de Platão, principalmente quando é possível associar a escolha vocabular ou temática (em algumas cenas) a Aristófanes. A comédia *As Nuvens*, por exemplo, parece estar presente por diversas vezes. É um velho (Estrepsíades — aqui Sócrates) que quer aprender com sofistas (Sócrates — aqui Eutidemo e Dionisodoro), mas estes preferem ensinar a juventude (Fidípides — aqui a assistência e, nomeadamente, Clínias ou Ctesipo). O seu ensino transmite-se tão rapidamente que em breve o aprendiz sabe tanto como o mestre (Fidípides — aqui Ctesipo)⁶⁶.

⁶⁶ Nas notas à tradução fui fazendo referência a algumas semelhanças no vocabulário destes dois autores.

É de notar que entre os símiles, os provérbios e as frases que se podem considerar «sentenciosas» há uma divisão: os símiles contribuem para uma visão humorística das cenas (principalmente quando se referem aos sofistas), enquanto os provérbios e as sentenças apelam para uma maior seriedade no discurso.

Durante a primeira cena protréptica não há ironia nas palavras que Sócrates dirige a Clíniás, enquanto seu interlocutor. O mesmo já não acontece quando termina a conversa e aguarda a exibição dos sofistas. A assistência não reagiu quando Sócrates terminou. Talvez porque se tivesse apercebido de que não era a uma competição que assistia⁶⁷. Mas quando ficam todos à espera que os sofistas retomem a palavra, é sugerida uma situação de *suspense*: «todos nós ficámos a olhá-lo, na expectativa de ouvir, de seguida, uns argumentos maravilhosos» (283a). O uso do determinante indefinido *tinás* (τινῶς) só se entende se a intenção for a de realçar essa mesma indefinição (já que, em grego, bastaria apenas a ausência do determinante). A frase «foi de facto espantoso, Críton, o modo como o homeni começou a argumentação; vale a pena ouvires como a sua palavra exortava à virtude» (283b) vai ser compreendida na sua total ironia logo a seguir, quando os sofistas interrogam Sócrates. Contrastando com a «espantosa seriedade» [o uso de derivados do verbo *thaumazô* — aqui o advérbio *thaumastôs* (θαυμαστῶς)⁶⁸ — é muito frequente neste diálogo, principalmente no que diz respeito à caracterização dos dois irmãos] com que este lhe responde, Dionisodoro perturba e provoca tanto o interlocutor como a assistência a quem se dirigia («Diz-me tu, Sócrates, e vocês também» — 283b). Ctesipo, o jovem que mais sobressai nesta conversa, consegue dialogar ao nível dos dois irmãos, chegando Dionisodoro a sentir-se insultado com as suas respostas (284e). Mas Ctesipo continua a reagir à tentativa que os sofistas fazem de o levar a afirmar o que ele não quer. Em 285e-286a, Dionisodoro defende que a contradição é impossível, «pois o que não é, obviamente ninguém o diz». A isto, o jovem responde: «E que tem? Lá por isso tu e eu contradizemo-nos menos?»

⁶⁷ Ver, de novo, o artigo de George Klosko, no qual estão expostas as diferenças entre o discurso de Sócrates e o dos dois irmãos, definindo as regras da competitividade.

⁶⁸ Se bem que o tenha traduzido por um adjectivo.

A brincadeira foi usada pelos sofistas para mostrar as suas habilidades com os argumentos. Em 285a, Sócrates usa-a como terapia para acalmar os ânimos inflamados. Só que nem sempre esta personagem admite que está a brincar e só por pequenas pistas que nos deixa no discurso se pode perceber as suas intenções. Em 286c afirma que o argumento que acabara de ouvir (que a contradição é impossível) já o conhecia de «muitas pessoas», especificando que «o grupo de Protágoras servia-se amiúde dele, e também outros ainda, mais antigos». E acrescenta que o considera espantoso, «pois não só derruba os outros, como a si mesmo». Ora, depois disto, é de acreditar que Sócrates pensasse, de facto, aprender com Dionisodoro e Eutidemo (286c) o que não tinha aprendido até então com toda a tradição anterior? Parece mais uma estratégia para levar os dois a responderem-lhe sem desconfiança, tanto mais que afirma a sua ignorância em 286e-287a: «É que, Eutidemo, não compreendo lá muito bem essas subtilezas sábias e bem construídas, pois tenho o espírito pouco fino. E, por isso mesmo, vou fazer uma pergunta talvez um tanto grosseira.» Depois deste intróito desconfia-se de tanta simplicidade. Com razão, pois o que acontece é que o argumento dos sofistas é completamente refutado (como, aliás, Sócrates já tinha afirmado que ele se derrubava a si mesmo).

Ao engrandecer os sofistas, Sócrates realça as suas próprias qualidades. Em 291a ironiza também acerca dos presentes, a quem chama «seres superiores». Críton, o seu interlocutor neste passo, confirma «que há nisto algum ser superior, e muito», referindo-se provavelmente a Sócrates e não aos dois irmãos e respectivos discípulos.

Se, até 293d, Sócrates se moderou na ironia velada, a descrença que tem nos dois irmãos torna-se agora expressa, juntando-se a Ctesipo numa série de perguntas desbragadas. Resulta daí um dos diálogos mais absurdos do texto. Ctesipo «vence» os sofistas com quem conversa despreocupadamente. Sócrates chama-lhe «esperalhão» (*panourgos* — πανούργος) por ter aprendido rapidamente⁶⁹; «riu-se» (298e), «como era costume desatou às gargalhadas»

⁶⁹ Sobre a possibilidade de Ctesipo já ser conhecedor da erística e até praticante, ver n. 149 à tradução.

e «ficou todo inchado» de contentamento por estar a ser apreciado por Clíncias (300d). Quanto a Sócrates, este preferia não responder, mas foi levado a isso, queixando-se de que estava «a sofrer por ter aberto a boca» (301a). As artes dos sofistas já não o enganam: «fingindo que parava um bom bocado, como se estivesse mergulhado numa profunda reflexão» (302b), diz ele a propósito de Dionisodoro. Só que esse estado de meditação não era real, como o demonstra o facto de o tipo de argumentação não ter mudado — «suspeitando [Sócrates] que o discurso iria chegar precisamente onde acabou por chegar» (302b). O que ele quer agora é acabar depressa a conversa, como afirma, ironicamente, em 302a: «desejava ouvi-lo tão depressa quanto possível». Ctesipo vem ajudar Sócrates no final do debate e é com uma frase do jovem (irónica, por tudo o que tem vindo a ser mostrado) que a conversa acaba: «Retiro-me: estes dois homens são imbatíveis» (303a).

Recolher os aspectos cómicos pode redundar em paráfrase do texto. Chamei a atenção para alguns aspectos que me pareceram poder passar despercebidos, mas, em geral, penso que Platão foi suficientemente claro no tom e no ritmo que imprimiu ao *Eutidemo*.

Ironia e seriedade mesclam-se neste diálogo, tornando-se, por vezes, difícil destrinçar cada uma delas. As próprias personagens revelam essa confusão: «ocorreu-me que eles achavam que nós, no princípio, estávamos a brincar quando os convidámos a dialogar com o rapaz» (283b). Mas ela serve, na maior parte dos casos, propósitos de seriedade: o confronto com o risível faz realçar a qualidade do sério.

5.3. O sério

Sócrates, por diversas vezes, apela para o bom senso dos dois irmãos. Primeiro dá-lhes um voto de confiança: «vejam se dizem a verdade, porque, pela grandeza da promessa, não admira que se desconfie» (274a). Depois toma uma atitude compreensiva quando explica a Clíncias que os argumentos dos sofistas podem parecer «fora do comum», mas não passam de o equivalente a uma cerimónia de iniciação, já de si conhecida (277d). E continua a mostrar confiança nos sofistas quando chama a atenção para o

facto de Clíncias ter respondido mal, porque era ignorante e não sabia da polissemia de *manthanô* (como se ele fosse o responsável pela atitude de brincadeira dos dois irmãos. Mais adiante, em 283b, diz que lhe ocorreu que eles pensassem que ele brincava e «por isso, brincaram também e não se mostraram sérios»). Além disso, oferece-se para indicar o modelo de protréptico que quer que Eutidemo e Dionisodoro sigam, assegurando a Clíncias que, depois disso, «é evidente que eles próprios te irão mostrar os aspectos sérios» (278c). Porém, antes de começar, apela, com uma certa impaciência: «chega de brincadeira, que já durou o suficiente» (278d). Daqui até 282d podemos apreciar como Sócrates conduz a conversa e o cuidado que demonstra com o jovem que tem à sua frente — muito diferente, por exemplo, da atitude de Dionisodoro em 283d: «mas ele continuou apesar da minha perturbação»⁷⁰.

Sócrates mantém, quase até ao fim do diálogo, a afirmação da sua crença na sabedoria dos sofistas, distinguindo, no entanto, o saber daqueles que o praticam. Em 288b diz a Ctesipo «o que mesmo ainda agora dizia a Clíncias»⁷¹, «ou seja, que não compreendes que a sabedoria destes forasteiros é extraordinária. Só que não estão dispostos a fazer-nos uma demonstração séria.» E incita a uma insistência: «não larguemos estes dois homens antes que nos tenham revelado o seu lado sério. Penso que irão mostrar-nos algo de muito belo, depois que começarem a mostrar seriedade» (288c). E tenta, mais uma vez, explicar-lhes o modo como quer ouvir (278c), esperando despertar «a piedade e a compaixão de ambos pela seriedade» do seu esforço e ver «se se empenham também a sério» (288d). Depois da busca da definição da arte real ter terminado numa aporia, Sócrates insiste em «pedir aos dois forasteiros [...] que fossem sérios e demonstrassem seriamente qual era esse saber» (293a). Mas o cansaço faz-se sentir e ele já nem espera pelo fim da argumentação sofisticada, refutando-se a si próprio: «não posso ser ao mesmo tempo sabedor e não sabedor — e,

⁷⁰ Rosamond Kent Sprague refere (cf. Bibliografia, *Plato's Use of Fallacy*, p. 3) que a dialéctica é apresentada como uma arte cuja prática leva a uma preocupação pelo bem-estar de cada um; quanto à erística, essa preocupação é indiferente.

⁷¹ No discurso protréptico iniciado em 277d.

visto que sei tudo, possuo também esse tal saber... é assim que dizes? É esta a tua sabedoria?» Sócrates desiste. Os sofistas insistem em afirmar que ele sabe o que quer saber. E a conversa que se segue mostra essa desistência. Não tendo havido mudança de argumentação, mesmo assim Sócrates exclama: «vejo que agora estão a falar a sério, embora fosse difícil incitar-vos à seriedade» (294b). Todo o diálogo que se segue revela descrédito e mesmo desrespeito, pois as perguntas passam para um nível muito pouco elevado, tanto da parte de Sócrates (que pergunta se sabem remendar sapatos, se sabem o «número de astros que existem e quantos são os grãos de areia», se sabem dançar...) como de Ctesipo, que lhes pergunta se sabem quantos dentes têm um e outro. Como nas vezes anteriores, Sócrates desculpa o comportamento dos sofistas, pois certamente pensariam «que estavam a ser alvo de troça». Aqui parece acabar a seriedade. Torna-se evidente ao leitor que eles estão mesmo a ser alvo de troça, se bem que Sócrates nunca o admita. Vai usando palavras como «incredulidade» (*apistias* — ἀπιστίας — 294d), «inacreditável» (*apiston* — ἄπιστον — 295a), e mostra cautela nas respostas («Só acredito que há a probabilidade de vocês serem sábios» — 295a), relativizando a confiança quase absoluta que começou por mostrar nos sofistas. Estranha-se, por isso, que continue a afirmar: «Mas como eu tinha intenção de seguir o seu ensino, pensei que seria melhor obedecer-lhe, não pensasse ele que eu era um imbecil e não me aceitasse como discípulo» (295d).

Se subsistissem dúvidas quanto à seriedade deste diálogo, a conversa final com Críton dissiparia todas as suspeitas, pois aí Sócrates entrega-se a uma síntese da situação da filosofia, em confronto com aqueles que a ela se opõem, os erísticos e os logógrafos. Poderia ser este o objectivo do diálogo: mostrar como a filosofia era criticada por aqueles que, de uma perspectiva política, a associavam à prática dos sofistas.

No fundo, se atentarmos no que é dito, as preocupações de Eutidemo e Dionisodoro (o ensino da virtude — 273d) e o método de investigação, baseado na pergunta e resposta, levando o interlocutor a afirmar, muitas das vezes, o que não queria, em muito se assemelham às preocupações e método de Sócrates.

Não surpreende, pois, que Sócrates tenha sido identificado com os sofistas e que Platão tenha escrito um diálogo como o *Eutidemo*.

Uma caricatura serve, por vezes, mais do que uma exposição programática. Platão não cai no mesmo erro de Dionisodoro, que, ao afirmar que se deve dizer «as coisas como elas são» (284c), conclui que se deve falar «com grandeza dos grandes, e com calor dos encalorados» (284e). Aqui, Platão demonstra que se pode falar de coisas sérias a brincar e aprender com quem não consegue ensinar.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se pode aprender, com vantagem para a filosofia, com este diálogo? Que as aparências iludem. Que o uso que se faz de uma coisa é que é determinante, não ela própria (278e-282d, principalmente 281d): «[...] todas as coisas que atrás incluímos na categoria dos bens *não têm a ver com a questão de serem naturalmente boas, por si e em si*⁷²; a situação parece ser antes esta: se é a ignorância que as orienta, revelam-se males maiores do que os seus contrários, pois são mais capazes de obedecer a um guia que seja mau; se é a razão e a sabedoria que as orientam, revelam-se bens maiores; mas por si e em si mesmas, nem umas nem outras são dignas de algum valor.»

Mas há que não esquecer a crítica que provém de um grupo de opositores à filosofia, os logógrafos. Não são oradores, mas «compõem discursos hábeis» para serem apresentados em tribunal, por outros (305c).

Estes indivíduos colocavam a prática sofística e filosófica ao mesmo nível — 305a: «não vale nada [...] o tema em si e os homens que empregam o seu tempo com ele são insignificantes e ridículos.»

Ora a defesa que Sócrates faz da filosofia ataca directamente esses fazedores de discursos, colocando-os, inclusive, num plano inferior a Eutidemo e Dionisodoro. Enquanto estes se dedicam (bem ou mal) a uma prática filosófica (de amor e busca do saber — 271c) e partem para a discussão, aqueles procuram afastar-se «de perigos e de disputas» (305e) e denegrir os filósofos, pois

⁷² O itálico é meu.

consideram-nos seus oponentes (305d); no entanto, «quando são apanhados nos seus próprios discursos, julgam-se rebaixados por Eutidemo e os seus discípulos» (305d). Sócrates aponta-os como sendo inferiores a todos: aos que se dedicam à filosofia e aos que se dedicam à prática política, pois tentando participar de ambas as actividades tornaram-se inferiores a ambas.

A tónica do discurso final de Sócrates (305c-307c) aponta a necessidade de analisar e escolher. Perante coisas diferentes, com finalidades diferentes (como sejam a prática política e a filosofia), quer se considere bens ou males, aquele que não escolhe uma e procura participar das duas será sempre inferior a ambas. Aquele que se dedicar à filosofia não pode dedicar-se à política, correndo o risco de não exercer nenhuma destas actividades correctamente.

Sócrates defende que, para uma análise isenta, torna-se necessário separar o objecto de estudo da prática que nele assenta; ou, de outro modo, despojar o conteúdo da forma que pode impedir de ver a verdade (307b: «Manda passear os que se ocupam da filosofia, quer sejam bons ou maus, e põe à prova a questão em si, da melhor maneira»). A opção terá de ser individual, o que não implica que não se tente convencer os outros de que é a melhor escolha (307c).

O *Eutidemo* poderá servir este mesmo propósito. Na primeira cena protreptica Sócrates demonstra que o saber é um bem e que só através dele alcançamos o êxito e a felicidade. Deve, pois, o homem dedicar-se a ser o mais sábio possível e a amar o saber (filosofar) (282a-d). Essa vai ser a linha condutora das suas intervenções, até à exortação final. Para Críton, é um dado adquirido que a filosofia é a sua escolha de educação (307a), mas, como lhe falta a análise, não consegue fundamentar essa opção e, por isso, não consegue incitar os outros (nomeadamente o filho). Por muitos que sejam os professores de virtude, por mais que surjam denegridores da prática filosófica, só o estudo individual pode levar a uma escolha consciente e segura.

Irónico e até certo ponto trágico é que Platão, através da escrita de um diálogo deste género, tenha de se sujeitar a dar explicações como estas para se justificar. Justificar de quê? Por que razão? É a natureza ambivalente da prática filosófica que a isso o obriga. Pelo facto de propor os mais elevados ideais — a busca do saber, a

conquista da virtude —, a filosofia coloca-se acima de todas as outras artes. Nessa medida, não pode assumir-se independentemente da possibilidade da crítica dessas artes. Pelo facto de se querer tornar semelhante ao divino (*homoiôsis theô*⁷³), o filósofo coloca-se acima dos outros homens. A sua condição humana, porém, não lhe confere a certeza de se encontrar na razão. A filosofia não tem sentido fora da possibilidade da sua autocrítica.

⁷³ Sobre a antiguidade e modernidade desta atitude de Platão, ver o artigo de David Sedley mencionado na Bibliografia.

TRADUÇÃO

EUTIDEMO

CRÍTON E SÓCRATES

CRÍTON — Quem era aquele com quem conversavas ontem 271a
no Liceu ¹, Sócrates? Na verdade, estava à vossa volta uma
multidão tão grande que eu próprio, dado o meu empenho
em vos escutar, aproximei-me, mas não fui capaz de ouvir
nada com clareza; no entanto, ao debruçar-me sobre os ou-
tros, consegui ver e pareceu-me que falavas com um foras-
teiro. Quem era? ²

SÓCRATES — A qual te referes, Críton? É que não era um só,
mas dois.

Cr. — Aquele a quem me refiro estava sentado à direita, o
segundo ³ a contar de ti.

No meio de vocês encontrava-se o jovem filho de Axíoco ⁴. b
Pareceu-me que estava bastante crescido, Sócrates, e que a

¹ Este local é referido por diversas vezes nos diálogos de Platão (*Lísis*, *Banquete*). Era um dos três ginásios de Atenas e situava-se junto ao templo de Apolo *Lykeios* (de onde tomou o nome), fora das muralhas da cidade. Tinha pistas para prática de atletismo, corrida de cavalos, espaços para lançamento de disco e demais atividades desportivas. Continha uma palestra, local específico para combates de pugilato. Estes locais (tanto os ginásios como as palestras, quando não integradas num edifício maior) tinham todos os serviços de apoio necessários ao bom funcionamento dos exercícios e ao conforto dos praticantes: balneários, vestiários, salas de preparação de atletas (massagens, óleos, pós).

² Com o início do diálogo começa a Introdução, que vai até 275c.

³ No original está o numeral ordinal *tritos* (τρίτος), pois os Gregos contavam com a própria pessoa que servia de referência.

⁴ Axíoco era filho do velho Alcibiades, sendo, por isso, tio do general Alcibiades (estimado por Sócrates) e pai do jovem Clíniás, que participa na conversa com os sofistas. Tal como o sobrinho Alcibiades, também ele foi acusado de ter parodiado os Mistérios de Elêusis e de ter participado nas mutilações das estátuas de Hermes.

sua idade ⁵ não diferia muito da do nosso Critobulo ⁶; mas enquanto ele é franzino, este parece mais encorpado — um rapaz mesmo perfeito de se ver.

S. — Esse, por quem perguntas, Críton, é Eutidemo. O outro que estava sentado ao meu lado esquerdo, era o irmão dele, Dionisodoro; também ele participa nas conversas.

Cr. — Não conheço nenhum deles, Sócrates. São, então, segundo parece, uns desses novos sofistas. De que região vêm? Que sabedoria é a deles?

S. — São, creio eu, originários de um lugar lá para os lados de Quios ⁷, donde emigraram para Túrios ⁸; fugidos daí, vivem já há muitos anos por estas paragens.

Mas perguntas-me pela sabedoria deles: é espantosa, Críton! São ambos absolutamente sabedores de tudo e, até agora, eu não sabia sequer o que eram os lutadores de pancrácio!

Os dois ⁹ estão perfeitamente preparados para toda a espécie de combates, mas não ao modo dos dois irmãos acarnanos ¹⁰ que se devotaram ao pancrácio e só são capazes de lutar com o corpo, enquanto estes, em primeiro lugar,

⁵ Hawtrey, *op. cit.*, p. 41, toma *ten elikian* (τὴν ἠλικίαν) por «physical development» («desenvolvimento físico») e afirma que «this cannot refer to age, nor, as LSJ say, to 'stature, as a sign of age'». No entanto, e apesar de traduzir por «size» («tamanho»), R. K. Sprague, *Plato's Euthydemus*, p. 3, n. 2, admite «age» («idade»).

⁶ Filho mais velho de Críton, aparece referido no *Banquete* de Xenofonte como apaixonado de Clíneas. Aqui é dito que teriam aproximadamente a mesma idade, mas fisicamente diferentes, sendo descrito como «franzino». É com a sua educação que o pai está preocupado. Na *Apologia de Sócrates*, 38b, é mencionado como testemunha de Sócrates, podendo então concluir que, por fim, Críton se decidiu a exortá-lo ao estudo da filosofia junto do velho mestre ateniense.

⁷ Uma das ilhas mais importantes da Jónia.

⁸ Depois da destruição de Síbaris em 510 a. C., uma das mais importantes cidades gregas da Magna Grécia, na península de Brútio (actual Calábria, na «ponta da bota italiana»), fundada em 720 a. C., Péricles mandou construir no mesmo local a colónia de Túrios. Para o efeito contou com a colaboração de personalidades como o historiador Heródoto, o arquitecto Hipódamo, o orador Lísias e o sofista Protágoras.

⁹ O uso abundante de duais pode querer realçar que os dois irmãos agem como um só. Pode-se considerar que há uma intenção irónica.

¹⁰ Não se conhece a identidade dos dois acarnanos.

têm um físico excepcional [e na luta dominam todos] ¹¹ — pois não só manejam as armas com perfeita sabedoria, mas são capazes de tornar outros assim, desde que lhes paguem um salário ¹²; além disso, são os melhores a disputar querelas judiciais e a ensinar outros a falar e a compor discursos ao estilo dos tribunais. 272a

Anteriormente eram hábeis apenas nestas matérias, mas agora atingiram o topo na arte do pancrácio ¹³. A modalidade de luta que lhes faltava praticar é a que agora cultivam, sem que haja alguém capaz de competir com eles, a tal ponto se tornaram hábeis a lutar nas discussões ¹⁴ e a refutar continuamente o que se diz, seja falso ou verdadeiro. Pois bem, Críton, estou a pensar entregar-me eu próprio a estes homens, já que afirmam que em pouco tempo conseguem tornar qualquer um, seja quem for, hábil nestas mesmas lides ¹⁵.

Cr. — Como assim, Sócrates? Não receias pela tua idade? Não serás já um tanto velho para isso?

S. — De maneira nenhuma, Críton. Tenho uma prova segura e um encorajamento suficientes para não ter receios: é que eles próprios eram, por assim dizer, uns velhos, quando se iniciaram neste saber a que também eu aspiro: a

¹¹ A edição de I. Burnet (Oxford Classical Texts) indica possível acrescento. Salvo assinaladas excepções, esta foi a edição usada para a presente tradução.

¹² Para Platão, a capacidade de transmitir o saber a outros é uma das formas de se afirmar que o possui. (Cf. *Laques*, 186a, e o final do *Ménon*.) No entanto, para os sofistas, a capacidade de fazer isto mesmo depende apenas do salário que lhes pagarem, a despeito da capacidade própria de cada aluno.

¹³ O pancrácio era um tipo de combate, sem armas, que incluía a luta livre e o pugilato. Considerava-se que um combate tinha terminado quando um dos lutadores se rendia ou ficava impossibilitado de continuar.

¹⁴ *en tois logos machesthai te kai exelenchein to aei legomenon* (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἐξελεγεῖν τὸ ἀεὶ λεγόμενον) — tendo em conta o largo número de sentidos de *logos*, optei aqui por «discussão», dado o contexto. Traduzi *exelenchein* por «refutar». Em *Parménides*, 127e, Platão apresenta a erística como *diamachestai*.

¹⁵ Afirmação potencialmente irónica, se a relacionarmos com *Protágoras*, 310d, onde os sofistas são comparados aos comerciantes de mercadorias.

erística ¹⁶. De facto, no ano passado ou no anterior, ainda não eram sábios. O meu único receio é, de novo, cobrir de vergonha os dois forasteiros, como acontece com Conos, filho de Metróbios, o citarista, que me ensina ainda hoje a tocar cítara. Claro que os rapazes, meus colegas, ao verem isto, riem-se de mim e a Conos chamam-lhe professor de velhos. Temo que também alguém injurie os dois forasteiros por estas mesmas razões e que estes, levados pelo mesmo receio, não me queiram aceitar. Mas eu, Críton, já convenci outros velhos a irem às suas lições como meus condiscípulos e aqui vou tentar convencer os restantes. d E tu, por que não vais também às aulas comigo? Como chamariz, levaremos os teus filhos, pois tenho a certeza de que, pelo desejo de os terem lá, também nos irão ensinar.

Cr. — Se assim te parece, não há impedimento nenhum, Sócrates. Mas primeiro conta-me que espécie de sabedoria é a desses homens, para que eu saiba o que vamos aprender. S. — Vais já ouvir, pois não seria capaz de dizer que não estive atento aos dois; antes pelo contrário, estive com toda a atenção e lembro-me bem. Vou então tentar contar-te tudo desde o princípio. Graças a um deus ¹⁷, certamente, encontrava-me por acaso sentado naquele lugar onde tu me viste, sozinho no vestiário ¹⁸, a pensar já em levantar-me. Quando o ia fazer, surgiu-me o meu já habitual sinal divino ¹⁹.

¹⁶ O *eristikos* é aquele que ama a disputa, a discussão, a controvérsia, visando a vitória. Ver Introdução, pp. 20 e 26, n. 23. Cf. *República*, VII, 539a-c.

¹⁷ Poderemos provavelmente relacionar esta intervenção divina com o tratamento irónico que Sócrates tem para com os sofistas, como se fossem deuses. Ver Introdução, p. 50.

¹⁸ O vestiário era o principal centro social do ginásio, local privilegiado de conversa. Cf. *Cármides*, *Lísis*, *Laques*.

¹⁹ *sêmeion to daimonion* (σημεῖον τὸ δαιμόνιον) — o sinal do espírito divino que Sócrates explica bem em *Apologia de Sócrates*, 31d: «é uma coisa que me acontece desde a infância: uma voz que me surge e, quando vem, sempre me impede de fazer alguma coisa, mas nunca me incita a fazê-la» (trad. de J. Trindade Santos — ver Bibliografia).

Tornei então a sentar-me, e pouco depois entraram estes dois, Eutidemo e Dionisodoro, ao mesmo tempo que muitos outros discípulos, pelo que me pareceu. Depois de terem entrado, começaram a andar de um lado para o outro no recinto coberto. Ainda não tinham dado duas ou três voltas, quando chega Clínias, aquele que tu dizes ter crescido muito, e dizes bem. Atrás dele, vinham os apaixonados em grande número, e entre eles, Ctesipo, um rapazinho de Peânia ²⁰, de uma natureza perfeita, apesar de alguma insolência própria dos jovens. Nisto, Clínias, vendo da entrada que eu estava sentado sozinho, vem ter directamente comigo e senta-se à minha direita, como tu dizes. Quando o viram, Dionisodoro e Eutidemo, primeiro, e ainda de pé, começaram logo a conversar um com o outro, lançando-nos repetidos olhares — pois também eu estava muito atento a eles —, depois vieram sentar-se: Eutidemo ao lado do rapaz, e o outro ao meu lado esquerdo ²¹. Os restantes sentaram-se, cada um ao acaso.

Saudei então ambos, dado que não os via há muito tempo, e, posto isto, disse para Clínias:

«— Clínias, estes dois homens, Eutidemo e Dionisodoro, são sábios, não em assuntos insignificantes, mas de importância: sabem tudo ²² o que diz respeito à guerra, tudo o que é necessário para vir a ser um general: a ordem das fileiras, as chefias dos exércitos e [tudo o mais que se deve aprender] para o combate armado. Além disso são também capazes de fazer com que as pessoas se defendam nos tribunais, se forem vítimas de alguma injustiça.»

Mal disse estas palavras, senti o desdém deles; riram-se ambos e, olhando um para o outro, disse Eutidemo:

«— Esses assuntos já não nos interessam, Sócrates; pelo contrário, consideramo-los acessórios.»

²⁰ Um dos demoi de Atenas ao qual veio a pertencer o orador Demóstenes.

²¹ Em 297c-d são retomadas estas localizações.

²² Tom irónico. O uso de *panta* (πάντα) relembra os exagerados compostos de 271c.

Eu retorqui, admirado:

«— Imagino como a vossa ocupação deve ser extraordinária se assuntos tão importantes são apenas acessórios para vocês. Pelos deuses, digam-me lá que admirável ocupação é essa!»
 «— É a virtude ²³, Sócrates,» — respondeu ele — «pensamos que somos capazes de a transmitir melhor que qualquer pessoa, e mais depressa.»

e «Ó Zeus!» — exclamei. — «O que é que estão a dizer! Onde descobriram esse divino achado? Pensava eu, ainda em relação a vocês, como dizia agora, que eram hábeis nesta actividade tão importante como é o combate armado. Estava a dizer isto a vosso respeito. De facto, quando estiveram cá pela primeira vez, lembro-me de que era isto que professavam ²⁴. Mas, se agora possuem verdadeiramente esse saber ²⁵, sejam clementes! ²⁶ — eu, sinceramente, dirijo-me a vocês como a dois deuses, para pedir perdão pelo que disse antes ²⁷. Mas, Eutidemo e Dionisodoro, vejam se dizem a verdade ²⁸, porque, pela grandeza da promessa, não admira que se desconfie.»

²³ Lugar de destaque para esta tão importante palavra — *Aretên* (Ἀρετήν) — que ocorre aqui pela primeira vez no diálogo. A sequência mostra-nos que, para eles, *aretê* é sinónimo de virtuosismo sofístico. Sócrates não define *aretê*, mas emparelha-a com palavras como *sophia* e *philosophia* em 275a, 278d e 283a. Se considerarmos também a primeira parte do diálogo, torna-se claro que, para ele, «virtude» é «saber».

²⁴ Esta palavra *epangellomenô* — (ἐπαγγελλομένω) está particularmente relacionada com sofistas — *Protágoras*, 319a, *Górgias*, 447c, *Ménon*, 95b — e parece incluir a ideia de propaganda, anúncio.

²⁵ A capacidade de ensinar a virtude.

²⁶ Como Sócrates reconhece, esta linguagem é mais apropriada para deuses. Para outras ocorrências, ver Introdução, p. 50.

²⁷ A atitude de constante interrogação e revisibilidade a que Sócrates se sujeita pode estar na origem desta retractação. Este motivo da palinódia tem o seu expoente no *Fedro*, no qual o discurso que o filósofo faz, afirmando o Amor como um mal, é rebatido num segundo discurso, que afirma precisamente o contrário. Sócrates assume a tradição de Estesícoro. Conta a lenda que este poeta de lírica coral teria escrito um poema contra Helena de Tróia e cegara, como castigo. Ao escrever um outro poema onde negava o que dissera anteriormente recuperou a vista. A esse poema foi chamado *Palinódia*, que significa literalmente «novo canto», «canto em sentido inverso».

²⁸ Tanto para os sofistas como para Sócrates, *alêthê* (ἀληθῆ) não tinha a carga moral que «verdade» implica. Hawtrey sugere «make sure that you are not mistaken».

«— Podes ter a certeza, Sócrates,» — disseram ²⁹ — «que é mesmo assim.»

«— Então, considero-vos felizes por esse bem precioso, muito mais do que ao Grande Rei ³⁰ pelo seu império. Digam-me o seguinte: será que contam fazer uma exibição ³¹ dessa sabedoria? Ou que decisão resolveram tomar?»

«— Por isso mesmo é que estamos aqui, Sócrates, para fazer uma exibição e a ensinar, se alguém quiser aprendê-la.»

«— Posso garantir-vos que todos os que a não têm ³² a desejarão: em primeiro lugar eu, depois aqui o nosso Clínias, em seguida Ctesipo, que está ali adiante, e também esses outros aí» — assegurei, apontando-lhe os apaixonados de Clínias. Acontecia que estes já se encontravam instalados à nossa volta. De facto, Ctesipo estava sentado longe de Clínias, e penso que, como Eutidemo se inclinou para a frente quando estava a conversar comigo, tirou a Ctesipo a vista de Clínias, que ficou entre nós. Então Ctesipo, que desejava ao mesmo tempo contemplar o jovem amado e ouvir com atenção, foi o primeiro a saltar e a aproximar-se, colocando-se à nossa frente; os outros, quando o viram, rodearam-nos do mesmo modo — tanto os apaixonados de Clínias como os discípulos de Eutidemo e de Dionisodoro. Foi então que apontei para eles e disse a Eutidemo que estavam todos dispostos a aprender. Ctesipo concordou com grande veemência, e os outros também, e, em conjunto,

²⁹ Segui neste passo a lição de Gifford, Méridier e Hawtrey, com base na conjectura de Bekker, *ephaten* (ἐφάτην) por *ephaton* (ἔφατον), pois não é caso isolado os dois irmãos falarem ao mesmo tempo: 294e.

³⁰ Nome por que era conhecido o rei da Pérsia. O seu nome era referido como sinónimo de riqueza e felicidade. Cf. *Górgias*, 470e, *Apologia de Sócrates*, 40d, *Teeteto*, 175c, entre outros.

³¹ Estas exposições públicas serviam de publicidade aos sofistas. Em 304a, Sócrates aconselha-os a não fazerem amostras gratuitas, pois a sua arte era apreendida tão rapidamente que em pouco tempo não teriam ninguém que lhes pagasse.

³² Gifford, *op. cit.*, notas, p. 12, sugere como tradução «the unwise», acrescentando que este cumprimento é bem sarcástico. De facto, a frase pode ser entendida como: «os estúpidos vão querer aprender convosco», donde, «só os estúpidos é que vos querem como mestres».

todos incitaram os dois homens a fazerem uma exibição do valor da sua sabedoria. Retomei então a palavra:

«— Eutidemo e Dionisodoro, seja de que modo for, dêem-lhes esse prazer, e também em atenção a mim, procedam à vossa exibição³³. É evidente que não se trata de um trabalho de pouca monta exhibir o mais importante. Mas digam-me lá o seguinte: serão capazes de tornar um homem de bem apenas aquele que já está persuadido da necessidade de aprender convosco? Ou também o que ainda não está persuadido, por não achar, de modo nenhum, que a virtude seja coisa que se aprenda, ou que vocês sejam mestres dela? Reparem: mesmo a um homem nestas condições, é a mesma arte que tem por efeito persuadi-lo de que a virtude pode ser ensinada e que vocês são os melhores para o instruir, ou é outra?»³⁴

«— É essa mesma arte, Sócrates» — respondeu Dionisodoro. Retorqui:

«— São vocês então, Dionisodoro, os homens que, hoje em dia, melhor saberão incitar a amar o saber e a praticar a virtude?»

«— Pelo menos assim o pensamos, Sócrates.»

«— Pois bem,» — disse eu — «deixem a exibição de outros aspectos para depois, e concentrem-se apenas neste: convençam aqui este jovem da necessidade de amar o saber e de praticar a virtude. Dar-nos-iam muito prazer, a mim e a todos estes. Efectivamente, o caso deste rapaz é mais ou menos o seguinte: eu e todos os que aqui se encontram desejamos que se torne no melhor possível. É filho de Axíoco,

³³ Como regra, apenas são referidas as opções que diferem da edição de Burnet, mas neste caso parece relevante a explicação: a manutenção do imperativo médio (e não do activo, como em Méridier) faz mais sentido, na medida em que o aspecto da voz média está presente. Há, semanticamente, da parte do sujeito (Sócrates), um interesse na acção (a exibição dos sofistas).

³⁴ R. K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy*, p. 2, defende a dialéctica como prática oposta à retórica — cf. *Górgias*, 459e-460a — e não à erística.

que é filho de Alcibiades, o Velho³⁵, e primo direito do Alcibiades³⁶ que ainda está vivo; chama-se Clínias. Porém é jovem e receamos por ele — como é natural recear por gente nova — não vá alguém adiantar-se a nós e virar-lhe o espírito para uma outra ocupação que o corrompa. Chegaram pois, na melhor altura. Vamos, se não vos faz diferença, ponham o rapaz à prova e conversem diante de nós.»

Face às minhas palavras que foram mais ou menos estas, Eutidemo observou, num misto de coragem e audácia:

«— Claro que não nos faz diferença, Sócrates, desde que o rapaz queira responder.»

«— Mas é precisamente a isso que ele está habituado,» — disse eu — «pois estes aqui vêm muitas vezes ter com ele para conversar e fazer-lhe muitas perguntas; sendo assim, tem audácia suficiente para responder.»

O que se seguiu³⁷, Críton, como te poderei contar congnamente? Não é trabalho de pouca monta ser capaz de repetir todos os pormenores dessa sabedoria tão extraordinária. Assim eu próprio, tal como os poetas, ao começar a minha narração tenho necessidade de invocar as Musas e a Memória. Ora bem, Eutidemo começou mais ou menos assim, creio:

«— Clínias, que homens é que aprendem, os sábios, ou os ignorantes?»³⁸

³⁵ Alcibiades teve dois filhos, Axíoco e Clínias. Este último foi pai do famoso Alcibiades e Axíoco foi o pai de Clínias, o jovem amigo de Sócrates, interrogado por Eutidemo e Dionisodoro deste diálogo.

³⁶ Alcibiades era neto de Alcibiades, o Velho; foi um poderoso general e político ateniense, amigo íntimo de Sócrates. Envolveu-se em várias batalhas contra Esparta, mas é para aí que vai (c. 415 a. C.) após ser acusado, em Atenas, de impiedade e profanação (ver n. 4). Regressa a esta cidade em 407 a. C., mas continua a ser uma personagem controversa, alvo de intrigas de inimigos.

³⁷ 1.ª cena erística: 275c-277c. Clínias é interrogado por Eutidemo e Dionisodoro, mas, o que quer que responda, é refutado. Apresentam-se aqui os dois primeiros sofismas.

³⁸ Sofisma n.º 1: Clínias pode escolher de entre um par de alternativas aparentemente contraditórias. Ver Introdução, p. 33.

O rapaz, perante a gravidade³⁹ da questão, corou e, ao sentir-se sem saída, olhou para mim; eu, compreendendo o seu embaraço, animei-o:

e «Força, Clínias, responde com valentia o que te parecer, pois talvez ele te esteja a prestar o maior dos serviços.» Enquanto isto, Dionisodoro inclinou-se um pouco para o meu ouvido e, com um sorriso estampado na cara, disse: «Na verdade, Sócrates, digo-te desde já que, de qualquer das maneiras que responda, será refutado.»⁴⁰ Entretanto, Clínias, enquanto ele me ia dizendo isto, estava
276a já a responder, de modo que não me foi possível aconselhá-lo a ser prudente. E respondia que eram os sábios que aprendiam.

Eutidemo continuou:

«E há pessoas a quem chamas mestres, ou não?»⁴¹

Ele disse que sim.

«E os mestres, não são mestres dos que aprendem, como o citarista e o mestre-escola foram teus professores, e, naturalmente, de outras crianças, quando vocês eram alunos?» Ele anuiu.

«Então, quando estavam a aprender, ainda não sabiam o que estavam a aprender?»

Respondeu que não.

b «Eram, pois, sábios, quando ainda não sabiam?»

«De facto, não» — disse ele.

«Por conseguinte, se não eram sábios, eram ignorantes?»⁴²

³⁹ Para um sentido de «dificuldade» da palavra *meγas* (μέγας), cf. *Hípias Maior*, 287b; para equívoco entre os sentidos «extensão» e «importância» (ou «dificuldade»), cf. *Político*, 277b, e n. 13 do artigo (não publicado) de J. Trindade Santos, «*Diairesis and anamnesis in Plato's Statesman*», apresentado no III Symposium Platonicum, Bristol, 1992.

⁴⁰ Se até agora os sofistas tinham defendido que o seu interesse era ensinar a virtude, agora revelam a sua preocupação em refutar. Cf. *República*, VII, 539b sqq.

⁴¹ O Sócrates platónico faz, com frequência, perguntas com esta forma. A técnica erística de Dionisodoro e Eutidemo assemelha-se muito ao *elenchos* socrático.

⁴² Este é um entre os passos (ver *Protágoras*, 331e-333e) onde contrários e contraditórios aparecem confundidos. Na base da confusão encontra-se a disjunção eleática entre os termos opostos (ser/não ser). Embora Platão recorra a esta cisão em muitos dos seus argumentos, nem por isso deixa de apontar as ridículas consequências resultantes da sua aplicação a situações correntes.

«Sem dúvida.»

«Então, aprendiam o que não sabiam, e eram ignorantes enquanto aprendiam.»

O adolescente fez um sinal de assentimento.

«Então, Clínias, são os ignorantes que aprendem, e não os sábios, como tu pensas.»

Perante estas palavras, tal como um coro ao sinal do mestre, os seguidores de Dionisodoro e de Eutidemo aplaudiram e riram ao mesmo tempo. E antes que o jovem retomasse por completo o fôlego, Dionisodoro continuou de seguida:

«Sempre que o mestre-escola vos ditava⁴³ em voz alta, Clínias, qual dos meninos aprendia o que era ditado, os sábios ou os ignorantes?»

«Os sábios» — respondeu Clínias.

«Então são os sábios que aprendem, não os ignorantes. Ainda há pouco não respondeste bem a Eutidemo.»

Nesse momento os admiradores dos dois homens riram e aplaudiram ainda mais, admirando a sabedoria deles. Nós, espantados, ficámos calados. Então Eutidemo, ao perceber o nosso espanto, e para que o admirássemos ainda mais, não deixou o rapaz, mas continuou a interrogá-lo e, como os bons dançarinos, virou duas vezes as perguntas à volta da mesma questão, e disse:

«Então os que aprendem aprendem o que sabem, ou o que não sabem?»⁴⁴

Dionisodoro tornou a murmurar para mim, baixinho:

«Também esta outra, Sócrates,» — disse — «é tal qual a primeira.»

⁴³ A tradução do verbo *apostomatizô* não é pacífica, pois tanto pode ser «ditar», como «recitar», «forçar a saber de cor». Estas duas últimas acepções implicam um modelo de ensino-aprendizagem de natureza oral, já não completamente adequado aos séculos v-iv a. C. Seria mais provável que, naquela época, as crianças aprendessem as letras escritas de modo a poderem escrever os textos que os professores ditavam, acedendo assim aos autores que deveriam estudar e que, de outro modo, não conseguiriam obter. Esta prática devia ser comum, pois a divulgação do livro não era possível a não ser por cópia manuscrita.

⁴⁴ Sofisma n.º 2. Tal como o sofisma anterior, este reveste-se com a forma de um dilema e os sofistas já têm a refutação preparada. Ver Introdução, p. 34.

«— Ó Zeus!» — exclamei. — «Já a primeira pergunta nos pareceu bem boa!»

«— Todas as nossas perguntas são assim, Sócrates,» — disse ele — «não se lhes pode escapar.»

«— É por isso» — disse eu — «que me parece que são estimados entre os vossos discípulos.»

Enquanto isto, Clínias respondia a Eutidemo que os que aprendem, aprendem o que não sabem. O outro fazia-lhe uma pergunta nos mesmos termos da anterior:

277a «— Como assim?» — disse ele. — «Tu não sabes as letras?»

«— Sim» — respondeu.

«— Todas, não é?»

Ele anuiu.

«— E quando alguém te dita, não são letras que te ditam?» Concordou.

«— Então o que te ditam é algo que tu sabes, se é verdade que as sabes todas?» — perguntou.

Também concordou neste ponto.

«— Vamos lá, então!» — prosseguiu — «És tu que 'não' aprendes o que alguém dita e, pelo contrário, o que não sabe as letras é que aprende?»

«— Não» — disse ele. — «Sou eu que aprendo.»

b «— Por conseguinte,» — retomou — «é o que já sabes que aprendes, se é verdade que sabes mesmo todas as letras.»

Concordou.

«— Não respondeste, então, correctamente» — rematou.

Ainda mal tinha acabado de responder a Eutidemo, já Dionisodoro, apanhando a palavra como uma bola, atirava de novo ao rapaz e dizia:

«— Eutidemo está a enganar-te, Clínias! Diz lá: aprender ⁴⁵ não é adquirir o saber da matéria que se aprende?»

Clínias anuiu.

«— E saber» — continuou ele — «é algo mais do que ter já um saber?»

⁴⁵ É aqui apresentada a definição que os sofistas dão de *aprender* (*manthanein* — *μανθάνειν*).

Disse que sim.

«— Portanto, não saber equivale a não ter ainda um saber?»

Concordou com ele.

c «— Vejamos então, os que adquirem qualquer coisa são os que já a têm, ou os que a não têm?»

«— Os que a não têm.»

«— Então concordas que entre os que não têm se incluem os que não sabem?»

Ele fez um sinal de assentimento.

«— Nesse caso, os que aprendem estão entre os que adquirem, mas não entre os que já têm?»

Ele tornou a assentir.

d «— Portanto, Clínias,» — concluiu — «os que não sabem é que aprendem e não os que sabem.»

De novo, para o lançar por terra pela terceira vez, Eutidemo atirava-se ao jovem como numa luta. Eu, apercebendo-me de que o rapaz estava quase a afundar-se, quis dar-lhe uma trégua, não fosse ele intimidar-se connosco, e disse, para o encorajar ⁴⁶:

«— Não te admires se estes argumentos te parecem fora do comum, Clínias. Talvez não te tenhas apercebido do que estes dois forasteiros estão a fazer contigo. O que fazem é precisamente o mesmo que acontece na cerimónia de iniciação dos Coribantes ⁴⁷, quando fazem a entronização à volta daquele que está para ser iniciado. Sabes que se faz então uma roda e jogos, se também tu foste iniciado.

e Pois bem, estes dois não estão a proceder de modo diverso: fazem uma roda à tua volta e dançam apenas para brincar, para depois disso te iniciarem. Considera, pois, que estás a ouvir os primeiros mistérios sofisticos.

⁴⁶ Interlúdio: 227d-278e.

⁴⁷ Os Coribantes eram aqueles que participavam nas cerimónias de iniciação dos secretos rituais coribânticos, com vista a uma purificação. Depois dos sacrifícios aos deuses, o iniciado subia a um trono e os outros rodeavam-no com danças e cantos.

Com efeito, em primeiro lugar, como diz Pródico⁴⁸, é preciso aprender a correcção das palavras⁴⁹, e foi o que os dois forasteiros te mostraram⁵⁰, ou seja, que não sabias a que chamam os homens *aprender*⁵¹ em tal situação: quando alguém, desde o princípio, não sabe nada sobre um assunto, mas logo em seguida adquire esse saber; mas também se usa a mesma palavra quando uma pessoa, já na posse de um saber, utiliza esse mesmo saber para examinar o assunto em causa, quer em acções, quer na linguagem. A isto aplicam as pessoas o termo *compreender*, de preferência a *aprender*, mas por vezes também aplicam *aprender*⁵². Como estes aqui te demonstraram, o que tu ignoraste foi que o mesmo termo se aplica a homens que se encontram em posições opostas, ao que sabe e ao que não sabe. Também na segunda questão b foi quase o mesmo, quando te perguntavam se os homens aprendem o que sabem ou o que não sabem⁵³. E isto não passa de uma brincadeira⁵⁴ de aprendizagem — por causa disso é que eu digo que eles estão a brincar contigo, e falo em brincadeira porque, mesmo que alguém aprenda

⁴⁸ Pródico, de Ceos (uma das ilhas Cíclades, no mar Egeu), foi enviado a Atenas como embaixador, permanecendo na cidade como sofista. Sócrates terá estudado com ele as questões da correcção de linguagem. Praticou estudos de sinonímia imprescindíveis para a arte de argumentar (dialéctica). Cf. M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, p. 384 (6.ª ed.). Esta personagem é referida em diálogos como *Cármides*, 163d, ou *Protágoras*, 341a; neste último como mestre de Sócrates.

⁴⁹ Sprague traduz por «correct use of words». Nas suas variadas referências a Pródico, pode Platão querer distanciar a mera distinção das palavras que os sofistas fazem da procura de definições com o intuito de encontrar a realidade das coisas, protagonizada por Sócrates.

⁵⁰ *endeiknysthon* (ἐνδείκνυσθον) implica uma simples demonstração e não uma exibição profissional, como *epideiknymi*.

⁵¹ Sócrates explica aqui o primeiro sofisma como dependente da ambiguidade de *manthanein*. Hawtrey, *op. cit.*, p. 73, chama a atenção para o facto de ser ignorada o que pareceu para muitos estudiosos uma mais óbvia ambiguidade: *sophos* e *amathes*.

⁵² É aqui apresentado o problema da homonímia. O verbo *manthanein* significa «aprender, estudar, instruir-se, aperceber-se de, compreender». O embaraço de Clínia deve-se ao facto de não ter notado que a polissemia do termo consentia utilizações que os dois sofistas levam ao extremo.

⁵³ 276d.

⁵⁴ Jogos ou brincadeiras — cf. *Fedro*, 277, *Carta VII*, 343-344 (implícito), *Leis*, 656c.

muitas ou mesmo todas estas subtilezas, nem por isso conhecerá as realidades tal como são; quando muito seria capaz de brincar com as pessoas, usando a diferença das palavras para pregar rasteiras e as fazer cair para trás, como os que puxam por baixo os tamboretos dos que se vão sentar se divertem e riem quando os vêem cair de costas. Pois bem, considera que, da parte deles, isto não passa de uma brincadeira contigo; mas depois, é evidente que eles próprios te irão mostrar os aspectos sérios, e eu vou servir-lhes de guia⁵⁵, para que cumpram o que me prometeram. Disseram, de facto, que iam demonstrar o seu saber exortativo. Mas por agora, acho eu, pensaram que primeiro deviam brincar contigo.

Pois bem, Eutidemo e Dionisodoro, chega de brincadeira, que já durou o suficiente. Depois façam a tal demonstração, incentivando o rapaz para a necessidade de se dedicar à sabedoria e à virtude. Mas antes vou explicar-vos como é que concebo o assunto e de que modo o desejo ouvir. Se no entanto vos parecer que procedo como um leigo⁵⁶ e um ridículo, não façam pouco de mim, pois é devido ao meu desejo de ouvir o vosso saber que ousarei falar de improviso perante vós.

Aguentem, pois, ouvir-me sem rir, vocês e os vossos discípulos; e tu, filho de Axíoco, responde-me:⁵⁷ — É verdade que todos nós, homens, desejamos ser felizes?⁵⁸ Mas não será esta pergunta uma das que ainda agora eu receava que provocasse o riso? Sem dúvida que é estúpido colocar tais questões, pois há algum homem que não deseje ser feliz?»

«— Não há nenhum que não queira» — respondeu Clínia.

«— Pois bem,» — disse eu — «e, posto isto, uma vez que desejamos ser felizes, como poderemos sê-lo? Deveremos

⁵⁵ Verbo *hypbêgēomai* — «mostrar o caminho, servir de guia, apresentar o modelo». Em 278d, Sócrates irá dizer o modo como *concebe* (*hypolambanō*) o assunto.

⁵⁶ *idiōtikós* (ἰδιωτικῶς) — Sócrates apresenta-se como um ignorante, sem pretensões.

⁵⁷ 1.ª cena protréptica: 278e-283a.

ter muitos bens? Ou esta pergunta é ainda mais ingénua que a primeira? Evidentemente, também isto é um facto, suponho.»

Ele concordou.

«— Repara então: das coisas que existem, quais são precisamente as boas para nós? Não é difícil, nem parece que seja preciso um homem muito extraordinário para encontrar a resposta para isto, pois todos nos dirão que ser rico é um bem. Não é?»

«— Claro» — confirmou ele.

«— E portanto também estar de boa saúde, ter beleza e entre b outras coisas, ter um físico suficientemente em forma?»

Ele foi da mesma opinião.

«— E certamente que uma origem nobre, os poderes e as honras que se tem na sua terra são, evidentemente, bens.» Concordou.

«— E das coisas boas, o que é que ainda nos falta?» — perguntei. — «O que é ser sensato, justo e corajoso? Por Zeus, Clíneas, o que é que tu achas? Procedemos correctamente se incluímos tudo isto entre os bens, ou não? Pois talvez alguém nos possa contestar. O que é que te parece?»

«— Que são bens» — respondeu Clíneas.

c «— Pois bem,» — disse eu — «e em que lugar do coro ⁵⁹ vamos colocar a sabedoria? Entre os bens? Que dizes?»

«— Entre os bens.»

«— Toma atenção, para que não omitamos nenhum dos bens que sejam dignos de menção.»

«— Parece-me que não omitimos nenhum» — disse Clíneas. Mas eu, depois de puxar pela memória, exclamei:

«— Sim, por Zeus, corremos o risco de omitir o maior dos bens.»

«— E qual é?» — perguntou.

⁵⁸ *eu prattein* (εὖ πράττειν) — «fazer, cumprir bem as suas obrigações, ser feliz, conseguir com sucesso». *Ser feliz* implica a noção de *agir bem*. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095a18 sqq. Sócrates parte de um axioma. A ambiguidade desta expressão não é explorada aqui.

⁵⁹ De novo o recurso à comparação com um coro. Cf. 276b.

«— O êxito ⁶⁰, Clíneas! Todas as pessoas, mesmo as mais insignificantes, reconhecem que é o maior dos bens.»

«— Dizes a verdade» — confirmou.

E eu, arrependendo-me de novo ⁶¹, prossegui:

«— Por pouco tornávamo-nos ridículos perante os dois fo- d rasteiros, eu e tu, ó filho de Axíoco.»

«— Porquê?» — perguntou.

«— Porque, depois de termos colocado o êxito entre os bens precedentes, agora voltávamos a falar sobre o mesmo assunto.»

«— Que queres dizer?»

«— Sem dúvida que é ridículo propor de novo algo que já foi exposto ainda agora, e dizer duas vezes a mesma coisa.»

«— O que queres dizer com isso?»

«— Que é claro que a sabedoria é êxito. Isto até uma criança entenderia.»

Ele surpreendeu-se, dado que é ainda jovem e ingénua. Ao aperceber-me do seu espanto, acrescentei:

«— Não sabes, Clíneas, que o êxito a tocar flauta, são os e flautistas que melhor o conseguem?»

Respondeu que sim.

«— Então» — disse eu — «e na escrita e leitura das letras, não são os mestres-escolas?»

«— Perfeitamente.»

«— Vejamos: perante os riscos do mar, parece-te que alguém tem mais êxito do que os pilotos sabedores ⁶², falando na generalidade?»

«— Não, certamente.»

«— Ora, em caso de servires como soldado, com qual dos dois preferirias partilhar os riscos e a sorte, com um general sabedor, ou com um ignorante?»

280a

⁶⁰ Platão apresenta, em outros diálogos, enumerações de bens ou virtudes (cf. *Ménon*, 74a), mas o «êxito» (εὐτυχία) não é frequente.

⁶¹ Ver n. 27 sobre o motivo da palinódia.

⁶² *tôn sophôn kubernetôn* (τῶν σοφῶν κυβερνητῶν). Monique Canto, *Platon. Euthydème*, pp. 195-196, n. 80, relaciona o uso que Sócrates faz aqui de *sophôn* e, mais à frente, de *amatbous*, com os primeiros sofismas dos dois irmãos. Outros passos que apresentam esta *technê* para exemplificar a relação: *República*, 341c, 346a; *Íon*, 537c.

«— Com um sabedor.»

«— E, estando doente, com quem preferias correr perigo, com um médico sabedor, ou com um ignorante?»

«— Com um sabedor.»

«— Então» — disse eu — «pensas que terias mais êxito agindo com um homem sabedor do que com um ignorante?»

Concordou.

«— A sabedoria encontra-se em tudo o que faz os homens terem êxito. Ela sim, não pode nunca falhar em coisa alguma, mas é essencial agir correctamente e atingir o alvo, pois sem isto jamais seria sabedoria.»

b Por fim concordámos um com o outro, não sei como, que na generalidade assim era: se a sabedoria está presente, onde quer que ela esteja, não há necessidade de acrescentar o êxito. Depois de estarmos de acordo neste ponto, fiz-lhe outra vez perguntas sobre o pé em que estavam as questões anteriormente acordadas entre nós.

«— Concordámos» — disse eu — «que, se tivéssemos muitos bens, seríamos afortunados e bem sucedidos.»

Ele anuiu.

«— E seríamos afortunados graças à presença desses bens, quer nos fossem úteis, quer fossem inúteis?»

«— Se nos fossem úteis» — respondeu.

c «— E ser-nos-iam úteis se apenas os possuíssemos, sem nos servirmos deles? Por exemplo, se tivéssemos muita quantidade de alimentos e não os comêssemos, ou de bebida e não bebêssemos, é possível que tirássemos algum proveito?»

«— Não, nenhum.»

«— Mais, se todos os artesãos tivessem todos os apetrechos necessários para realizar o seu trabalho e não se servissem deles, era graças à sua aquisição que seriam bem sucedidos, por possuírem tudo o que um artesão devia ter? De um mesmo modo um carpinteiro, se estivesse apetrechado com todos os instrumentos e a madeira adequada e não construísse, é possível que essa aquisição lhe servisse para alguma coisa?»

d «— Para nada» — respondeu.

«— E se alguém tivesse adquirido riquezas e todos os bens de que falávamos agora, mas não se servisse deles, seria feliz pela simples aquisição desses bens?»

«— Certamente que não, Sócrates.»

«— Portanto, segundo parece,» — continuei — «para vir a ser feliz é preciso, não apenas possuir estes bens, mas também usá-los, pois que não há nenhum proveito na sua aquisição.»

«— Tens razão.»

«— Pois então, Clínicas, isto já chega para fazer alguém feliz: e possuir estes bens e usá-los?»

«— Parece-me que sim.»

«— Tanto se os usarmos correctamente, como se os usarmos incorrectamente?» — perguntei.

«— Se os usarmos correctamente.»

«— Tens razão,» — disse eu — «pois penso que é muito pior⁶³ se alguém fizer um uso incorrecto de qualquer coisa do que se a deixar de lado: num caso é mau, e no outro, não é mau nem bom. Não dizemos que é assim?»

Ele anuiu.

281a

«— Vejamos no trabalho e na utilização da madeira, o que faz o uso correcto na sua execução poderá deixar de ser o saber do carpinteiro?»

«— Claro que não» — disse.

«— Mais: até na construção de apetrechos, é o saber que produz o seu uso correcto.»

Concordou.

«— E quanto ao uso dos bens de que falávamos no princípio, a riqueza, a saúde e a beleza» — continuei eu — «o uso correcto de todos eles era o saber que guiava e corrigia a sua prática, ou era outra coisa qualquer?»

b

«— O saber» — respondeu ele.

⁶³ *thateron* (θάτερον) — cf. LSJ *heteros* (-o outro-), eufemismo por *to kakon* (-o mal-). O plural era usado para referir «os inimigos». Cf. 297d.

«— Portanto não é apenas o êxito, ao que parece, mas também o seu bom uso, aquilo que o saber proporciona aos homens em toda a espécie de aquisição e actividade.»
Concordou.

«— Então, por Zeus,» — disse eu — «qual é a utilidade dos outros bens, sem a razão e a sabedoria? Pode um homem tirar proveito de possuir e fazer muitas coisas, se não tiver inteligência? ⁶⁴ Ou é preferível possuir e fazer poucas, mas com inteligência?»

Observa deste modo: agindo menos, não se errará menos?

c E cometendo menos erros, não se praticarão menos males? E praticando menos males, não se será menos desgraçado?»

«— Perfeitamente» — disse ele.

«— Então qual deles agirá menos? O pobre ou o rico?»

«— O pobre» — respondeu.

«— E o fraco ou o forte?»

«— O fraco.»

«— O honrado ou o desprezado?»

«— O desprezado.»

«— O corajoso e sensato é que agirá menos, ou é o covarde?»

«— O covarde.»

«— Então também o preguiçoso relativamente ao trabalhador?»

Ele concordou.

d «— E o lento relativamente ao rápido, ou do que possui vista e ouvidos fracos, relativamente ao que os tem apurados?»

Concordámos um com o outro em todo este género de afirmações.

«— Em suma, Clínicas,» — disse eu — «provavelmente, todas as coisas que atrás incluímos na categoria dos bens não têm a ver com a questão de serem naturalmente boas, por si e em si; a situação parece ser antes esta: se é a ignorância que as orienta, revelam-se males maiores do que os seus contrários, pois são mais capazes de obedecer a um guia que seja mau; se é a razão e a sabedoria que as orientam,

⁶⁴ Cf. *Ménon*, 88b e 99e.

revelam-se bens maiores; mas por si e em si mesmas, nem umas nem outras são dignas de algum valor.»

«— Ao que parece, é de crer que seja assim como dizes» — e assentiu.

«— E o que resulta para nós do que foi dito? De todas as coisas, não há nenhuma outra que seja ou boa ou má, a não ser estas duas: a sabedoria, que é um bem, e a ignorância, que é um mal.»

Concordou.

Eu continuei:

282a

«— Examinemos ainda aquilo que falta. Visto que todos nós aspiramos a ser felizes, e que obviamente atingimos esse estado mediante o uso das coisas, e de um uso correcto, e que é o saber que proporciona a rectidão e o êxito, então parece-me que é necessário que todo o homem se prepare, de todos os modos, para ser o mais sábio possível, não achas?»

«— Sim» — disse.

«— E se alguém, na verdade, pensar que deve receber isto da parte do seu pai, muito mais do que riquezas, e o mesmo dos seus tutores, dos amigos e de outros (principalmente dos que se dizem seus apaixonados), tanto forasteiros como seus concidadãos, pedindo-lhes e suplicando que lhe comuniquem a sua sabedoria, não é vergonhoso, Clínicas, nem indigno se por esta causa se tornar servidor e escravo de um amante ou de qualquer outro homem, dispondo-se a servi-lo em tudo o que é honesto, pois aspira a tornar-se sábio. Ou não achas» — insisti — «que é assim?»

«— Perfeitamente. Acho que tens razão» — respondeu ele.

«— Se assim é, Clínicas,» — continuei — «a sabedoria pode ensinar-se e não surge nos homens espontaneamente. Contudo, esta questão não foi examinada por nós, nem chegámos ainda a um acordo, tu e eu.»

«— Cá por mim, Sócrates, penso que se pode ensinar.»

E eu disse, contente:

«— Tens razão, ó melhor dos homens, e fizeste bem em me livrares de uma longa investigação sobre este mesmo

b

c

assunto: se a sabedoria se pode ensinar ou não. Pois agora, visto que te parece que se pode ensinar e que é a única de entre as coisas que existem que torna o homem feliz e com êxito, não dirás que é essencial amar a sabedoria⁶⁵, e tu próprio não tens em mente fazê-lo?»

«— É de facto assim, Sócrates, da melhor forma possível.»
Eu alegrei-me ao ouvir isto e disse:

«— Aí têm, Dionisodoro e Eutidemo, o exemplo da maneira como desejo que sejam os discursos de exortação — talvez seja de um leigo, por ser dito com muitas palavras e com dificuldade. Se um ou outro de vocês quiser, que nos faça uma demonstração exactamente nestes moldes, exercitando a vossa arte.

e Mas se não é isto que querem, continuem onde eu fiquei e, no seguimento, mostrem ao rapaz se é preciso adquirir toda a espécie de saber, ou se há apenas um que é necessário possuir para alcançar a felicidade e ser um homem de bem, e qual é ele. Como disse no início, acontece que para nós é muito importante que este jovem se torne sábio e um homem de bem.»

283a Isto foi o que eu disse, Críton. E quanto ao que ia acontecer a seguir, estive com bastante atenção, e reflectia no modo como iriam pegar na argumentação e por que ponto começariam para exortar o jovem a praticar a sabedoria e a virtude. O mais velho deles, Dionisodoro, foi quem primeiro tomou a palavra; todos nós ficámos a olhá-lo, na expectativa de ouvir, de seguida, uns argumentos maravilhosos⁶⁶. E foi precisamente o que nos aconteceu: foi de b facto espantoso, Críton, o modo como o homem começou a argumentação; vale a pena ouvires como a sua palavra exortava à virtude⁶⁷.

⁶⁵ Ou «filosofar» (*philosophēin* — φιλοσοφῆν). A palavra aparece pela primeira vez no texto. É a dedicação ao saber que, no final, Sócrates exorta Críton a fazer (288d).

⁶⁶ Repare-se na ironia que a palavra «maravilhoso» toma na presença do determinante indefinido «uns» (*tinās* — τινάς). Para outros exageros irónicos, ver Introdução.

⁶⁷ Início da 2.ª cena erística: 283b-288a.

«— Diz-me tu, Sócrates,» — disse ele — «e vocês também, vocês que dizem desejar que este jovem se torne sábio, estão a dizê-lo por brincadeira, ou desejam-no de verdade e com seriedade?»

Ocorreu-me que eles achavam que nós, no princípio, estávamos a brincar quando os convidámos a dialogar com o rapaz; por isso, brincaram também e não se mostraram sérios.

E quando isto me ocorreu, respondi, pois, que era com espantosa seriedade. Então Dionisodoro continuou:

«— Sócrates, reflecte bem, para depois não negares o que agora afirmas.»

«— Já reflecti» — disse eu — «e nunca irei negar o que disse.»

«— Ora bem,» — disse ele — «pelo que afirmam, vocês pretendem que ele se torne sábio?»

«— Absolutamente.»

«— E neste momento» — continuou — «Clínias é sábio ou não?»

«— Ele diz que não, mas não é de se gabar» — respondi.

«— E vocês» — prosseguiu — «desejam que ele se torne sábio e que não seja ignorante?»

Confirmámos.

«— Portanto, querem que ele se torne no que não é e que deixe de ser o que é agora.»

Ao ouvir isto, fiquei perturbado, mas ele continuou apesar da minha perturbação e disse:

«— Logo, se o que desejam é que ele deixe de ser quem é agora⁶⁸, o vosso desejo, ao que parece, é que ele morra. Ora eis amigos e amantes de peso, que colocariam o aniquilamento do seu amado acima de tudo!»

Ctesipo, ao ouvir isto, indignou-se com esta dos amados e disse:

«— Forasteiro de Túrios, se não fosse muito rude de dizer, sabes o que é que eu dizia? 'Raios te partam'⁶⁹ por teres tido

⁶⁸ Sofisma n.º 3. Estamos perante uma confusão entre os sentidos existencial e copulativo do verbo *eimi*. Ver Introdução, pp. 34-35.

⁶⁹ Tentei manter ao longo do texto as expressões gregas, mas dada a dificuldade de compreensão para o leitor português em entender a frase elíptica «sobre a tua cabeça», optei por traduzir por uma expressão equivalente em vernáculo. Cf. tradução de A. Costa Ramalho do *Pluto* de Aristófanes, v. 526.

a ideia de mentir desta maneira a meu respeito e dos outros (até é ímpio, acho eu, repeti-lo): dizeres que eu queria que este aqui fosse aniquilado!»

«— E então, Ctesipo,» — disse Eutidemo — «parece-te que é possível mentir?»

«— Sim, por Zeus, se não estou louco» — respondeu.

«— Dizendo a coisa de que estamos a falar, ou não a dizendo?»

284a «— Dizendo» — respondeu ⁷⁰.

«— Portanto, se alguém a diz, não diz nenhuma outra das coisas que são, a não ser aquela que diz?»

«— Claro!» — confirmou Ctesipo.

«— E esta, que se diz, é verdadeiramente uma só daquelas que são, separadamente das outras.»

«— Perfeitamente.»

«— Portanto, aquele que diz, diz aquilo que é?» — perguntou.

«— Sim.»

«— Mas a pessoa que verdadeiramente diz aquilo que é e as coisas que são, diz a verdade. Tal como Dionisodoro, se ele diz as coisas que são, diz a verdade, e por isso não diz mentiras contra ti.»

b «— Sim» — disse Ctesipo. — «Mas quem diz estas coisas, Eutidemo, não diz as coisas que são.» ⁷¹

Eutidemo continuou:

«— As coisas que não são, são outra coisa, ou não são?»

«— Não são.» ⁷²

«— Então não há nenhum outro lugar onde as coisas que não são sejam?»

«— Nenhum lugar.»

«— E será possível alguém agir sobre coisas que não são, de modo a que, quem quer que seja, produza essas coisas que não são em lado nenhum?»

⁷⁰ Sofisma n.º 4. Dionisodoro vai defender a tese da impossibilidade de mentir, tese essa identificada com Protágoras em 286c.

⁷¹ Com esta formulação, Ctesipo conduz Eutidemo ao sofisma n.º 5, consentindo a equivalência de «não dizer as coisas que são» a «dizer as coisas que não são».

⁷² Ambiguidade entre o sentido predicativo e existencial na pergunta, totalmente mantida pela resposta.

«— Penso que não» — disse Ctesipo.

«— Ora bem, quando os oradores falam ao povo, não estão a agir?»

«— Sim, estão» — concordou.

«— Portanto, se agem, também produzem?» ⁷³

«— Sim.»

«— Falar é, então, agir e produzir?»

Concordou.

«— Então ninguém diz as coisas que não são ⁷⁴, pois assim já produziria qualquer coisa... ora tu acabas de concordar que ninguém seria capaz de produzir o que não é. Assim sendo, pelas tuas palavras, ninguém diz mentiras e, se Dionisodoro diz ⁷⁵, diz a verdade e as coisas que são.»

«— Sim, por Zeus, Eutidemo,» — disse Ctesipo — «mas ele diz as coisas que são de um certo modo, e não como elas são de facto.» ⁷⁶

«— O que é que estás a dizer, Ctesipo?» — perguntou Dionisodoro — «Pois há pessoas que dizem as coisas como elas são?» ⁷⁷

«— De certeza que há gente bem formada que diz a verdade» ⁷⁸ — respondeu.

«— Vejamos então,» — disse ele — «os bens não são bons e os males, maus?»

Ele disse que sim.

«— E a gente bem formada, concordas que diz as coisas como são?»

«— Concordo.»

⁷³ Verbo *poieō*: «fazer, fabricar, agir, praticar, produzir». Embora não directamente relevante para este argumento, a distinção entre *poieō* e *prattō*, no *Cármides*, 162e-163c, é oportuna.

⁷⁴ Sofisma n.º 5: «coisas que não são» equivalente a «coisas que não existem». Confusão entre sentido veriditivo e existencial.

⁷⁵ Procurei manter uma constância na tradução de palavras que estejam na base de sofismas e falácias, para que melhor se pudesse apreciar as ambiguidades, por vezes em detrimento de um português mais escorreito.

⁷⁶ Ambiguidade entre os sentidos predicativo e existencial, de um lado, e veriditivo, do outro.

⁷⁷ Início do sofisma n.º 6.

⁷⁸ Dizer a verdade é uma prerrogativa dos *kaloí te kagathotí* (καλοί τε κάγαθοί).

«— Então, Ctesipo, as pessoas de bem dizem mal das coisas más, se as dizem como são.»

«Sim, por Zeus,» — disse ele — «perfeitamente, pelo menos no que toca aos homens mal formados; e tu, se acreditas em mim, deves precaver-te de ser um deles, para que as pessoas boas não digam mal de ti. Pois fica sabendo que as

«— E falam com grandeza dos grandes, e com calor dos en-c
calorados?»

«— Sem dúvida que sim,» — disse Ctesipo — «pelo menos falam com frieza dos homens frios⁷⁹, e dizem que conversam assim.»

«— Isso já é insultar, Ctesipo,» — disse Dionisodoro — «tu estás a insultar-me!»

«— Eu não, por Zeus, Dionisodoro,» — retorquiu — «pois gosto de ti, mas estou a aconselhar-te como amigo e a tentar convencer-te a nunca mais me dizeres na cara, de forma tão grosseira, que o meu desejo é ver aniquilados aqueles que

coloco acima de tudo.»
Nessa altura, dado que me pareceu que estavam muito irritados uns contra os outros, comecei a brincar com Ctesipo, e disse-lhe⁸⁰:

«— Ctesipo, parece-me que, se estes forasteiros estão dispostos a dar-nos (algo), devemos aceitar o que eles dizem, e não discutir por causa de uma palavra. Pois, se conhecem a maneira de aniquilar os homens de modo a fazerem dos perversos e insensatos homens dignos e de juízo, tanto faz que ambos o tenham descoberto por si próprios, ou tenham b
aprendido de um outro uma forma de destruir e de aniquilar, de tal modo que, se matarem um perverso ele torne a aparecer como uma pessoa virtuosa. Se são ambos dotados desse conhecimento (e é evidente que são; pelo menos dizem possuir a arte, que descobriram recentemente, de fazer homens de bem a partir de homens perversos), façamos-

⁷⁹ *psychrous* (ψυχρούς) — «frio», significa também «pouco interessante, inútil, vão, insípido». Daí Dionisodoro sentir-se ofendido.

⁸⁰ Interlúdio: 285a-d.

-lhes, pois, esta concessão: que nos 'aniquilem' aqui o nosso rapaz e que o tornem sensato, e igualmente a todos nós e aos outros.

Mas se vocês, os jovens, têm medo, então que o perigo caia c
sobre mim, como sobre um Cário⁸¹; é que eu, visto que já sou velho, estou pronto a correr o risco, e entrego-me a este Dionisodoro como à Medeia da Cólquida⁸². Que me mate, se quiser, e me faça cozinhar, ou faça o que quiser, desde que eu reapareça como um ser virtuoso.»⁸³

E Ctesipo disse:

«— Também eu, Sócrates, estou pronto para me entregar aos forasteiros, mesmo que me queiram esfolar ainda mais do que até agora, com a condição de que a minha pele não acabe em odre, como a de Mársias⁸⁴, mas em d
virtude. Decerto que aqui o nosso Dionisodoro pensa que

⁸¹ Os Cários, habitantes da Cária (Sudoeste da Ásia Menor), eram considerados inferiores. Conhecidos como mercenários, serviam de «carne para canhão», como hoje se diria, visto serem facilmente recrutados para guerras que não eram suas, desde que pagos. Sócrates compara-se a um Cário na medida em que é velho e mais facilmente pode sofrer experiências sem ser muito prejudicado.

⁸² Medeia, da Cólquida (no Ponto Euxino, hoje mar Negro), foi a feiticeira que ajudou Jasão a roubar o Velo de Ouro, tarefa imposta pelo tio do jovem, que só lhe devolveria o trono depois de possuir a pele do carneiro. Medeia, apaixonada, ajuda o estrangeiro no roubo, com a condição de se casarem. Foge, assim, com os Argonautas. Ao chegar a Iolo, Medeia resolve vingar-se de Pélias, o tio usurpador, e estabelece o seguinte estratagemma: chama as filhas do rei e diz-lhes que tem o segredo do rejuvenescimento. Corta então um carneiro aos bocados, deita-o num caldeirão com uma poção mágica e faz sair dali um cordeirinho. As jovens acreditam. Matam o pai, cortam-no aos bocados e deitam-no no caldeirão. Mas Pélias nunca sai de lá. Sócrates compara-se a Pélias quanto aos suplícios e a um Cário quanto ao despojamento de bens.

⁸³ Afirmções, evidentemente, irónicas.

⁸⁴ A parte da lenda que diz respeito a este sileno (velho sátiro) conta que Atena terá deitado fora uma flauta de dois tubos, pois este instrumento deformava-lhe o rosto, prenunciando castigos terríveis a quem a encontrasse. Mársias teve o azar de dar com essa flauta e encantar-se com a música que conseguia produzir. O seu entusiasmo foi tal que desafiou Apolo a tocar melhor do que ele. O deus aceitou, mas não conseguiu ultrapassá-lo. Então foi a sua vez de desafiar Mársias, desta feita a tocar o instrumento ao contrário, como ele fazia com a sua lira. Naturalmente que o sileno não conseguiu que nenhum som saísse dos tubos e Apolo, irritado pela arrogância que o sátiro mostrara no início, castigou-o, dependurando-o numa árvore e arrancando-lhe a pele, da qual terá feito um odre. Diz-se também que, arrependido, o terá transformado em rio. Ctesipo põe-se à disposição dos sofistas, mas com moderação e não incondicionalmente, como Sócrates dizia fazer (285c-d).

estou irritado com ele. Mas eu não estou irritado, só o contradigo naquilo que me parece que não diz bem quando fala comigo. Mas tu, bravo Dionisodoro, não digas que contradizer⁸⁵ é insultar, pois insultar é outra coisa.»⁸⁶

Dionisodoro perguntou:

«— Então, Ctesipo, estás a construir os teus argumentos como se fosse possível contradizer?»⁸⁷

e «— Completamente e com toda a certeza» — disse ele. —

«E tu, Dionisodoro, não crês que seja possível contradizer?»

«— No entanto, tu nunca serás capaz de demonstrar que ouviste alguém contradizer um outro.»

«— Estás a dizer a verdade?» — perguntou. — «Mas pelo que oiço agora, posso mostrar-te Ctesipo a contradizer Dionisodoro.»

«— E és capaz de sustentar isso que dizes?»

«— Absolutamente.»

«— Vejamos,» — disse ele — «há enunciados para cada uma das coisas que são?»

«— Perfeitamente.»

«— E como cada uma é ou como não é?»

«— Como é.»

286a «— Pois, se te lembras, Ctesipo,» — disse — «há pouco demonstrámos que ninguém diz uma coisa como ela não é, pois o que não é, obviamente ninguém o diz.»

«— E que tem?» — interrogou Ctesipo. — «Lá por isso tu e eu contradizemo-nos menos?»

«— Mas será que nos contradiríamos se ambos produzíssemos um enunciado acerca do mesmo objecto? Ou nesse caso não estaríamos a dizer, de facto, o mesmo?»

Ele concordou.

⁸⁵ Sócrates, com quem Ctesipo concorda no final, regressa à frase que motivou todo este episódio erístico (283c-d), insistindo no que para ele é mais importante: a aquisição da virtude. Não lhe custa conceder a equivalência do tornar-se melhor a um verdadeiro nascimento, desde que, pelo seu turno, os forasteiros lhe concedam essa possibilidade.

⁸⁶ Após um pequeno interlúdio para acalmar os ânimos, a 2.ª cena erística continua até 288a.

⁸⁷ Sofisma n.º 7: 285d-286b. Dionisodoro defende a impossibilidade da contradição. Sobre uma possível referência a Antístenes, ver Introdução, p. 50.

«— Mas quando nenhum de nós produz um enunciado acerca desse objecto, será que nos poderemos contradizer, ou neste caso nenhum de nós não teria, sequer, em mente esse objecto?»

b

Concordou também neste ponto.

«— Mas quando eu produzo um enunciado acerca de um objecto, e tu um outro acerca de outro objecto, contradizemo-nos? Ou quando eu falo de um objecto e tu não dizes nada de nada? Como é que uma pessoa sem falar pode contradizer outra que fala?»

Ctesipo calou-se; mas eu, admirado com esta conversa, intervimos:

«— Que dizes tu, Dionisodoro? Esse argumento não me é estranho, mas embora o tenha ouvido já a muitas pessoas e por muitas vezes, fico sempre admirado. De facto, o grupo de Protágoras⁸⁸ servia-se amiúde dele, e também outros ainda, mais antigos. A mim, sempre me pareceu ser algo espantoso, pois não só derruba os outros, como a si mesmo. Penso que poderei obter, contigo, uma informação mais correcta sobre a verdade do que com qualquer outra pessoa. Então, não é possível dizer falsidades? — pois é essa a força do argumento, não é? — mas quando se diz alguma coisa, ou se diz a verdade ou não se diz nada?»

c

Concordou comigo.

«— E se não é possível dizer falsidades, pode-se, no entanto, ter uma opinião falsa?»

d

«— Nem uma opinião falsa» — respondeu.

«— Então» — disse eu — «não há opiniões falsas absolutamente nenhuma.»

«— Não.»

«— Portanto, nem há ignorância, nem homens ignorantes. Pois em que consistiria a ignorância, se existisse, a não ser mentir acerca das coisas?»

«— Perfeitamente» — disse.

⁸⁸ Protágoras era originário de Abdera (cidade da Trácia), mas foi em Atenas que se estabeleceu como sofista. Protegido por Péricles, este convidou-o a elaborar a Constituição para a colónia de Túrios (444 a. C.). São-lhe atribuídas algumas teses, como a da impossibilidade da contradição ou a relatividade das acções tendo o homem como medida.

«— Mas isso não é possível» — disse eu.

«— Pois não.»

«— É o argumento que te leva a falar assim, Dionisodoro, e a dizer extravagâncias, ou é verdadeiramente o que pensas, que não há homens ignorantes?»

e «— Cabe-te a ti refutar» — teimou ele.

«— Segundo a tua argumentação, é possível alguém refutar se ninguém mentir?»

«— Não é possível» — interpôs Eutidemo.

«— Então não era a refutá-lo» — perguntei — «que ainda agora Dionisodoro me incitava?»

«— Como se pode incitar alguém ao que não existe? Tu podes?»

Continuei:

«— É que, Eutidemo, não compreendo lá muito bem essas sutilezas sábias e bem construídas, pois tenho o espírito pouco fino. E, por isso mesmo, vou fazer uma pergunta talvez um tanto grosseira⁸⁹, mas perdoem-me. Ora vê lá: se não

287a se pode mentir, nem ter opiniões falsas, nem ser ignorante, então não é possível errar quando alguém faz alguma coisa? Pois ao fazê-la não é possível errar no que se faz... não é assim que vocês dizem?»

«— É sim» — confirmou.

«— Eis então a tal pergunta grosseira» — disse eu. — «Se não cometemos erros ao agir, ao falar ou ao pensar, por Zeus, se isto é assim, o que é que vocês vieram ensinar? Ou não afirmavam ainda há pouco que eram capazes de transmitir a

b virtude, melhor que ninguém, a quem desejasse aprendê-la?»

«— Sempre nos saíste um retrógrado⁹⁰, Sócrates» — retomou Dionisodoro. — «Vens então lembrar agora o que dissemos

⁸⁹ Tanto *pacheôs* (παχέως) como *phortikôteron* (φορτικώτερον) significam «grosso, grosseiro». Para manter a diversidade do original, optei por traduzir uma destas palavras por um eufemismo («pouco fino»).

⁹⁰ «Crono», no original. Filho mais novo de Geia, a Terra, e de Úrano, o Céu, veio a ser pai de Zeus. Sempre que um filho lhe nascia, devorava-o, pois não queria ser destronado por um descendente, como lhe havia sido anunciado por seus pais. Reia, sua irmã e esposa, consegue subtrair Zeus e este, já homem, regressa para junto de Crono e vence-o numa luta. Esta divindade é também símbolo de reacção a mudanças. «Sempre nos saíste um Crono», em tradução literal, equivale a «Sempre nos saíste um retrógrado» ou, na tradução que Custódio Magueijo faz do v. 929 de *As Nuvens* de Aristófanes, «um bota-de-elástico».

no início, o que dissemos no ano passado, irás também lembrá-lo hoje, e do que é dito no presente, não saberás como aproveitar.»

«— Claro,» — disse eu — «trata-se de assuntos muito difíceis — o que é natural, pois são sábios que estão a falar. E especialmente difícil é ainda tirar proveito dessa tua afirmação final... Que queres dizer, Dionisodoro, com isso de 'Não sei como aproveitar'? É evidente que não sou capaz de refutar o argumento? Diz-me, então, que outro sentido⁹¹ tem, para ti, esta frase, que 'eu não sou capaz de aproveitar os argumentos'?»

«— Mas o que tu dizes [é que é mesmo muito difícil de aproveitar!]. Responde-me, pois.»

«— Antes de tu responderes, Dionisodoro?» — perguntei.

«— Não respondes?» — interrogou.

«— Será que isso é justo?»

«— Muito justo» — respondeu.

«— Baseado em que argumento?» — continuei. — «Com certeza que só foi neste: acabas de chegar até nós na qualidade de um sábio completo em matéria de discussões, e sabes quando é conveniente responder e quando não é? Por isso agora nem sequer dás uma resposta, porque sabes que não convém?»

«— Tu tagarelas, e não estás interessado em responder» — comentou. — «Vamos, meu caro, obedece e responde, visto que também tu concordas que sou sábio.»

«— Com certeza que se deve obedecer» — disse eu. — «É mesmo uma necessidade, pois, segundo parece, tu é que mandas; ora pergunta lá.»

«— Quais são as entidades dotadas de sentidos⁹², as que têm alma, ou as que a não têm?»

⁹¹ É a partir desta palavra que se vai desenvolver o sofisma n.º 8.

⁹² Verbo *noeō* — «aperceber-se de, compreender, ter no espírito, pensar» e «ter um significado, ter um sentido». A homonímia que está na base deste oitavo sofisma resulta em português, se bem que baseada noutra aspecto da palavra. Em grego, Dionisodoro quer que Sócrates admita que as entidades que compreendem ou pensam são as que têm alma e daí o absurdo de as frases pensarem e, por isso, terem alma. Em português, o jogo foi feito entre *sentido* equivalente a «ter um significado» e *sentido* equivalente a «um dos cinco sentidos». Pareceu-me que assim conseguia manter a falácia sem trair o seu espírito.

«As que têm alma.»

«Sabes de alguma frase que tenha alma?» — perguntou.

«Eu não, por Zeus!»

e «Então por que perguntaste há pouco qual era o sentido que eu dava à frase?»

«Que dizes?» — exclamei. — «Que caí em erro por causa da preguiça? Ou que não errei, mas sim que tinha razão quando disse que as frases tinham sentido? Diz-me lá: estou em erro ou não? Pois, se não cometi nenhum erro, não vais refutar-me, embora sejas um sábio — e também não vais saber aproveitar as minhas palavras. Se, pelo contrário, cometi um erro, mesmo assim não tens razão, pois afirmas que não é possível errar. E estas coisas que digo não se referem ao que disseste no ano passado, mas parece, Dionisodoro e Eutidemo, que o argumento em causa permanece na mesma: cair depois de derrubar, como acontecia tempos atrás; e a maneira de escapar a esta situação, nem a vossa arte o descobriu ainda, mesmo admirável como é pelo rigor das argumentações.»⁹³

Então Ctesipo disse:

b «É mesmo espantoso o que vocês dizem, homens de Túrrios, de Quios, ou de qualquer outro lugar de que vos agrade ser chamados: desatinar é coisa que não vos preocupa mesmo nada!»

Eu, com receio de que comessem os insultos, tornei a acalmar Ctesipo e disse:

«Ctesipo, o que mesmo ainda agora dizia a Clíneas, digo-o também a ti, ou seja, que não compreendes que a sabedoria destes forasteiros é extraordinária. Só que não estão dispostos a fazer-nos uma demonstração séria, mas imitam simplesmente Proteu, o sofista egípcio⁹⁴, e enganam-nos com as suas artes mágicas.

c Quanto a nós imitemos por nossa vez Menelau⁹⁵, e não larguemos estes dois homens antes que nos tenham revelado

⁹³ Interlúdio: 288a-d.

o seu lado sério. Penso que irão revelar-nos algo de muito belo, depois que começarem a mostrar seriedade. Tratemos, pois, de pedir-lhes, exortá-los e rogar-lhes que se revelem. Por minha parte, parece-me que também eu devo indicar-lhes de novo o caminho por onde lhes suplico que se dêem a conhecer a mim. Pelo que vou partir do ponto onde fiquei antes e tentar explicar-lhes como puder o que se segue — a ver se de algum modo desperto a piedade e a compaixão de ambos pela seriedade do meu esforço, e se se empenham também a sério.»⁹⁶

«E tu, Clíneas,» — continuei — «lembra-me onde ficámos. Segundo creio, foi aqui mesmo: acabámos por concordar que devemos amar a sabedoria⁹⁷, não foi?»

«Foi, sim» — disse ele.

«Pois bem, o amor da sabedoria⁹⁸ consiste na aquisição de um saber, não é assim?» — perguntei.

«Sim» — respondeu.

⁹⁴ Esta personagem surge em *A Odisseia* como um deus marinho que vivia junto à embocadura do Nilo, uma espécie de pastor dos animais que viviam nas águas e que tinha os dons da metamorfose e da profecia. Quando, no canto IV de *A Odisseia*, Menelau o procura, ele esquiva-se, transformando-se quer em animais (leão, serpente, javali), quer em vegetais (árvore), quer em elementos (água). Posteriormente, com Heródoto, passa a ser identificado com um rei do Egito, que Eurípides apresenta na tragédia *Helena* como conhecedor de artes mágicas.

Chamar sofista a Proteu (egípcio é sempre, quer se aceite a versão de que era um deus ou de que era um rei) é uma ironia, pois há uma comparação invertida, isto é, os sofistas usam artimanhas para se esquivarem a responder e dizem serem capazes de «transformar» as pessoas. Logo, eles é que são como Proteu e não Proteu é como os sofistas.

⁹⁵ Uma das aventuras deste herói da Guerra de Tróia é a sua tentativa de convencer Proteu a revelar-lhe a maneira de regressar a casa. Após a vitória sobre os troianos, Menelau embarca com Helena a caminho de Esparta. No caminho é vítima de tempestades que fazem com que o seu barco fique encalhado na ilha de Faros. Então tem que convencer Proteu a indicar-lhe o que deveria fazer para conseguir voltar. Proteu procura esquivar-se, mas finalmente diz-lhe que ofereça sacrifícios aos deuses, no Egito. Menelau obedece e assim consegue regressar a Esparta com a esposa. Sócrates incita os jovens a fazerem como Menelau e a não deixarem os sofistas sem que eles lhes mostrem o seu verdadeiro saber.

⁹⁶ Início da 2.^a cena protréptica: 288d-292e.

⁹⁷ O mesmo que *filosofar* — cf. 282d. Inicia-se a 2.^a cena protréptica: 288d-292e.

⁹⁸ Ou *filosofia*.

«— Ora qual é o saber cuja aquisição será correcto efectuar?
e Não será simplesmente aquele que nos for útil?»

«— Claro» — assentiu.

«— E em que é que ele nos pode ser útil? Em sabermos conhecer, nas nossas andanças, qual é o lugar da terra onde está enterrada a maior quantidade de ouro?»

«— Talvez» — disse.

«— Mas» — continuei eu — «anteriormente⁹⁹ provámos que não nos servia de nada se, mesmo sem manobras difíceis e sem escavar a terra, possuíssemos todo o ouro do mundo; de maneira que, mesmo se soubéssemos como transformar
289a pedras em ouro, este saber não valeria de nada: se não soubérmos servir-nos do ouro, o proveito a tirar daí será nulo, obviamente. Ou já não te lembras?»

«— Lembro-me perfeitamente» — disse.

«— Nem, segundo parece, nenhuma outra espécie de saber, que seja capaz de fazer qualquer coisa, é útil em nada, seja nos negócios, na medicina ou em qualquer outra, se não utilizar aquilo que produz, não é assim?»

Concordou.

b «— Mesmo que haja um saber que nos torna imortais, sem saber usar dessa imortalidade, parece que ele de nada serve, se é que devemos atender aos indícios constantes nos pontos acordados anteriormente.»

A nossa opinião foi a mesma em todos estes aspectos.

«— Portanto, é de um saber deste género que precisamos, meu belo jovem,» — disse eu — «que congregue ao mesmo tempo o fazer e o saber utilizar aquilo que ele faz.»

«— Parece que sim.»

«— Estamos, portanto, ao que parece, longe da obrigação
c saber mais ou menos como este. Pois, quanto a esta arte, há, separadamente, a de construir e a de tocar, e são de facto diferentes, se bem que versem o mesmo objecto. Pois

⁹⁹ 280d sqq.

construir liras e tocar cítara¹⁰⁰ são coisas muito diferentes uma da outra, não é assim?»

Concordou.

«— E é evidente que também não precisamos da arte de construir flautas, pois que é outra do mesmo género.»

Foi da mesma opinião.

«— Mas, pelos deuses!» — exclamei. — «Vamos supor que aprendíamos a arte de construir discursos: não é essa que devíamos adquirir para sermos felizes?»

«— Não creio» — respondeu Clíneas.

«— Que provas possuiis?»

«— Vejo alguns construtores de discursos¹⁰¹ que não sabem servir-se dos discursos que eles próprios constroem, tal como os construtores de liras não sabem servir-se das liras; antes pelo contrário: também neste caso, são outros que, incapazes de contruírem discursos por si próprios, têm capacidade para usar o que aqueles fizeram. É, pois, evidente, que também a propósito de discursos, a arte de os construir é diferente da de os saber usar.»

«— Parece-me que a prova que apresentaste é suficiente: não é esta arte de construir discursos que devemos adquirir para sermos felizes. No entanto, pensava que este saber que procuramos há algum tempo apareceria por aí. Pois, para mim, Clíneas, são os próprios homens que constroem discursos que me dão a ideia de serem, quando estou com eles, de uma sabedoria superior, tal a sua própria arte me parece algo de divino e de sublime! Evidentemente, não há por que nos admirarmos, pois trata-se de um ramo da arte dos encantamentos, em pouco inferior àquela. A arte dos encantamentos consiste em encantar serpentes, aranhas,
290a escorpiões, e outros bichos e doenças; mas é também precisamente aquela que encanta e acalma juizes, membros da Assembleia e todas as multidões. E tu, pensas de outra forma?»

¹⁰⁰ Instrumento de cordas «descendente» da lira.

¹⁰¹ A arte destes construtores ou fazedores de discursos será analisada em 305c sqq.

«Não, parece-me que é como tu dizes» — disse.

«Para onde é que nos poderíamos voltar ainda, para que espécie de arte?»

«Eu não estou a ver para onde» — disse.

«Pois eu acho que descobri!» — exclamei.

«Qual é?» — perguntou Clíneas.

b «A arte do general» — disse eu — «parece-me ser a que, mais do que todas, pode tornar alguém feliz com a sua aquisição.»

«Não sou dessa opinião.»

«Porquê?» — perguntei.

«Porque é uma arte de fazer caça aos homens.»

«E daí?» — insisti.

«Nenhuma forma de caça, em si, é mais do que caçar e agarrar. E quando os homens agarram o produto da sua caça, não são capazes de se servir dele: tanto os caçadores, como os pescadores, entregam-no aos cozinheiros; outros, por sua

c vez, como os géometras, os astrónomos, os especialistas em cálculo (pois também estes são caçadores. De facto, nenhum produz os seus próprios diagramas, mas descobre os que já existem), visto, por si, não os saberem utilizar, mas apenas caçar, entregam-nos aos dialécticos para se servirem das suas descobertas, quando não são completamente destituídos de senso.»

«Muito bem,» — disse eu — «ó mais belo e sapientíssimo Clíneas. Então é assim que as coisas se passam?»

d «Absolutamente. E quanto aos generais, o problema é o mesmo; quando dão caça a uma cidade ou a um exército, entregam-nos aos homens de estado — pois eles próprios não se sabem servir do que capturaram. São, acho eu, como os caçadores de codornizes, que as entregam aos que as criam. Se precisarmos daquela arte que é capaz de utilizar aquilo que adquiriu, produziu ou caçou por si própria, e se uma tal arte nos torna felizes, deve-se então» — concluiu — «procurar outra, diferente da do general.»

e Cr. — Que dizes tu, Sócrates? Aquele rapaz proferiu afirmações dessas?

S. — Não acreditas, Críton?

Cr. — Claro que não, por Zeus! Creio que, se ele falou assim, não precisa de Eutidemo nem de nenhum outro homem para o educar.

S. — Mas então, por Zeus, terá sido Ctesipo que falou assim e eu não me lembro?

Cr. — O quê? Ctesipo?

291a

S. — Seja como for, isto eu sei bem: não foi Eutidemo, nem Dionisodoro, que assim falou. Mas, meu nobre Críton, não teria sido um desses seres superiores que estava presente a proferir essas afirmações? Pois lá que as ouvi, sei-o bem.

Cr. — Sim, por Zeus, Sócrates! Parece-me, de facto, que há nisto algum ser superior, e muito. Mas vocês ainda procuraram depois mais alguma arte? E encontraram ou não aquela que procuravam?

S. — Onde a encontraríamos, meu caro? Pelo contrário, fomos até muito ridículos! Tal como as crianças que perseguem pássaros, julgávamos sempre estar quase a apanhar cada um dos saberes, mas eles escapavam-nos sempre. E para quê contar-te tudo? Chegámos por fim à arte real e examinámos se seria ela que oferecia e produzia a felicidade; nessa altura, como se caíssemos num labirinto, imaginando que estávamos já no fim, quando fizemos o ponto da situação, vimos que estávamos tal e qual como no início da nossa investigação e tão carentes como quando a começámos.

b

c

Cr. — Como é que isso vos aconteceu, Sócrates?

S. — Vou explicar-te. Pensámos que a arte política e a arte real eram a mesma.

Cr. — E mais?

S. — E que era a esta arte que a do general e as outras artes entregavam o comando das obras, de que elas próprias eram os artífices, como sendo a única que as saberia utilizar. Pareceu-nos claramente que era essa que procurávamos e que era ela a causa do procedimento correcto na cidade; em suma, como no verso iâmbico de

d

Ésquilo¹⁰², era a única instalada na «popa das cidades», governando tudo e tudo comandando, para tornar úteis todas as coisas.

Cr. — E tinhas razão para pensar assim, Sócrates?

S. — Tu o decidirás, Críton, se quiseres ouvir também os resultados a que chegámos depois. Ora bem, recomeçámos o nosso exame, mais ou menos assim:

«Reparem, a arte real que comanda tudo, produz alguma obra para nós, ou nenhuma?»

e «Sem dúvida que sim», dissemos uns para os outros. Tu também não o dirias, Críton?

Cr. — Eu, sim.

S. — E que tipo de obra irias dizer? Era como se eu te perguntasse: «A medicina comanda tudo o que está às suas ordens; que tipo de obra produz?» Não dirias que era a saúde?

Cr. — Eu, sim.

292a S. — E da vossa arte, a agricultura, que comanda tudo o que está sob o seu comando, que tipo [de obra]¹⁰³ resulta? Não dirias que era o alimento que se tira da terra?

Cr. — Eu, sim.

S. — E que dizer da arte real, que comanda tudo o que está sob o seu comando, qual seria o resultado? Talvez estejas um pouco embaraçado.

Cr. — Sim, por Zeus, Sócrates!

S. — Nós também, Críton. Pelo menos isto sabes tu: se esta é a arte que procuramos, tem de ser útil.

Cr. — Perfeitamente.

S. — Então, deve transmitir-nos algum bem?

Cr. — Necessariamente, Sócrates.

b S. — E o bem — e aqui estávamos de acordo um com o outro, Clíncias e eu — não é outra coisa senão uma espécie de saber.

¹⁰² *Sete contra Tebas*, v. 2. Etéocles refere «aquele que governa na popa da cidade». LSJ explica este sentido metaforicamente, como se a cidade fosse um barco e o seu chefe estivesse na popa.

¹⁰³ Gifford, *op. cit.*, considera que não é de omitir a palavra, justificando com outros exemplos em Platão.

Cr. — Sim, como dizias.

S. — Então as outras obras que se poderiam atribuir pertencem à política — e sem dúvida seriam muitas, tal como a obtenção de riquezas para os cidadãos, a liberdade e a ausência de guerra civil —, todas nos pareceram não serem más nem boas, o essencial era que ela fizesse sábios e comunicasse o saber se, de facto, era esta que devia ser útil e tornar as pessoas felizes.

Cr. — É isso. Ao menos concordaram nesse ponto, pelo que me contaste.

S. — Então a arte real torna os homens sábios e bons?

Cr. — O que é que impede, Sócrates?

S. — Mas todos, e bons em tudo? E qualquer saber — o do sapateiro, o do carpinteiro, e de todos os outros — é ela que transmite?

Cr. — Cá por mim, acho que não, Sócrates.

S. — Mas que saber é esse? Em que é que o usaremos? Pois ele não deve ser artífice de nenhum dos seus produtos, que não são maus nem bons, e não deve transmitir outro saber para além de si mesmo. Digamos então, qual é este saber e em que é que o utilizamos. Queres que digamos, Críton, que é para tornar outros homens bons?

Cr. — Perfeitamente.

S. — Em que é que eles serão bons, e úteis em quê? Devemos dizer que tornarão outros bons, e estes, outros ainda? Mas em que são bons, não nos é mostrado em lado nenhum, pois as obras que passam por ser próprias da política, não as considerámos. É simplesmente como diz o

¹⁰⁴ Este provérbio equivale um pouco ao nosso «a montanha pariu um rato». Depois de muito investigarem (que é uma tradução possível de *philosophhein*) não conseguiram chegar a nenhuma conclusão satisfatória. O aspecto repetitivo que a expressão encerra também se pode associar a «vira o disco e toca o mesmo» ou «estar sempre a bater na mesma tecla». Conta a lenda que a cidade de Mégara se sublevara contra Corinto. Esta última, miticamente fundada por um herói que lhe deu o nome e que se dizia filho de Zeus, enviou uma embaixada para falar com os Megarenses e ameaçá-los com represálias. Mas os delegados não conseguiam passar da frase «Corinto, filho de Zeus...». As duas cidades entraram, então, numa guerra em que os Megarenses saíram vencedores. E era esta mesma frase que repetiam enquanto perseguiam os Coríntios fugitivos.

provérbio: «Corinto, nascido de Zeus...»¹⁰⁴ e como eu estava a dizer, estamos tão longe ou mais ainda de conhecer qual seja esse saber que nos fará felizes.

Cr. — Por Zeus, Sócrates, ao que parece, vocês chegaram a uma grande aporia¹⁰⁵.

293a S. — Eu próprio, Críton, depois de ter caído nesta aporia, desfiz-me de imediato em palavras, a pedir aos dois forasteiros, como se invocasse os dois Dioscoros¹⁰⁶, para nos salvarem, a mim e ao jovem, da terceira vaga do argumento, e que, de todas as maneiras, fossem sérios e demonstrassem seriamente qual era esse saber que, uma vez encontrado, nos permitiria percorrer correctamente o resto da vida.

Cr. — E então? Eutidemo consentiu em vos dar qualquer amostra?

S. — Então não? Começou até o seu discurso, meu amigo, com um ar bem superior — assim¹⁰⁷:

b «Sócrates,» — disse ele — «das duas uma: este saber acerca do qual há um tempo estão atrapalhados, vou ensinar-to, ou vou demonstrar que já o tens?»¹⁰⁸

«Ó bem-aventurado!» — exclamei — «Está nas tuas mãos fazê-lo?»

«Com certeza» — respondeu.

«Mostra-me, pois então, por Zeus, que eu o possuo,» — pedi — «pois será mais fácil para um homem desta idade tê-lo do que aprendê-lo!»

«Então dá-me uma resposta: há alguma coisa que tu saibas?»

«É claro!» — respondi — «Até sei muitas, mas na verdade são pouco importantes.»

¹⁰⁵ É a primeira aparição da palavra *aporia* (ἀπορία). Em 275d tinha aparecido uma forma verbal cognata, traduzida por «ao sentir-se sem saída». Naquele contexto não se justificava uma referência ao conceito filosófico de «aporia». Aqui sim. Críton aprecia a situação e identifica-a com tantas outras que conhecemos dos chamados diálogos aporéticos.

¹⁰⁶ Dioscuros ou Dióscoros é o nome por que são designados Castor e Pólux, filhos de Zeus e Leda, irmãos de Helena e Clitemnestra. Devido aos seus feitos foram divinizados, passando a estar representados pela constelação Gémeos. Falando de «vagas» de argumentos, refere-se os Dioscuros, como protectores dos marinheiros.

¹⁰⁷ 3.ª cena erística: 293b-304b.

¹⁰⁸ Sofisma n.º 9: 293b-d. Toma-se a parte pelo todo: se Sócrates sabe uma coisa, sabe tudo.

«— Chega» — disse. — «Achas possível que alguma das coisas que justamente são o que são, não sejam isso mesmo?»

«— Por Zeus! Acho que não.»

«— Ora, portanto, tu sabes alguma coisa?»

«— Sei.»

«— Então se sabes, és sabedor?»

«— Sim, pelo menos sei isso mesmo.»

«— Não importa. Mas não será necessário que saibas tudo, se és sabedor?»

«— Não, por Zeus! Pois há muitas coisas que não sei.»

«— Então se há coisas que não sabes, não és um sabedor.»

«— Pelo menos das que não sei, meu caro» — respondi.

«— E por isso és menos um não sabedor? No entanto há pouco afirmaste que eras sabedor... e deste modo és precisamente o que és, mas por outro lado também não és, no que diz respeito às mesmas coisas, ao mesmo tempo.»

«— Pois é, Eutidemo,» — disse eu — «como se costuma dizer, tens sempre razão!¹⁰⁹ Como é que eu conheço esse saber que procurávamos? Pois é impossível ser e não ser a mesma coisa: se eu sei uma coisa, sei todas as outras — pois não posso ser ao mesmo tempo sabedor e não sabedor — e, visto que sei tudo, possuo também esse tal saber... É assim que dizes? É esta a tua sabedoria?»

«— Estás a refutar-te a ti próprio, Sócrates» — disse.

«— E tu, Eutidemo,» — disse eu — «não experimentaste já esta mesma sensação?»¹¹⁰ De resto, seja o que for que experimente contigo, e aqui com Dionisodoro — esta cabeça querida!¹¹¹ — não me poderá irritar absolutamente

¹⁰⁹ Neste passo segui os códices BTW *panta legetis* (πάντα λέγεις) com De Vries e Hawtrey. Burnet, que na primeira edição seguiu estes manuscritos, alterou para *patageis* (παταγεῖς), com Fócio que, escreve Hawtrey, «has no manuscript authority» (*op. cit.*, p. 143).

¹¹⁰ Sensação de ser refutado: 287a-b.

¹¹¹ Tradução literal de uma expressão homérica (cf. *Iliada*, VIII, 281), também usada por Platão. Cf. tradução de Manuel O. Pulquério, *Górgias*, 513c, «querido amigo»; J. R. Ferreira, *Fedro*, 264a, «meu estimado». Mantive a forma literal por me parecer que mantém a ironia e a ambiguidade que «querido amigo» poderia perder.

nada. Diz-me: não há realidades que vocês dois conhecem e outras que não conhecem?»

«— De modo nenhum, Sócrates» — disse Dionisodoro.

«— Que dizes? Mas então não sabem nada?» — perguntei.

«— Certamente que sim» — disse ele.

294a «— Então sabem tudo, dado que sabem qualquer coisa?»

«— Tudo» — respondeu. — «E também tu, se sabes uma coisa, sabes tudo.»

«— Ó Zeus!» — exclamei. — «Como é espantoso o que dizes e como parece um grande bem! E todos os outros homens, também sabem tudo, ou nada?»

«Sem dúvida que não podem saber umas coisas sem saber outras, e ser, ao mesmo tempo, sábios e ignorantes.»

«— Então como é?» — perguntei.

«— Todos eles sabem tudo se souberem de facto uma coisa» — explicou.

b «— Pelos deuses, Dionisodoro,» — disse eu — «vejo que agora estão a falar a sério, embora fosse difícil incitar-vos à seriedade. Vocês dois sabem, na realidade, tudo? Por exemplo, a arte do carpinteiro e do sapateiro?»

«— É claro!» — exclamou.

«— E são capazes de remendar?»

«— Por Zeus! Até somos capazes de pôr solas novas» — disse.

«— E outras coisas do género, por exemplo quanto ao número de astros que existem e quantos são os grãos de areia?»

«— Perfeitamente,» — afirmou ele — «ou pensas que não concordávamos contigo?»

Nesta altura Ctesipo tomou a palavra e disse:

c «— Por Zeus, Dionisodoro, apresenta-me prova desses conhecimentos, de tal forma que eu veja que vocês dizem a verdade.»

«— O que é que queres que mostre?» — perguntou.

«— Sabes quantos dentes tem Eutidemo e ele sabe quantos tens tu?»

«— Não te chega ouvir dizer que sabemos tudo?» — retorquiu.

«— De modo nenhum! Vamos, digam-nos apenas isto e demonstrem que dizem a verdade; e se disserem quantos

dentes tem cada um de vocês e se, quando fizermos as contas, mostrarem que conhecem, nessa altura acreditar-vos-emos nesse ponto e nos demais.»

Os dois, pensando que estavam a ser alvo de troça, recusaram o pedido, mas confirmavam que sabiam todas as coisas, de cada vez que Ctesipo os interrogava. De facto, não houve nada que Ctesipo, muito abertamente, não acabasse por perguntar se conheciam — até as coisas mais vergonhosas! E eles, com a maior coragem, iam de encontro às perguntas, confirmando que sabiam, como os javalis que se lançam contra os golpes. De tal maneira que também eu, Críton, por causa da minha incredulidade, fui forçado por fim a perguntar [a Eutidemo] se Dionisodoro também sabia dançar. E ele respondeu: e

«— Muito bem!»

«— Mas de certeza que nesta idade a tua sabedoria não vai até dar cambalhotas sobre espadas ou rodar sobre um arco!» — disse eu.

«— Não há nada que eu não saiba.»

«— E sabem tudo apenas agora, ou desde sempre?»

«— Desde sempre.»

«— E quando eram crianças e logo que nasceram, sabiam tudo?»

Responderam ambos ao mesmo tempo que sim.

A coisa parecia-nos ser inacreditável. Então Eutidemo perguntou: 295a

«— Não acreditas, Sócrates?»

«— Só acredito que há a probabilidade de vocês serem sábios» — disse eu.

«— Mas, se me quiseres responder, mostrarei que também tu estás de acordo com estas coisas espantosas» — disse.

«— Mas claro que tenho o maior prazer em ser refutado assim» — respondi — «pois se ignoro que eu próprio sou sábio e tu me vais mostrar que eu sei tudo e desde sempre, que achado maior que este poderei encontrar em toda a minha vida?»¹¹²

«— Então responde» — disse.

¹¹² Alusão à anamnese e à procura socrática do autoconhecimento.

- b «Pois respondo. Pergunta lá então.»
 «Diz-me, Sócrates, tu és sabedor de alguma coisa ou não?» — começou ele ¹¹³.
 «Sou.»
 «E o que te faz saber é o que faz de ti um sabedor ou é outra coisa qualquer?»
 «É o que me faz sabedor... Penso que falas da alma, ou não é isso que queres dizer?» ¹¹⁴
 «Não tens vergonha, Sócrates?» — disse. — «Interrogas enquanto és interrogado?»
 «Está bem» — concordei. — «Mas como é que faço? Claro que farei tal como mandares! Quando não perceber o que perguntas mandas-me responder à mesma, sem perguntar outra vez?»
- c «Percebes certamente alguma coisa do que eu digo?» — perguntou.
 «Sim» — respondi.
 «Então responde ao que percebes.»
 «Vejamos: se me fizeres uma pergunta com uma intenção e eu a tomar noutro sentido e responder em concordância com o que percebi, ficas satisfeito se não responder em nada à tua pergunta?»
 «Eu fico,» — disse ele — «mas tu é que não, penso eu.»
 «Por Zeus! Então não vou responder antes de primeiro ser informado.»
 «Não vais responder sempre ao que percebes, porque estás com parvoíces e és velho de mais para isso.»
- d Percebi nessa altura que ele estava irritado comigo, porque eu estabelecia distinções no que se dizia e porque me queria apanhar, pregando-me rasteiras com as palavras. Lembrei-me então de Conos, que também se irrita comigo de cada vez que não lhe obedeço, e depois deixa de se preocupar, como se eu fosse um ignorante. Mas como eu tinha intenção de seguir o seu ensino, pensei que seria melhor obedecer-

¹¹³ O sofisma n.º 10 (295b-296d) vem na sequência do anterior. Sócrates é forçado a admitir que sabe tudo e desde sempre.

¹¹⁴ Sócrates quebra as regras da *erística* ao responder para além do que lhe é perguntado. Cf. 296a.

-lhe, não pensasse ele que eu era um imbecil e não me aceitasse como discípulo. E aí eu disse:

«Então, Eutidemo, se te parece melhor fazer assim, assim deve ser feito, pois tu sabes, em todos os aspectos, argumentar melhor do que eu, que apenas possuo a arte de um leigo. Pergunta de novo, desde o princípio.»

«Responde então outra vez: há algo que te faz saber aquilo que sabes, ou não?»

«Claro... é a alma» — disse eu.

«Lá está ele!» — comentou — «Mais uma vez respondeu 296a além do que foi perguntado! Eu não estou a perguntar o que te faz saber, mas se é algo que te faz saber.»

«Desta vez» — disse eu — «respondi mais do que devia por falta de instrução. Mas desculpa-me, pois a partir de agora vou responder simplesmente que há algo que me faz saber aquilo que sei.»

«E diz-me, esse algo é sempre a mesma coisa, ou umas vezes é a mesma e outras vezes outra?»

«É sempre a mesma coisa... quando sei» — respondi.

«Outra vez!» — exclamou — «Não vais parar de acrescentar palavras?»

«Mas receio que esse 'sempre' ¹¹⁵ nos confunda.»

«Seguramente não a nós; só se for a ti!» — disse ele. — «Mas responde: é sempre devido a esse algo que tu sabes?»

«Sempre,» — disse-lhe — «visto que é necessário retirar o 'quando'...»

«Pois bem, então sabes sempre devido a ele; mas se sabes sempre, diz lá: é esse algo que te faz saber umas coisas e outro, outras, ou é esse que te faz saber tudo?» ¹¹⁶

¹¹⁵ As palavras que se encontram entre aspas simples nesta parte do argumento estão assim na edição de Burnet.

¹¹⁶ Inicia-se aqui um jogo constante entre *panta* (πάντα), *hapanta* (ἅπαντα) e *hama panta* (ἅμα πάντα). Em Português não é possível dar conta das diferenças de significado, pois traduzem-se todas estas formas por «tudo». Em Grego as diferenças também não são muitas, podendo ser usadas um pouco indiferentemente. No entanto pode-se chamar a atenção para o facto de *hapanta* ser o resultado de *hama panta* e *panta* ser constituinte de *hapanta*. Daí, talvez, o jogo entre estas palavras. Eutidemo pergunta a Sócrates se «é esse que te faz saber *panta*» e Sócrates responde «sei *hapanta* o que sei». Ver nota seguinte.

«— É devido a esse que sei tudo o que sei» — respondi-lhe.

«— Lá estás tu outra vez!» — disse. — «Chegam de novo os apartes.»

«— Mas eu retiro 'o que sei'» — disse eu.

«— Não retires nada» — disse ele — «pois não te peço nenhum favor. Responde-me antes: será que poderias saber mesmo tudo se não soubesses tudo?»¹¹⁷

«— Seria um prodígio!»¹¹⁸ — comentei.

Ele continuou:

«— Agora acrescenta o que quiseres, pois concostas que sabes tudo.»

«— Ao que parece» — disse eu — «sei tudo, dado que não tem nenhuma força a expressão 'o que sei'.»

«— Ora, também acabas de concordar que sabes desde sempre esse 'algo' graças ao qual sabes — seja quando sabes, ou como queiras dizer: o certo é que acabas de concordar que sabes desde sempre e tudo ao mesmo tempo. É pois evidente que também sabias quando eras criança, quando nasceste e quando foste concebido... Até antes do teu próprio nascimento e de nascerem o céu e a terra, já sabias tudo, visto que sabes desde sempre. E até, por Zeus,» — disse — «se eu quiser, hás-de saber tudo desde sempre.»

«— Que o possas querer, ó mui honorável Eutidemo, se de facto dizes mesmo a verdade!» — respondi eu. — «Mas não confio muito que sejas capaz, se aqui o teu irmão Dionisodoro não o quiser em conjunto contigo: assim talvez.

e Mas digam-me ambos isto — é que quanto ao resto, não sei como discordar de vós que não sei tudo, dado que vocês, homens tão extraordinários em relação à sabedoria, o dizem — como é que eu afirmo, Eutidemo, que sei coisas

¹¹⁷ Eutidemo faz uma pergunta falaciosa: «poderias saber mesmo *hapanta* se não soubesses *panta*?» (Ver nota anterior.) A partir daqui, Eutidemo usa sempre *hapanta* e Sócrates *panta*.

¹¹⁸ Gifford (ver Bibliografia) diz que esta resposta equivale a um simples «não».

deste género, por exemplo, que os homens bons são injustos?

Vamos, diz, sei isto ou não sei?»

«— Certamente que sabes» — respondeu.

«— O quê?» — perguntei.

«— Que os bons não são injustos.»

«— Claro e já há muito tempo.» — disse eu — «Mas não te estou a perguntar isso, mas sim onde aprendi eu que os bons são injustos?»

«— Em lado nenhum» — disse Dionisodoro.

«— Portanto isso eu não sei» — disse eu.

«— Estás a destruir o argumento» — disse Eutidemo a Dionisodoro — «e este aqui vai mostrar que não sabe e que é ao mesmo tempo sábio e ignorante.»

Dionisodoro corou.

«— Mas que dizes tu, Eutidemo? Não achas que o teu irmão fala correctamente, ele que sabe tudo?»

«— Então eu sou irmão de Eutidemo?» — interveio rapidamente¹¹⁹ Dionisodoro.

E eu disse:

«— Deixa que Eutidemo me ensine como é que eu sei que os homens bons são injustos, meu caro, e não me invejes essa lição.»

«— Estás a escapar-te, Sócrates,» — disse Dionisodoro — «e não queres responder.»

«— Com toda a probabilidade,» — respondi — «pois sou pior que qualquer de vocês, de modo que não estou longe de escapar dos dois. Penso que sou muito inferior a Hércules¹²⁰, que foi incapaz de lutar energeticamente contra a

¹¹⁹ E «desesperadamente», poderia acrescentar. Nesta fase da conversa os dois irmãos já não mostram a segurança inicial e revelam sinais de cansaço, impedindo qualquer investigação honesta sobre a verdade. A diferença entre a erística e a dialéctica está bem patente.

¹²⁰ Foi um dos mais conhecidos heróis da Antiguidade, caracterizado por uma força proverbial e inúmeras aventuras que chegaram até nós (sendo o herói chamado pelo nome latino, Hércules). Expressões como «ser um Hércules», «forte como Hércules» ou «trabalho hercúleo» revelam a permanência dos mitos do ciclo herácleo ao longo das épocas. Para mais informações sobre Hércules, ver P. Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, DIFEL, 1992 (tradução de Victor Jabouille), pp. 205-221.

Hidra ¹²¹ — que era uma sofista ¹²² e que, devido à sua sabedoria, se alguém lhe cortasse uma cabeça ao argumento, fazia brotar muitas outras no lugar daquela —, nem contra um certo caranguejo ¹²³, outro sofista vindo do mar, acabado de desembarcar recentemente, pelo que me parece... o qual depois o importunava assim pela esquerda ¹²⁴ com argumentos e mordidelas, mas invocou o socorro do seu sobrinho Iolau que lhe trouxe a ajuda necessária. O meu Iolau d [Pátrocles] ¹²⁵, se viesse, faria muito pior.» ¹²⁶

«— Então responde,» — disse Dionisodoro — «já que puxaste o assunto ¹²⁷: Iolau era sobrinho de Hércules mais do que teu?»

¹²¹ A Hidra de Lerna era um monstro de várias cabeças que renasciam quando cortadas. Hera criou este ser para combater Hércules (foi um dos seus doze trabalhos para Euristeu). Ajudado pelo seu sobrinho Iolau, o herói cortou as cabeças do monstro, queimou as partes golpeadas para que não pudessem renascer e enterrou a cabeça do meio, que se dizia ser imortal. Uma das versões do mito diz que a Hidra teve um caranguejo como ajudante, Cárcino.

¹²² Cf. Aristófanes, *Pluto*, v. 970, que usa a palavra *sicofanta* (*sykophantria*) assim mesmo, no feminino. Ver a tradução desta peça por A. Costa Ramalho, «mulher-sicofanta».

¹²³ A palavra grega para caranguejo é *karkinos*. Cárcino foi enviado por Hera para ajudar a Hidra a combater Hércules, mas este, ao ser mordido, esmaga-o. Hera, como compensação, transformou-o na constelação do «signo do caranguejo».

¹²⁴ Cf. 271b e 273b — localização de Dionisodoro à esquerda.

¹²⁵ A questão que se coloca é a quem Sócrates se está a referir: se ao seu meio-irmão Pátrocles, ou se Iolau é uma maneira de indicar alguém que o ajudasse em geral. Iolau era sobrinho de Hércules, filho de Íficles. Acompanhou o tio ao longo da sua vida de trabalhos e de exílio. Foi seu amigo e ajudante em diversas lutas, nomeadamente contra a Hidra de Lerna. Depois da morte do herói, protegeu os seus descendentes e fundou santuários em honra de Hércules, então divinizado. Diz-se que depois de morrer foi-lhe concedido um dia na terra, que ele aproveitou para matar Euristeu, que perseguia os Heraclidas. Ctesipo pode ser o «Iolau» em que Sócrates está a pensar para o ajudar a lutar contra os sofistas. Quanto a Pátrocles, era meio-irmão de Sócrates. Aristófanes em *As Aves* e no *Pluto* refere um indivíduo com este nome que gostava muito de discutir.

Apesar de Euristeu não ser mencionado no diálogo, vale a pena explicitar algo mais sobre esta personagem. Primo direito do casal Anfitrião e Alcmena (mãe de Hércules), era descendente de Perseu. Hera atrasou o parto de Hércules para que aquele nascesse primeiro e assim ficasse com o reino de Micenas (Zeus havia prometido aquele reino ao próximo descendente de Perseu a nascer). Euristeu revela-se um homem fraco física e moralmente e é ele quem impõe os famosos doze trabalhos a Hércules. Até ao fim irá combater os Heraclidas.

¹²⁶ *thateron* — ver n. 63 em 280e.

¹²⁷ Literalmente: «já que cantaste esta canção».

«— Pois bem, parece-me que o melhor é responder-te, Dionisodoro,» — disse eu — «caso contrário não pararás de fazer perguntas — estou quase certo disso —, pois estás com ciúmes e crias impedimentos para que Eutidemo não me ensine aquela sua habilidade.»

«— Responde então» — ordenou.

«— Respondo então que Iolau era sobrinho de Hércules e, pelo que me parece, não era nada a mim, pois o meu irmão Pátrocles não era pai dele, mas sim Íficles ¹²⁸, um nome parecido, que era o irmão de Hércules.»

«— E Pátrocles é teu irmão?»

«— Claro.» — disse eu — «Nascido da mesma mãe, mas não do mesmo pai.»

«— Então é teu irmão e não é teu irmão.»

«— Não nasceu do mesmo pai, meu caro,» — esclareci — «pois o dele era Queredemo e o meu Sofronisco.»

«— E Sofronisco era pai e Queredemo também?» — perguntou.

«— Sem dúvida» — respondi. — «Um era meu, outro era dele.»

«— Portanto, Queredemo era diferente de pai?» — continuou. 298a

«— Do meu, sim.»

«— Mas então sendo pai era diferente de pai? Ou tu és o mesmo que esta pedra?»

«— Eu? Receio que aos teus olhos pareça o mesmo, mas no entanto não é essa a minha opinião.»

«— És então diferente desta pedra?»

«— Naturalmente que sou.»

«— Por conseguinte, sendo diferente de uma pedra, não és pedra? E sendo diferente de ouro não és ouro?»

«— É isso mesmo.»

«— Então também Queredemo sendo diferente de pai, não é pai.»

¹²⁸ Filho de Anfitrião e Alcmena, nasceu da mesma gestação que Hércules. Contrariamente ao seu meio-irmão, era frágil, mas isso não o impediu de o acompanhar em alguns dos trabalhos impostos por Euristeu. Num ataque de loucura, Hércules matou os seus próprios filhos e os de Íficles, mas este consegue subtrair o mais velho, Iolau. Tal como Hércules tinha este meio-irmão, filho da mesma mãe, também Sócrates tinha Pátrocles.

- «— Parece não ser pai» — disse eu.
- b «— Pois, sem dúvida,» — disse Eutidemo, tomando a palavra — «se Queredomo é pai, Sofronisco, pelo contrário, sendo diferente de pai, não é pai. De modo que tu, Sócrates, não tiveste pai.»¹²⁹
- Nessa altura Ctesipo interveio e disse:
- «— O vosso pai, por seu lado, não passou por esta mesma situação? Não é diferente do meu pai?»
- «— Longe disso» — respondeu Eutidemo.
- «— Então? É o mesmo?»
- «— Naturalmente que é.»
- c «— Era preciso que eu deixasse! Mas diz-me, Eutidemo, ele é só meu pai, ou também é dos outros homens?»
- «— Também é dos outros homens» — respondeu. — «Ou pensas que o mesmo homem que é pai, não é pai?»¹³⁰
- «— De facto, pensava» — disse Ctesipo.
- «— E então algo que é ouro, não é ouro? Ou alguém que é homem, não é homem?»
- «— Atenção, Eutidemo!» — continuou Ctesipo. — «'Não estás a atar um fio ao fio' ¹³¹, refere o provérbio. É que estás a dizer coisas estranhas, se o teu pai é pai de todos.»
- «— Mas é» — afirmou.
- «— Apenas dos homens?» — perguntou Ctesipo. — «Ou também dos cavalos e de todos os outros animais?»
- d «— De todos» — respondeu.
- «— E será que a mãe também é mãe?»
- «— A mãe também.»
- «— Por conseguinte, a tua mãe é também mãe dos ouriços-do-mar.»
- «— E também a tua» — disse.
- «— E tu, portanto, és irmão dos vitelinhos, dos cãesinhos e dos leitõesinhos.»

¹²⁹ Conclusão do sofisma n.º 11, iniciado em 297e.

¹³⁰ No sofisma n.º 12 toma-se o todo (ser pai) pela parte (ser pai de cada pessoa).

¹³¹ Cf. Aristóteles, *Física*, III, 6, 207a18. Significa este ditado que só se devem ligar elementos idênticos. Ser pai é um «acidente», não uma «essência» de Sofronisco ou Queredomo.

- «— Sim, e tu também» — disse.
- «— Então tens um pai cão.»¹³²
- «— E tu também.»
- «— Em breve irás concordar com isto, Ctesipo, se me responderes» — disse Dionisodoro. — «Diz-me, pois: tens um cão?»
- «— E muito feroz» — respondeu Ctesipo.
- «— E sem dúvida tem cachorrinhos?»
- «— Que também são outros que tais.»
- «— Portanto, o cão é pai deles?»
- «— De certeza. Eu próprio o vi a cobrir a cadela.»
- «— Ai sim? E o cão não é teu?»
- «— Absolutamente.»
- «— Então, ele é teu, sendo pai, de modo que o cão passa a ser teu pai e tu irmão dos cachorrinhos?»
- E de novo Dionisodoro tomou rapidamente a palavra, para que Ctesipo não dissesse alguma coisa primeiro:
- «— Dá-me ainda mais uma pequena resposta: bates nesse cão?»
- Ctesipo riu-se e disse:
- «— Sim, pelos deuses! Já que não posso bater em ti.»
- «— Então bates no teu próprio pai?»
- «— Com muito mais razão posso bater no vosso pai, que lhe deu para gerar filhos tão sábios. Mas sem dúvida, Eutidemo, suponho que o pai — vosso e dos cachorrinhos — aproveitou muitas coisas boas dessa vossa sabedoria!»
- «— Mas ninguém precisa de muitas coisas boas, Ctesipo, nem ele, nem tu.»
- «— Nem mesmo tu, Eutidemo?» — perguntou ele.
- «— Nem nenhum outro homem. Diz-me, pois, Ctesipo, se pensas que é um bem para um doente tomar um remédio quando é necessário, ou não te parece que seja bom? Ou se, quando se vai para a guerra, é melhor ir com armas ou desarmado?»¹³³

¹³² Sofisma n.º 13. Falácia de composição: se o cão é «teu» e «pai» é «teu pai».

¹³³ Sofisma n.º 14. Atente-se na *reductio ad absurdum*.

«É o que eu penso» — respondeu. — «De qualquer modo imagino que vais sair com alguma das tuas belas tiradas!»
 «E tu percebe-las à maravilha!» — disse. — «Mas responde: visto que concordaste que tomar um remédio, quando necessário, é um bem para o homem, isso não quer dizer que se deve tomá-lo na maior quantidade possível? E não ficará logo bem se, depois de alguém lhe triturar o remédio, o misturar com uma carrada de heléboro?»¹³⁴

Ctesipo replicou:

«Certamente que sim, Eutidemo, se aquele que o tomar for tão grande como a estátua de Delfos.»¹³⁵

«Então» — continuou — «também na guerra, visto que é bom ter armas, deve possuir-se o maior número possível de lanças e de escudos, porque precisamente é um bem?»

«Sem dúvida nenhuma» — disse Ctesipo. — «Mas não estás a pensar, Eutidemo, senão numa só lança e num só escudo?»

«Estou.»

«E será que armárias assim Gérion¹³⁶ e Briareu?¹³⁷ Julgava que fosses mais hábil, como mestre de armas que és, assim como este teu companheiro.»

Eutidemo calou-se. Entretanto Dionisodoro, voltando às primeiras respostas, interrogou Ctesipo:

«Vejamos então: no que respeita ao ouro, achas que é um bem possuí-lo?»

«Claro, e mesmo em grande quantidade» — respondeu Ctesipo.

«E então? Não pensas que as coisas boas, é necessário tê-las sempre e em todo o lado?»

«Certamente.»

«E também concordas que o ouro é uma coisa boa?»

¹³⁴ Planta conhecida como erva-besteira.

¹³⁵ Os Gregos dedicaram a Apolo, em Delfos, uma estátua com mais de cinco metros de altura, em agradecimento pela vitória na batalha de Salamina.

¹³⁶ Era um gigante com três corpos e outras tantas cabeças. Apascentava gado e foram os seus bois que Hércules teve de roubar para Euristeu. Ao tentar proteger os seus animais, é morto pelo herói.

¹³⁷ Briareu, tal como Gérion, personifica uma força da natureza. Era uma divindade ctónica, um dos hecatonquiros, filho do Úrano e Geia. Tinha cem braços e cinquenta cabeças.

«Já concordei» — confirmou.

«Então uma pessoa deve tê-lo sempre e em todo o lado, e na maior quantidade possível, em cima de si mesmo? E estaria felicíssimo se tivesse três talentos de ouro no estômago, um talento no crânio e estateras de ouro em cada olho?»

«Pelo menos, Eutidemo¹³⁸,» — redarguiu Ctesipo — «diz-se que, entre os Citas¹³⁹, os homens mais felizes e melhores são os que têm grande quantidade de ouro nos seus próprios crânios, tal como ainda agora disseste sobre o cão e o pai. E o que ainda é mais espantoso é que bebem pelos seus próprios crânios dourados, e ainda, com a própria cabeça nas mãos, lhe observam o interior!»

«Os Citas e os outros homens vêem primeiro as coisas que podem ver¹⁴⁰, ou as que não podem?» — perguntou Eutidemo.

«As que podem, sem dúvida.»

«E tu também?»

«Eu também.»

«Estás então a ver os nossos mantos?»

«Sim.»

«Por conseguinte, é possível esta roupa ver.»¹⁴¹

«Maravilhosamente» — disse Ctesipo.

«Ao certo, o quê?»

¹³⁸ Eutidemo tinha-se calado (299c), mas deverá ter recomeçado a falar, pois é a ele que Ctesipo responde e não a Dionisodoro, que era quem interrogava (299d).

¹³⁹ Diz Heródoto sobre este povo — «tratavam assim as cabeças não de todos, mas dos piores inimigos: cortavam a parte de cima do crânio, acima das sobrancelhas, e poliam-na; se é pobre, reveste-a apenas exteriormente com pele de boi e usa-a como taça; se é rico, além da pele de boi por fora, reveste-a, por dentro, com ouro.» Cf. *Historiae*, IV, 65 sqq. A tradução é da minha responsabilidade.

¹⁴⁰ Ver nota seguinte quanto à ambiguidade desta frase no sofisma n.º 15.

¹⁴¹ Estamos perante um jogo de palavras baseado numa ambiguidade sintáctica: *dynata oun boran estin tauta* (Δυνατὰ οὖν ὄραν ἐστὶν ταῦτα) tanto pode ser «as coisas que vêem, que podem ver, capazes de ver» (sentido activo) como «as coisas que é possível ver, que se podem ver, que podem ser vistas» (sentido passivo), dado que a palavra *tauta* é neutra e pode ser interpretada como estando no caso nominativo ou no acusativo. Este último sentido passivo é mais frequente. Ao colocar o complemento directo antes do verbo, a frase parece um pouco obtusa em português, mas procura manter a ambiguidade: «alguém ver a roupa» e «a roupa ver» (ter capacidade de visão).

«— Nada.¹⁴² Nem tu esperas igualmente que ela veja... és mesmo engraçado! Mas dá-me a ideia que estás a dormir acordado, Eutidemo; e se é possível falar sem dizer nada, é isso que tu fazes.»

b «— E não é possível falar enquanto não se fala?» — perguntou Dionisodoro.

«— De modo nenhum» — respondeu Ctesipo.

«— Nem não falar enquanto se fala?»

«— Ainda pior» — disse.

«— Ora quando falas de pedras, de bocados de madeira ou de ferro, não estás a falar de coisas que não falam?»¹⁴³

«— Certamente que não;» — disse — «quando passo perto de forjas, pelo menos os martelos fazem barulho e, como se diz, gritam muito alto se alguém os bate; de modo que, graças à tua sabedoria, isto escapou-te e falaste para nada. Mas demonstrem-me vocês dois a outra parte da afirmação: que pelo contrário é possível estar calado enquanto se fala.»

c Neste ponto Ctesipo pareceu-me muito ansioso por causa do seu favorito.

«— Quando te calas» — perguntou Eutidemo — «não calas todas as coisas?»¹⁴⁴

«— Sim.»

«— Então também calas as que falam, se estas fazem parte desse 'todas'.»¹⁴⁵

«— Como assim?» — exclamou Ctesipo. — «Não estão todas caladas?»

«— Claro que não» — disse Eutidemo.

«— Mas, meu caro, será que todas as coisas falam?»

«— As que falam, sem dúvida que sim.»¹⁴⁶

¹⁴² Ctesipo entendeu a ambiguidade e responde ao nível. Primeiro diz que sim, que consegue ver a roupa, e nesta resposta já afirma que a roupa não consegue ver nada.

¹⁴³ *sigonta legein* (σῖγοντα λέγειν) está na base do sofisma n.º 16. Tentei dar conta da ambiguidade semântica em português ao traduzir *sigonta*, «calado», por uma perífrase, «não falar».

¹⁴⁴ O sofisma n.º 17 completa, pela oposição, o sofisma anterior.

¹⁴⁵ As aspas simples são minhas.

¹⁴⁶ Eutidemo responde a Ctesipo para além do que lhe é perguntado. Cf. as respostas de Sócrates em 293c.

«— Não é isso que eu estou a perguntar,» — disse ele — «mas se todas as coisas falam ou estão caladas.»

«— Nem uma nem outra coisa, e as duas ao mesmo tempo,» — disse Dionisodoro, interrompendo — «pois sei bem que não obterás nesta resposta aquilo de que precisas...» Ctesipo, como era costume, desatou às gargalhadas e disse: «— Bem, Eutidemo, o teu irmão tornou o argumento ambíguo, levou-o à destruição e acabou de ser vencido.»¹⁴⁷ Clíncias ficou muito contente e riu, de modo que Ctesipo ficou todo inchado¹⁴⁸. Dá-me a ideia que Ctesipo, como espertalhão que é, ouviu da própria boca deles estas coisas, pois tal espécie de sabedoria, hoje em dia, não a têm outros homens¹⁴⁹.

Eu então perguntei:

«— Por que é que te ris de coisas tão sérias e tão belas, Clíncias?»

«— Tu já alguma vez viste alguma coisa bela, Sócrates?» — perguntou Dionisodoro.

«— Claro, Dionisodoro,» — respondi — «e até muitas.»

«— E eram diferentes do belo ou eram o mesmo que o belo?»^{301a} Nessa altura senti-me completamente em apuros e achei que era justo estar a sofrer por ter aberto a boca; mas lá fui respondendo que eram diferentes do belo, não obstante algum belo estar presente em cada uma delas¹⁵⁰.

«— Então,» — disse ele — «se um boi estiver presente ao teu lado, és um boi; e porque agora eu estou presente, junto a ti, és Dionisodoro?»

«— Não digas coisas dessas!» — exclamei.

«— Mas de que modo o outro pode ser outro enquanto o outro está presente em outro?»

¹⁴⁷ Porque é impossível haver dois *logoi* diferentes sobre o mesmo assunto.

¹⁴⁸ No original: «que Ctesipo se tornou umas dez vezes maior».

¹⁴⁹ Ctesipo é apresentado no *Lísis*, 211b-c, como mestre de erística (Menéxeno é erístico e discípulo de Ctesipo). Aqui mostra conhecer bem este tipo de argumentação.

¹⁵⁰ Sofisma n.º 18: uma coisa não é bela só porque está na presença do belo. Alusão à Teoria das Formas (*Fêdon*, 100c-101c — cf. 96d-97b —, continuando no argumento subsequente, e *Banquete*, 210e-211b, sobretudo o final).

- b «— Será que isto te atrapalha?» — perguntei.
É que eu estava, nessa altura, a tentar imitar a sabedoria destes dois homens, dado que a desejava ¹⁵¹.
«— Como é que não me atrapalho,» — respondeu — «tanto eu como todos os outros homens, em relação ao que não é?»
«— Que dizes, Dionisodoro?» — interroguei. — «O belo não é belo e o feio não é feio?»
«— Se é o que me parece» — disse ele.
«— Então parece-te?»
«— Absolutamente» — respondeu.
«— Por conseguinte também o mesmo é o mesmo e o outro é outro? Pois suponho que o outro não é o mesmo, mas
c penso até que esta questão não atrapalharia sequer uma criança, ou seja, que o outro é outro. Mas, Dionisodoro, deixaste passar de propósito este ponto, pois quanto ao resto vocês parecem-me como os artífices que fabricam cada coisa que lhes convém; ora vocês fabricam a discussão na perfeição.»
«— Quer dizer que tu sabes o que convém a cada arte-são?» — perguntou ele. — «E a quem convém primeiro forjar, sabes?» ¹⁵²
«— Sei. Ao ferreiro.»
«— E fazer cerâmica?»
«— Ao ceramista.»
«— E degolar, esfolar e, cortando em pequenos pedaços a carne, fazer cozer e assar?»
d «— Ao cozinheiro» — respondi.
«— Portanto, se alguém fizer o que é conveniente, agirá bem?»
«— Muito bem.»
«— Pois então, pelo que tu dizes, convém o cozinheiro cortar em pedaços e esfolar? ¹⁵³ Concordaste com isto ou não?»
«— Concordei, mas desculpa-me lá...»

¹⁵¹ Sócrates procura agir como os sofistas.

¹⁵² Sofisma n.º 19. Como em grego a frase está construída com oração infinitiva, os acusativos «ferreiro», «ceramista» e «cozinheiro» podem ser sujeito ou complemento directo.

¹⁵³ Procurei manter a ambiguidade que está em grego, podendo esta frase ser lida tendo «o cozinheiro» como sujeito ou como complemento directo.

«— É então evidente» — continuou — «que, se alguém degolar e cortar o cozinheiro em pedaços, o cozer e o assar, estará a fazer o que convém; e se alguém forjar o próprio ferreiro ou modelar o ceramista, também este agirá como convém.»

«— Ó Posídon!» — exclamei. — «Dás agora o toque final ¹⁵⁴ e à sabedoria. Será que alguma vez ela se juntará a mim de modo a tornar-se-me natural?»

«— Reconhecê-la-ias, Sócrates, se ela se te tornasse natural?»

«— Se tu quiseses, é claro que sim» — respondi eu.

«— Então pensas que conheces o que é próprio de ti?»

«— A não ser que digas outra coisa, pois é necessário começar por ti e acabar aqui com o nosso Eutidemo.» ¹⁵⁵

«— Achas então que é teu tudo em que mandas e que te será permitido usar como quiseses? ¹⁵⁶ Por exemplo, um boi 302a e um carneiro, acharias que eram coisas tuas, que te seria permitido vender, dar, sacrificar a qualquer dos deuses que quisesses? E as que não estivessem nessas condições, não seriam tuas?»

Eu (porque sabia que algo belo ia surgir de um só fôlego daquelas questões, e como ao mesmo tempo desejava ouvi-lo tão depressa quanto possível) disse:

«— É exactamente assim; só coisas desse género são minhas.»

«— Como assim?» — inquiriu. — «Não chamas animais aos seres que têm alma?»

«— Sim.»

«— Concordas então que só são teus estes animais acerca b dos quais tens a liberdade de fazer todas as coisas de que falei ainda agora?»

¹⁵⁴ *kolophōna epittibēis* (κολοφῶνα ἐπιτιθεῖς) — entre nós existe a palavra «cólofon», que significa uma nota final do impressor de um livro. Diz Estrabão (14, 1, 28, citado por Grimal, *Dicionário*...) que a cavalaria da cidade de Cólofon era tão eficiente que, quando chegavam a um combate, já se sabia que iam ganhar.

¹⁵⁵ Expressão usada para referir os deuses que presidiam ao início e ao fim das actividades humanas.

¹⁵⁶ O sofisma n.º 20 é baseado nas acepções que o possessivo *sos* (σός) toma consoante se refere a algo que se possui (ter um boi, um carneiro) ou a um deus que se venera (ter um deus).

«— Concorde.»

E ele, fingindo que parava um bom bocado, como se estivesse mergulhado numa profunda reflexão, continuou:

«— Diz-me, pois, Sócrates, tens um Zeus Paternal?»

Eu, suspeitando que o discurso iria chegar precisamente onde acabou por chegar, tentei esquivar-me para fugir à dificuldade e revirei-me logo, como que enrolado numa rede, dizendo:

«— Não, Dionisodoro.»

«— És portanto um homem bem desgraçado, e nem sequer és Ateniense se não tens deuses paternais, nem tens cultos, nem nada de bom ou honrado.»

«— Calma, Dionisodoro! Toma tino ¹⁵⁷ e não te adiantes a ensinar-me com estes custos! Certamente que tenho altares, cultos familiares e paternais e os demais ritos, idênticos aos dos outros Atenienses.» ¹⁵⁸

«— À partida os outros Atenienses não têm um Zeus Paternal?»

«— Nenhum Jónio usa essa denominação ¹⁵⁹, nem nenhum de quantos estão emigrados desta cidade, nem nós, mas d Apolo é que é paternal por ter gerado Íon. Entre nós, Zeus não é chamado paternal, mas sim protector da casa e das frátrias; e também Atena é chamada frátria.»

«— Já chega» — cortou Dionisodoro. — «Tens então, segundo parece, Apolo, Zeus e Atena.»

«— Exactamente.»

«— Portanto, também estes deuses hão-de ser teus?»

«— Antepassados e senhores» — repliquei ¹⁶⁰.

«— Pelo menos são teus.» — disse. — «Ou não concordaste que eram teus?»

«— Concordei» — respondi. — «O que é que me vai acontecer?»

«— Então estes deuses também são seres animados ¹⁶¹, pois concordaste que são seres animados todos quantos têm alma. e Ou estes deuses não têm alma?»

«— Têm» — confirmei.

«— Logo, são seres animais?» ¹⁶²

«— São» — respondi.

«— E concordaste por outro lado que eram teus os animais que podias dar, vender e sacrificar a qualquer deus que quisesses.»

«— Concordei» — disse eu — «e para mim não há retractação, Eutidemo.» ¹⁶³

«— Vai directo» — continuou — «e diz-me: depois de concordares que Zeus e os outros deuses são teus, não te será 303a permitido vendê-los, cedê-los ou dar-lhes outro uso que entendas, tal como fazes com os outros animais?»

Eu, como que abatido pelo argumento, fiquei imóvel, sem voz. Entretanto veio Ctesipo em meu auxílio ¹⁶⁴ e disse:

«— Bravo, Hércules, que belo argumento!»

E vai daí Dionisodoro:

«— Explica-me: Hércules é que é bravo, ou o bravo é que é Hércules?» ¹⁶⁵ — perguntou Dionisodoro.

«— Ó Posídon!» — exclamou Ctesipo. — «Que raciocínios espantosos! Retiro-me: estes dois homens são imbatíveis.»

¹⁶¹ A Dr.^a Teresa Schiappa de Azevedo, em carta, chamou-me a atenção para o «deslize entre *zōon* 'ser vivo, animado' (a *psychê* é a fonte de vida — cf. *Fédon*, 105e-107a) e 'animal' — sentido especializado e, aqui, depreciativo». A proposta de tradução destina-se a sugerir, em português, esse deslize.

¹⁶² Ver nota anterior.

¹⁶³ A conversa tem-se desenrolado entre Sócrates e Dionisodoro. Esta interpelação a Eutidemo pode querer indicar que, mesmo quando está um só a interrogar, a presença dos irmãos, como unidade, faz-se sentir. Pode ser também uma tentativa de Sócrates para fazer intervir Eutidemo na conversa e assim desviar-se das perguntas de Dionisodoro. E é assim que este parece entender, pois instiga Sócrates a ir directo ao assunto.

¹⁶⁴ Como Iolau veio em socorro de Hércules. Cf. 297d.

¹⁶⁵ 21.º e último sofisma. Atente-se na importância que Dionisodoro atribui à posição do determinante (predicativa, na primeira parte da frase, atributiva, na segunda), como se *ruprax* (ρυπράξ) fosse um adjectivo.

¹⁵⁷ Custódio Magueijo traduz por «concentra-te» em *As Niwens*, v. 298.

¹⁵⁸ Uma das acusações que levou Sócrates à morte foi a de impiedade. Neste passo, não só ele afirma ser praticante, como mostra ter conhecimento dos costumes religiosos. Ver nota seguinte.

¹⁵⁹ Hawtrey, *op. cit.*, p. 183, chama a atenção para uma inscrição do século IV a. C., de Quios, na qual Zeus é chamado de «paternal» (*patrōos* — πατρώος). De qualquer modo, Platão parece «suggesting that the sophists have no proper care for religious institutions and practices».

¹⁶⁰ Apesar de procurar evitar o uso de possessivos, Sócrates não se pode esquivar da construção em dativo de posse que Dionisodoro utiliza.

- b Nessa altura, meu caro Críton, não houve nenhum dos presentes que não louvasse, para além das medidas, os dois homens e este argumento: quase morriam de satisfação, a rir e a bater palmas! É que nos momentos anteriores apenas os admiradores de Eutidemo aplaudiam — e de que maneira! — por tudo e por nada. Agora pouco faltou para que também as colunas no Liceu aplaudissem e se regozijassem com estes dois homens. E até eu sentia o mesmo
- c estado de espírito, a ponto de concordar que nunca tinha visto homens tão sábios; submetido completamente à sua sabedoria, virei-me para os louvar e gloriar, e exclamei:
- Que felizes são os dois pela vossa admirável natureza! Vocês que executam uma tarefa de tamanho vulto tão rapidamente e em tão pouco tempo! Com efeito, Eutidemo e Dionisodoro, os vossos argumentos têm também muitas outras coisas belas; entre elas, esta é a mais extraordinária: é que vocês não se ralam nada com a maioria das pessoas, mesmo as que são respeitáveis e parecem ter algum valor,
- d mas só fazem caso dos que são como vocês. Tenho a certeza absoluta de que esses argumentos agradariam a muito poucos homens — os que são como vocês, e que os restantes os ignoram, de tal maneira que, tenho bem a certeza, teriam mais vergonha de refutar os outros com tais argumentos, do que serem eles próprios refutados. E eis ainda outra coisa popular e agradável nesses argumentos: quando afirmam que não há nenhuma coisa bela, nem boa, nem branca, nem nada desse género, nem que o outro é diferente dos outros ¹⁶⁶; na realidade cosem completamente as bocas aos

¹⁶⁶ Possível referência a 301a sqq., mas em parte alguma se diz que a predicação é impossível. Platão, no *Sofista*, 251a sqq., poderá estar a referir-se aos dois irmãos quando afirma que há uns «homens velhos» que assim pensam: «não se pode dizer que um homem é bom, mas sim que o bom é bom e que um homem é um homem». O facto de não ter sido mencionado no diálogo pode indicar que a impossibilidade da predicação é mais uma das posições dos sofistas e que Sócrates estava consciente disso. O passo do *Eutidemo* acima mencionado poderia ter-se desenvolvido numa afirmação deste tipo. Cf. Guthrie, *op. cit.*, III, pp. 213 sqq., especialmente o conhecimento que Platão demonstrava ter de Euclides de Mégara.

homens, como vocês dizem ¹⁶⁷, não só as dos outros, mas também, ao que parece, as vossas! E isto é mesmo encantador e anula o carácter insuportável da argumentação. Mas o facto mais impressionante é que vocês consideram que isto assim é e o revelam com tal arte, que em muito pouco tempo qualquer homem o aprenderia. Eu próprio, que estava atento a Ctesipo, dei-me conta de como ele era capaz de vos imitar rapidamente no momento preciso.

De facto, a habilidade da vossa prática reside aí: na beleza ^{304a} de transmitir rapidamente conhecimentos, por uma parte, e, por outra, num estilo de conversa que não é usual entre as pessoas. Mas se me acreditam, tomem a precaução de não falarem perante multidões, não vá acontecer que, depois que aprenderem rapidamente, não vos saibam agradecer. O melhor é conversarem apenas um com o outro. Caso contrário, se conversarem mesmo diante de terceiros, que seja apenas em presença daqueles que vos dão dinheiro... E se forem sensatos, é esse mesmo conselho que devem ^b dar aos vossos alunos: nunca conversem com ninguém, excepto com vocês e entre si. O que é raro, Eutidemo, é caro; a água é o que há de mais barato, sendo o que há de melhor, como disse Píndaro ¹⁶⁸. Mas» — continuei eu — «vejamos de que modo nos vão acolher, a mim e aqui ao nosso Clíneas.» ¹⁶⁹ Depois de conversarmos sobre estes aspectos e ainda sobre outros de pormenor, Críton, fomo-nos embora.

Considera pois a possibilidade de frequentares comigo as ^c lições destes dois homens já que, como afirmam, são capazes de ensinar a quem lhes queira pagar, sem excluir nenhuma natureza ou idade (sobretudo o que convém que oiças é que afirmam que nada os impede de se dedicarem aos negócios!), de forma a que qualquer pessoa aprenda facilmente a sua sabedoria.

¹⁶⁷ Mais uma vez (ver nota anterior) é referido algo que não foi dito. Como se trata de uma narração de factos passados, pode o narrador ter-se esquecido de uma ou outra frase, mas, de qualquer modo, a ideia de que refutam qualquer coisa está em 272a e 275e.

¹⁶⁸ Píndaro, *Odes Olímpicas* 1, v. 1.

¹⁶⁹ Conclusão: 304b-307c.

Cr. — A verdade, Sócrates, é que sou um bom ouvinte e teria prazer em aprender alguma coisa. No entanto, é provável que eu não esteja no número dos que se assemelham a Eutidemo, mas no dos que tu dizias que prefeririam ser d refutados a refutar com tais argumentos... Ora bem, parece-me que é ridículo fazer-te uma advertência, mas apesar disso quero contar-te o que ouvi. Um dos que se afastou de vocês, fica a saber que veio ter comigo enquanto eu passeava: um homem que se julga muito sábio, um desses que são hábeis em discursos para os tribunais. E disse-me:

«— Não estás a ouvir estes sábios, Críton?»

«— Não, por Zeus,» — disse eu — «pois não fui capaz de me aproximar para ouvir com clareza por causa da multidão.»

«— No entanto valia a pena ouvir.»

«— Porquê?» — perguntei.

e «— Para ouvires discutir homens que são neste momento os mais sábios entre os que praticam este tipo de argumentos.»

«— E o que te pareceram?» — inquiri.

«— Que outra coisa a não ser aquelas que sempre se podem ouvir a um dos que dizem asneiradas e que se entregam com zelo imerecido ao que não tem mérito nenhum?» (Ele falou assim mesmo, quase com estas palavras.) E eu disse:

«— Mas com certeza a filosofia é um assunto agradável.»

305a «— Agradável como, meu caríssimo amigo? A verdade é que não vale nada! Mas também, se tivesses estado presente nessa altura, creio que te terias envergonhado bastante pelo teu companheiro: estava um tanto esquisito ao consentir em colocar-se à disposição daqueles homens que não se preocupam nada com o que dizem, e se agarram a cada palavra... Ora estes, como disse há pouco, estão actualmente entre os mais fortes. Mas de facto, Críton, o tema em si e os homens que empregam o seu tempo com ele são insignificantes e ridículos.»

b A mim, Sócrates, não me pareceu correcto censurar o tema, nem que este indivíduo ou outro qualquer o censurasse; mas já a pessoa que consente em discutir com homens destes diante de uma multidão, achei que merecia ser criticada.

S. — Este género de pessoas é fascinante, Críton! Mas não sei ainda o que devo dizer. De que género era esse indivíduo que se aproximou de ti a criticar a filosofia? Era um dos que são peritos a disputar nos tribunais, algum orador, ou era um dos que os enviam, um autor dos tais discursos com que os oradores disputam?

Cr. — Não era um orador. De modo nenhum, por Zeus! c Nem creio que alguma vez se tenha apresentado em tribunal; mas consta que é um entendido na matéria, por Zeus!, e que não só é hábil como também compõe discursos hábeis.

S. — Já sei! Era dessas pessoas que eu também ia falar agora mesmo. Elas são, Críton, a linha de demarcação, como dizia Pródico, entre o filósofo e o estadista. Acreditam que são os mais sábios de todos os homens, e além disso também acham que fazem boa figura junto de muita gente, de modo que pensam ter boa fama entre todos, sem que ninguém lhes faça obstáculo, a não ser aqueles homens que se dedicam à d filosofia. Imaginam que, se estabelecerem perante a opinião pública que parece que estes não valem nada, hão-de granjear, aos olhos de todos, o prémio da vitória pela sua sabedoria, sem contestação e imediatamente. É que pensam, na realidade, que são os mais sabedores, e quando são apanhados nos seus próprios discursos, julgam-se rebaixados por Eutidemo e os seus discípulos. Crêem que são grandes sábios — o que é natural, pois na sua opinião possuem filosofia na medida justa, e na medida justa conhecimento dos negócios de Estado, de acordo com um cálculo muito lógico... porque participam de ambas as actividades na e porção necessária, assim afastados de perigos e de disputas, recolhem os frutos da sua sabedoria.

Cr. — E então? Achas que eles têm razão, Sócrates? Na realidade o argumento deles não deixa de ter alguma verosimilhança.

S. — De facto tem isso mesmo, Críton, mais verosimilhança do que verdade. Pois não é fácil convencê-los de que tanto 306a os homens, como todas as outras coisas que estão entre duas, e precisamente participam de ambas, enquanto compostas

de mal e de bem, se tornam melhores do que um e piores do que outro; nem de que todas as que participam de dois bens que não visam o mesmo fim são inferiores a ambos, na finalidade para que cada um deles — dos que entram na sua composição — está apto; e do mesmo modo, que todas aquelas que se compõem de dois males que não visam a mesma finalidade, exactamente porque estão no meio de ambas, só essas são superiores a cada um dos males — nos quais participam com uma parte em ambos. Ora, se a filosofia e a prática política são bens, cada uma relativa a fins diferentes, esses homens que estão no meio e participam de ambas (as actividades), não têm razão, pois são inferiores às duas; por outro lado, se são um bem e um mal, são superiores a uma e inferiores a outra; se ambas são males, nesse caso poderá haver alguma verdade naquilo que dizem, mas de outro modo não. Pois penso que não concordariam nem que ambas as actividades fossem más, nem que uma fosse má e outra boa; mas, na realidade, esses que participam de ambas são inferiores às duas no que respeita àquilo em que tanto a política como a filosofia são dignas de menção, e estando, na verdade, em terceiro lugar, procuram parecer que são os primeiros. Claro que é nosso dever perdoar-lhes este desejo sem nos irritarmos, e sim pensar que eles são como são, pois devemos acolher com simpatia todo o homem que diga qualquer coisa que tenha sentido e que se esforce corajosamente por alcançá-la.

Cr. — A verdade é que também eu, Sócrates, por causa dos meus filhos, como te tenho vindo a dizer, ando atrapalhado com o que devo fazer deles. Por um lado, o mais novo é ainda pequeno, por outro, Critobulo já está na idade e falta-lhe uma pessoa que lhe seja útil. Ora eu, quando estou contigo, sinto-me de tal forma, que me parece ser uma loucura empenhar-me, como me empenhei, por causa dos meus filhos, em tantas outras coisas — por exemplo, num casamento que lhes permitisse ter uma mãe pertencente às melhores famílias, ou na aquisição de bens, para que fossem tão ricos quanto possível —, e negligenciar a educação deles! Por outro lado, quando deito os olhos para um desses que

se afirmam capazes de educar pessoas, fico aturdido e, ao observá-los, dá-me a ideia que cada um deles é bastante fora de comum, para te dizer a verdade. E daí que não veja como incitar o rapaz à filosofia ¹⁷⁰.

S. — Meu caro Críton, não sabes que em todo o tipo de ocupação são muitos os medíocres e os que nada valem, e poucos os bons e valerosos? Pois não te parece que é bela a ginástica, tal como a arte de ganhar dinheiro, a retórica ou a arte de comandar um exército?

Cr. — Parece-me absolutamente que sim.

S. — E então? Não vês que em cada uma delas a maior parte das pessoas é ridícula nas coisas que faz?

Cr. — Sim, por Zeus, dizes absolutamente a verdade.

S. — E agora por causa disto vais evitar todas as ocupações e não as vais permitir ao teu filho?

Cr. — Claro que isso não seria justo, Sócrates.

S. — Então não faças o que não deves, Críton! Manda passear os que se ocupam da filosofia, quer sejam bons ou maus, e põe à prova a questão em si, da melhor maneira ¹⁷¹. Se nessa altura achares que ela não presta, dissuade toda a gente de a praticar, não apenas os teus filhos. Se pelo contrário te parecer que ela é como eu próprio penso, põe-te rapidamente no seu encalço com confiança e pratica-a, como diz o ditado, «tu próprio e os teus filhos».

¹⁷⁰ Críton apresenta a sua atrapalhação em relação aos filhos e a quem confiar a sua educação. Se, por um lado, esta questão se coloca devido ao convívio com Sócrates, por outro os que se dizem educadores não parecem ser de confiança. De qualquer modo, é à filosofia que ele quer encorajar o filho a dedicar-se. E Sócrates indica-lhe, já a seguir, o que deve fazer.

¹⁷¹ Sócrates instiga Críton a procurar a verdade por si. Cf. *Ménon*, 100b.

BIBLIOGRAFIA

**A) Edições, traduções e comentários ao *Eutidemo*
por ordem cronológica**

- BURNET, I. (recognovit breuique adnotatione critica instruxit), *Platonis Opera*, Oxonii, Tomus III, 1903.
- GIFFORD, E. H., *The Euthydemus of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1905.
- MÉRIDIÉ, L., *Platon. Oeuvres Complètes*, tomo V, 1^{ère} partie, Paris, «Les Belles Lettres», 1931.
- AMMENDOLA, G., *Platone. Eutidemo*, Milano, Ed. Carlo Signorelli, 1957.
- SPRAGUE, Rosamond Kent, *Plato. Euthydemus*, translated with an introduction, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis-New York-Kansas City, 1965.
- HAWTREY, R. S. W., *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, 1981.
- CANTO, Monique, *Platon. Euthydème*, traduction nouvelle, introduction et notes, Paris, Ed. GF-Flammarion, 1989.
- SPRAGUE, R. K. (ed.), *The Older Sophists. A Complete Translation by Several Hands of The Fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by Diels-Kranz, with a new edition of Antiphon and Euthydemus*, South Carolina University Press, 1990².

B) Outros textos e traduções

Para outros textos gregos foram usadas as edições da Société d'Édition «Les Belles Lettres». Serão mencionadas apenas outras traduções, por ordem alfabética do tradutor. As obras citadas no texto, cuja tradução portuguesa não esteja publicada, são da minha responsabilidade.

- AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de (introdução, versão do grego e notas), *Platão. O Banquete*, Lisboa, Ed. 70, 1991.
- , *Platão. Fédon*, Coimbra, Liv. Minerva, 1988.
- , *Platão, Hípias Maior*, Coimbra, I. N. I. C., 1985.
- , *Platão. Hípias Menor*, Coimbra, I. N. I. C., 1990.

- BALASCH, M. (edición, prólogo, traducción y notas), *Platón. Teeteto*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre/MEC, 1990.
- BODIN, L., *Platon. Protagoras*, Paris, «Les Belles Lettres», 1984.
- DIELS, H. und W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin, Weidmann, 1972 (1.ª ed. de Diels em 1903).
- DIÈS, A., *Platon. Parménide*, Paris, «Les Belles Lettres», 1991.
- , *Le Sophiste*, Paris, «Les Belles Lettres», 1963.
- FERREIRA, J. R. (introdução, tradução do grego e notas), *Platão. Fedro*, Lisboa, Ed. Verbo, 1973.
- FORNARA, Charles W. (edited and translated by), *Archaic Times to the end of the Peloponnestian War*, Translated Documents of Greece and Rome n.º 1, Cambridge University Press, 1983.
- GOMES, E. R. (tradução do grego e notas. Estudo introdutório de J. T. Santos), *Platão. Mênon*, Lisboa, Ed. Colibri, 1992.
- JABOUILLE, Victor (introdução, tradução e notas), *Platão. Íon* (ed. bilingue), Lisboa, Ed. Inquérito, 1988.
- MAGUEIJO, Custódio (prefácio, tradução e notas), *Aristóteles. As Nuvens* (ed. bilingue), Lisboa, Ed. Inquérito, 1984.
- OLIVEIRA, Francisco (introdução, versão do grego e notas), *Platão. Cármitides*, Coimbra, I. N. I. C., 1981.
- , *Platão. Laques*, Coimbra, I. N. I. C., 1987.
- , *Platão. Lísias*, Coimbra, I. N. I. C., 1980.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Platão. República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990⁶.
- PULQUÉRIO, Manuel de O. (introdução, tradução do grego e notas), *Platão. Górgias*, Lisboa, Ed. Verbo, 1973.
- RAMALHO, Américo da Costa (introdução, versão do grego e notas), *Aristóteles. Pluto (A Riqueza)*, Coimbra, I. N. I. C./Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1989².
- SANTOS, José Trindade (tradução, introdução e notas de), *Platão. Êutífron, Apologia de Sócrates, Críton*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- SILVA, Maria de Fátima S., *Aristóteles. As Aves*, Lisboa, Ed. 70, 1989.
- (introdução, versão do grego e notas), *Aristóteles. As Mulheres no Parlamento*, Coimbra, I. N. I. C./Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988.

C) Estudos

1. SOBRE O EUTIDEMO

- CANTO, Monique, *L'intrigue philosophique. Essai sur l'«Euthydème», de Platon (précédé d'une traduction inédite)*, Paris, «Les Belles Lettres», 1987.
- CHANCE, Thomas, *Plato's «Euthydemus». Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992.
- JACKSON, Robin, «Socrates' Iolaos: Myth and eristic in Plato's Euthydemus», in *Classical Quarterly*, 40 (II), 1990, pp. 379-395.

- NARCY, Michel, *Le Philosophe et son Double. Un commentaire del'Euthydème de Platon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- SPRAGUE, Rosamond Kent, *Plato's Use of Fallacy. A study on the «Euthydemus» and some other dialogues*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.

2. OUTROS

- BONITZ, H., *Platonische Studien*, Berlin, 1886.
- BOURNEUF, R., e OULLET, R., *O Universo do Romance*, Coimbra, Liv. Almedina, 1976.
- BRISSON, Luc, *Le Même et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 1994.
- CHERNISS, H., «The philosophical economy of the Theory of Ideas», in *American Journal of Philosophy*, LVII, 1936, pp. 445-456.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *Les Trois Protréptiques de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- FIÚZA, Mário, *Introdução ao Estudo do Texto Literário*, Porto, Porto Editora, 1981.
- FRAISSE, Jean-Claude, *PHILIA — La Notion d'Amitié dans la Philosophie Antique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- GENETTE, G., *Discurso da Narrativa*, Lisboa, Arcádia Editora, 1979.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vols. III e IV, Cambridge University Press, 1969.
- JAEGER, Werner, *Paideia — A Formação do Homem Grego*, Lisboa, Ed. Aster, s. d., trad. portuguesa de Artur M. Parreira da ed. alemã de 1936.
- KAHN, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 1996.
- , *The Verb «Be» in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U. S. A., 1973.
- KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1974 (1.ª ed., 1963).
- KERFERD, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981.
- KITTO, H. D. F., *Greek Tragedy — A Literary Study*, London, Methuen & Co., 1961³; trad. portuguesa de J. M. Coutinho e Castro, *A Tragédia Grega — Estudo Literário* (2 vols.), Coimbra, Ed. Arménio Amado, Sucessores, 1972.
- KLOSKO, George, «Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues», in *Classical Quarterly*, 33 (II), 1983, pp. 363-374.
- , «Plato and the Morality of Fallacy», in *American Journal of Philology*, CVIII, 1987, pp. 612-626.
- LESKY, Albin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern, A. Francke Verlag, 1963, na versão portuguesa de Manuel Losa, *História da Literatura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- LYONS, J., *Structural Semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*, Oxford, Basil Blackwell, 1963.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de, *O Problema de Sócrates. O Sócrates Platónico e o Sócrates de Platão*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, tome I, *Le monde grec*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

- NASCIMENTO, Aires A., *APETH Sofística — O Homem Grego do Séc. V a. C. em Valoração*, dissertação para licenciatura em Filologia Clássica, Fac. Letras de Lisboa, 1970.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, *Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- PINHO, Sebastião T., «Comparações e Símbolos Homéricos n'Os Lusíadas», separata das *Actas do 4.º Congresso Internacional de Lusitanistas* (Universidade de Hamburgo, 6-11 de Setembro de 1993), Lisboa-Porto-Coimbra, 1995.
- POLIAKOFF, Michael, *Studies in the Terminology of Greek Combat Sports*, Verlag Anton Hain, Königstein, 1982.
- ROBINSON, Richard, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- ROMILLY, Jacqueline de, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.
- , *Alcibiade ou Les dangers de l'ambition*, Éditions de Fallois, 1995.
- SANTAS, Gerasimos X., «The Socratic Fallacy», in *Journal of History of Philosophy*, X, 1972, pp. 127-141.
- , *Socrates Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- SCOLNICOV, Samuel, *Plato Metaphysics of Education*, London and New York, Routledge, 1988.
- SEDLEY, David, 'Becoming like god' in the *Timaeus* and Aristotle», in Tomás Calvo and Luc Brisson (ed.), *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum; Selected Papers*, Sankt Augustin, Verlag Academia, 1997, pp. 327-339.
- SPRAGUE, Rosamond Kent, *Plato's Philosopher-King — A Study of the Theoretical Background*, Columbia, University of South Carolina Press, 1976.
- , «Plato's Sophistry» (II), *Aristotelian Society — Supplementary Volume*, LI, 1977, pp. 45-61.
- TACCA, Oscar, *As Vozes do Romance*, Coimbra, Liv. Almedina, 1983.
- THESLEFF, H., *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982.
- TIGERSTEDT, E., *Interpreting Plato*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1977.
- TODOROV, Tzvetan, *Literatura e Significação*, Lisboa, Ed. Assírio e Alvim, 1973.
- UNTERSTEINER, Mario, *I Sofisti* (2 vols.), Ed. Lampugnani Nigri, Milano, 1967².
- , *Sofisti, testimonianze e frammenti*, 4 fascs., Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1967.

D) Instrumentos de língua e cultura

- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1963²⁶.
- BRANDWOOD, Leonard, *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney & Son, Ltd., 1976.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque — Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.
- GOODWUN, *Greek Grammar*, St. Martin's Press/Macmillan, 1983 [reimp.].
- GRIMAL L., Pierre, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris, P. U. F., 1951; trad. portuguesa de Victor Jabouille, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, DIFEL, 1992.

- HAMOOND, N. G. L., e SCHULLARD, H. H., *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1970².
- LIDDEL, H. G., Scott, R., e JONES, H. S., *A Greek English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996 (reimpr. da ed. de 1968).
- PRIETO, Maria Helena T. C. Ureña (et al.), *Índice de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica, 1995.

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	11
NOTA PRÉVIA	13
<i>INTRODUÇÃO</i>	15
1. Datação do diálogo	17
2. As personagens	18
2.1. Os indivíduos	18
2.2. O grupo: amantes, amigos, admiradores, assistência, discípulos... ..	21
3. As partes do diálogo. Exegese	25
4. Sentido(s) do diálogo	33
4.1. Lista de sofismas	33
5. Aspectos literários	41
5.1. Os símiles. Os provérbios	41
5.2. O cómico	48
5.3. O sério	54
6. Considerações finais	57
<i>TRADUÇÃO</i>	61
BIBLIOGRAFIA	129

ESTUDOS GERAIS

Série Universitária

*

Clássicos de Filosofia

Thomas Hobbes
A NATUREZA HUMANA

Tradução, introdução e notas de João Aloísio Lopes
(Esgotado)

Thomas Hobbes
LEVIATÃ

Prefácio de João Paulo Monteiro
Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva
(2.ª ed., 1999)

Immanuel Kant
DISSERTAÇÃO DE 1770

seguida de CARTA A MARCUS HERZ
Tradução, apresentação e notas respectivamente
de Leonel Ribeiro dos Santos e António Marques

Immanuel Kant
CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO

Introdução de António Marques
Tradução e notas de António Marques e Valério Robden

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

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

G. W. F. Hegel
PREFÁCIOS

Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira

Gottlob Frege
OS FUNDAMENTOS DA ARITMÉTICA

Tradução, introdução e notas de António Zilbão

Goethe
A METAMORFOSE DAS PLANTAS

Tradução, introdução, notas e apêndices de Maria Filomena Molder

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

Platão
EUTIDEMO
Tradução, introdução e notas
de Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira

Friedrich Schiller
SOBRE A EDUCAÇÃO ESTÉTICA DO SER HUMANO
NUMA SÉRIE DE CARTAS
*Tradução, introdução, comentários e glossário
de Teresa Rodrigues Cadete*

Friedrich Schiller
TEXTOS SOBRE O BELO, O SUBLIME E O TRÁGICO
*Tradução, introdução, comentários e glossário
de Teresa Rodrigues Cadete*

Edmund Husserl
LIÇÕES PARA UMA FENOMENOLOGIA
DA CONSCIÊNCIA INTERNA DO TEMPO
Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves

Aristóteles
POÉTICA
*Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices
de Eudoro de Sousa*

Aristóteles
RETÓRICA
*Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior
Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior,
Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena*

William James
O PRAGMATISMO
UM NOME NOVO PARA ALGUMAS FORMAS ANTIGAS DE PENSAR
*Tradução de Fernando Silva Martinho
Prefácio de Manuel Maria Carrilho*

Charles S. Peirce
ANTOLOGIA FILOSÓFICA
Prefácio, selecção, tradução e notas de António Machuco Rosa

Esta edição de
Eutidemo
foi executada na
Imprensa Nacional-Casa da Moeda
com uma tiragem de 800 exemplares.
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se
em Setembro de mil novecentos e noventa e nove.

ED. 130 000 996
CÓD. 220 061 000
ISBN 972-27-0968-2

DEP. LEGAL N.º 141 913/99