

Os Rivals Apaixonados: A natureza da filosofia Socrática

Resumo: *Os Rivals* é um diálogo platónico onde se debate a questão: «é a filosofia um inquérito nobre?». O diálogo apresenta um confronto entre duas visões rivais. Apresentadas pelos «mentores» apaixonados de rapazes mais jovens, um defensor das artes inspiradas pelas musas, o outro ginasta, são ambas postas em causa por Sócrates, que corrige a opinião comum sobre o que é a filosofia, indicando que é mais que um «pentatlo» de múltiplos saberes e visa o aperfeiçoamento dos homens mediante o autoconhecimento, que parece identificar com a moderação (ou «temperança»). O diálogo tem corolários políticos, pois moderação e justiça são apresentadas como a mesma qualidade fundamental e a arte que permite reconhecer o bem e o mal. A moderação é a base da justiça ou arte real. A nota editorial que precede uma tradução literal do diálogo sugere uma solução para o enigma da conservação do texto no *corpus* situando-o no contexto da dramatologia platónica.

Palavras-chave: *Rivals*, Platão, moderação, diálogos narrados, filosofia política.

Abstract: *Amatores* is a short dialogue attributed to Plato where Socrates raises the question «is philosophy noble and good?». Two rival answers, presented by young *erastae*, are both challenged by Socrates, who corrects the common opinion about what is philosophy, indicating that it is more than a «pentathlon» of manifold arts and aims at improving men through self-knowledge. Self-knowledge seems to be identical with self-control (or «temperance»). The dialogue has political consequences, for moderation and justice are presented as the same fundamental quality and the art that allows us to recognize good and evil. Self-control or moderation is the basis of justice or the royal art. The essay preceding a literal translation of the dialogue suggests a solution to the puzzle of the conservation of this text in the platonic corpus placing it in the context of Plato's «dramatology».

Keywords: *Amatores*, Plato, self-control, narrated dialogues, political art.

* José Colen é doutorado em Ciência Política, académico convidado na Universidade de Princeton (EUA) e investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga). Este trabalho foi preparado num semestre na Universidade de Navarra (Espanha). Pedro Góis Moreira é doutorando na Universidade Católica Portuguesa, atualmente num programa de intercâmbio na Universidade de Dallas (EUA). Ambos os autores beneficiaram de bolsas da Fundação da Ciência e Tecnologia para a realização deste trabalho.

RIVAIS APAIXONADOS E A FILOSOFIA VISTA POR SÓCRATES

1. Nota introdutória

Nos *Rivals Apaixonados (Amatores)*, Sócrates diz a uma audiência desconhecida que foi à escola de Dionísio onde vê dois «jovens rapazes»¹ de boas famílias discutindo entre si,² que interrompem o seu debate para ouvir Sócrates interrogar os seus mentores ou «apaixonados». Sócrates não ouve os rapazes, mas depreende que falam dos astros e por isso lança o repto da discussão aos dois rivais. A questão colocada: «o que é a filosofia?», percorre evidentemente todo o *corpus* platónico³ e seria de esperar que a grandiosidade do tema chamasse a atenção dos estudiosos para o diálogo. Ademais, a harmonia entre a educação do corpo e da alma, um tópico popular em Atenas (e axial a toda a cultura grega) é introduzida através dos comentários dos anónimos mentores⁴ dos rapazes: para um deles a filosofia é grande e nobre, para o outro mero palavreado sem sentido (132b). Sócrates parece familiarizado com os problemas do cosmos; a conversa que se segue, porém, é acerca do que é nobre e bom para o homem. Os dois mentores dos rapazes mais jovens, o defensor das artes inspiradas pelas musas e o ginasta, são ambos postos em causa por Sócrates, que corrige a opinião comum sobre o que é a filosofia, indicando que é mais que um «pentatlo» de múltiplos saberes e visa o aperfeiçoamento dos homens mediante o autoconhecimento, que parece identificar com a moderação (ou «temperança», nas traduções clássicas). O diálogo tem corolários políticos, pois moderação e justiça são apresentadas como a mesma qualidade fundamental e a arte que permite reconhecer o bem e o mal. A moderação é a base da justiça ou arte real.

¹ Traduzimos a palavra grega *neon* por ‘rapaz’ ou ‘jovem rapaz’ para distinguir estes protegidos ou favoritos dos seus apaixonados ou *erastes*. Neste diálogo, nunca Platão se refere aos rapazes usando as palavras clássicas que designam aqueles que estão envolvidos numa relação *παιδεραστία* com os seus mentores: *eromenos* (amados) ou *paidika* (relativo a crianças).

² Cfr. DAVIS, Michael, «*Philosophy and the Perfect Tense: On the Begining of Plato's Lovers*», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 10, nº 2, 1980, pp. 75-97, para uma leitura passo a passo. Ver ainda do mesmo autor, *The Soul of the Greeks. An inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.

³ ZUCKERT, Catherine H., *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, University of Chicago Press, Chicago, 2009, p. 27.

⁴ Sobre a identificação de um deles com Platão ver LEAKE, James (trad.), «Lovers» in PANGLE, Thomas, *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1987, p. 80, nota 1.

Nas antigas listas de obras platônicas o diálogo *Amatores* — ou seja «Apaixonados» (*erastae*) — aparece com este título, mas nos manuscritos mais antigos, bem como nos primeiros impressos, o breve texto está encimado pelo título *Rivais* (*anterastae*) ou «apaixonados rivais».⁵ O diálogo às vezes também é traduzido como «Amantes», mas pouco corretamente, pois o texto não apresenta personagens já envolvidas numa relação, mas jovens com a primeira barba, que procuram o favor ou tomam sob sua proteção jovens rapazes, ainda não entrados na adolescência, de que aspiram a tornar-se mentores e iniciar na vida da cidade.⁶

O texto tem sido desde há muito negligenciado como desinteressante e considerado de autoria duvidosa. Com efeito, as suspeitas sobre a autenticidade do breve diálogo cujo texto grego e tradução apresentamos de seguida parecem ter origem nas reticências de Trasilo,⁷ e persistem ainda hoje entre os filólogos,⁸ que tendem a considerá-lo como um diálogo pós-platônico, talvez um pastiche do *Lísis* e do *Cármides*.⁹ Soullié, o editor da versão francesa das Belles Lettres, classifica-o em 1930 como suspeito e Lamb, encarregue de uma versão inglesa, justifica as suspeitas deste com a aparente redução da filosofia à política.¹⁰ Julia Annas, porém, veio surpreender os platonistas afirmando que «se tratarmos estes diálogos [*Amatores* e *Alcíbiades* I] como genuínos (...) aprofundamos a interpretação filosófica tanto destas como doutras obras de Platão e também ganhamos luzes sobre o enigmático conceito de autoconhecimento».¹¹ A platonista opta por não

⁵ PLATON, *Oeuvres complètes* (ed. Joseph Souilhé), Les Belles Lettres, Paris, 1930.

⁶ MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris, 2009. A educação ateniense dos cidadãos tinha um componente escolar, essencial privado em Atenas e confiado a tutores de música e ginástica, e um componente social. Na iniciação pública dos rapazes desempenha um papel fundamental a relação entre o rapaz de 10-12 anos e um jovem mais velho (16-17 anos, antes do casamento), que o toma sob a sua proteção, como «favorito», numa relação amorosa intensa – mas não uma relação carnal que é sancionada pela lei com perda da cidadania (evidentemente, tal como nos internatos ingleses, as coisas não se passam sempre como previsto na lei).

Este assunto tem sido objeto de grande controvérsia pelas supostas lições que se podem retirar desta relação para a atualidade. Ver por exemplo: NUSSBAUM, Martha C., *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999. A obra que chamou à atenção para a prática é DOVER, Kenneth J., *Greek Homosexuality*, Vintage Books, 1978. As conclusões de Dover foram questionadas por estudos posteriores: HALPERIN, David, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*, Routledge, New York, 1989. WOHL, Victoria, *Love Among the Ruins: the Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

⁷ Segundo LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, IX, 37: este teria pensado que, se os *Amatores* não é obra de Platão poderia ser um escrito anónimo de Demócrito.

⁸ THESLEFF, Holger, *Platonic Patterns*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, 2009, pp. 365-366.

⁹ Cfr. DILLON, John, «*Dubia and Spuria*», in PRESS, Gerald et al (ed.) *The Continuum Companion to Plato*, Continuum, London, New York, 2012, pp. 49-50.

¹⁰ Ver a nota crítica de LAMB, W. R. M., «Plato: Doubtful and Spurious Works», *The Classical Review*, Vol. 45, No. 2 (May, 1931), pp. 68-69: «Os Rivais conduzem a sua discussão da filosofia num plano elevado da arte; mas a sua conceção de filosofia é pouco mais que ciência política, o que a situa provavelmente no tempo em que Pólemon dirige a Academia (314-270 B.C.).», p. 68.

¹¹ Ver a nota crítica de LAMB, W. R. M., «Plato: Doubtful and Spurious Works», *The Classical Review*, Vol. 45, No. 2 (May, 1931), pp. 68-69: «Os Rivais conduzem a sua discussão da filosofia num plano elevado da arte; mas a sua

tocar diretamente o problema da autoria, em parte porque seria fastidioso, em parte por ser um esforço «mal orientado» — já que implica a aceitação de que o ónus da prova cabe aos que defendem a autenticidade do cânon tradicional¹² — e limita-se a indicar que «*Apaixonados* é uma obra breve e negligenciável, que não contém indicações decisivas a favor ou contra a autenticidade», mas, sublinha, é mais vezes posto em causa por filósofos que por historiadores.¹³ Indica, ainda assim, que dada a tautologia inerente à argumentação contra a autenticidade, o caso contrário não pode ser ganho,¹⁴ pois se aceitamos que Platão só escreveu obras-primas e se estamos certos do que pensava em cada fase da vida, só os diálogos que não questionem esses preconceitos podem ser aceites como autênticos: a argumentação funciona em círculo fechado, do qual não há saída possível. Mas, mesmo que aceitássemos hipoteticamente que o diálogo foi inserido entre os textos platónicos na Academia, talvez quando esta era dirigida por Xenócrates ou Polemon,¹⁵ por ser útil ou ao menos compatível com ensino platónico,¹⁶ a desatenção ao texto é ainda assim surpreendente, visto que o tema do texto não ser um assunto menor. O que está em causa é a natureza da filosofia.

Na interpretação do diálogo, todavia, temos que considerar não apenas o que os personagens dizem, mas também o que mostram com as suas ações. O Sócrates deste diálogo, apesar de parecer inocente e desinteressado, tem, na verdade, as ideias claras e uma agenda. Com efeito, não é um diálogo «involuntário», em que Sócrates é abordado por outros contra a sua intenção. Foi por sua iniciativa que ele apareceu no ginásio em que jovens se juntam e foi ele que provocou deliberadamente o debate quando sugere que os rapazes deviam estar a falar de «algo grande e nobre» (132b).¹⁷

conceção de filosofia é pouco mais que ciência política, o que a situa provavelmente no tempo em que Pólemon dirige a Academia (314-270 B.C.).», p. 68.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, ver nota 4 da p. 112.

¹⁴ *Ibidem*, p. 114 e seguintes.

¹⁵ ALLINE, Henri, *Histoire du Texte de Platon*, Librairie Champion, Paris, 1915, pp. 46-50.

¹⁶ DILLON, *Op. cit.*, pp. 49-50.

Com efeito noutros locais da sua obra, Platão faz os seus personagens afirmar que poucos são capazes do autodomínio, possível apenas com uma boa educação (*República* 521c-535 a; *Leis*, 965 a -986 a); também a «polimatia» de muitos saberes é rejeitada (*Leis* 817e-819a) e a mesma identificação entre a autoridade do senhor de escravos, do dono da casa e do político reaparece no *Político* (258 a-259d).

No século terceiro Eratóstenes de Cirene em Atenas recebe a alcunha de corredor do pentatlo pela polimatia.

Cfr. MITSCHERLING, Jeffrey, «Rival lovers» in COOPER, John M., e HUTCHINSON, D. S., *Plato Complete Works*, Hackett, Indianapolis, p. 876.

¹⁷ PANGLE, *The Roots of political philosophy*, p. 93.

Tanto senão mais se pode depreender da ação que das afirmações de Sócrates. Sócrates entra na escola de «Dionísio, o professor» (132 a: isto é, mestre-escola ou gramático)¹⁸ — aquela que o próprio Platão frequentou segundo a tradição¹⁹ — e vê dois rapazes a debaterem. Sobre o quê? Sócrates não está seguro: parece que estão a falar de geometria ou astronomia, talvez de Anaxágoras e Enópides, dois filósofos que apresentaram explicações cosmológicas sobre os primeiros princípios. Esses rapazes jovens estão acompanhados de dois apaixonados. Estes apaixonados não são apenas nem principalmente «rivais» na dedicação a um só desses rapazes — nem sequer é clara a única referência em 132c-d — mas apenas na rival visão do que é nobre, bom e útil: ora o aperfeiçoamento do corpo ou da alma, e finalmente rivais na atitude quanto à filosofia. Sócrates vai então ter com um deles e pergunta-lhe sobre que coisa importante e admirável (132b) é que os dois mais jovens rapazes estão a debater. Esse, com sarcasmo, afirma que não estão a falar de coisas admiráveis, mas sim de disparates filosóficos, o que por sua vez escandaliza Sócrates, que riposta perguntando-lhe como pode ele pensar que é desnecessário seguir a filosofia. O outro mentor dos rapazes, que é a personagem fulcral ao longo deste diálogo, afirma que Sócrates está a perder o seu tempo e que não vale a pena tentar convencer o seu interlocutor. Com efeito, informa-nos que o jovem com quem Sócrates acabou de falar se dedicou sempre à ginástica, enquanto ele, que responde de forma sarcástica se tinha dedicado ao estudo da música, isto é, às artes liberais inspiradas pelas Musas. Declarando então que a sua pergunta era dirigida a toda gente, Sócrates pergunta afinal ao mais «sábio» se este considera digno de louvor, ou seja, nobre, seguir a filosofia. Entretanto, os dois rapazes mais jovens que estavam a debater entre si, param o que estavam a fazer e vão ter com Sócrates. Fica claro que, embora estonteado pela beleza dos rapazes,²⁰ Sócrates tem capacidade para dominar os seus impulsos e atraí-los com palavras, conversando já não sobre os astros, mas sobre o que é nobre. Este «autodomínio» em atos, torna-se depois um dos temas dessa mesma conversa.

O sábio responde-lhe prontamente que o dia em que considerar a filosofia desnecessária, será o dia em que deixará de se considerar humano. Mas, recordando-lhe que é preciso conhecer uma coisa para saber se ela é necessária ou não, Sócrates pergunta a esse sábio o que é a filosofia. Este

¹⁸ GROTE, George, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, John Murray, London, 1865 (versão fac-simile Adamant Media, 2005), Vol. 1, cap. XIV, p. 442.

¹⁹ LAÉRCIO, *Op. cit.*, III.5.

²⁰ Sócrates declara-se noutros textos um perito em amor *erótico* (*Symposium*, 177d-e; *Teages*, 128b; *Lísis* 204c) e fala do assunto nos dois diálogos chamados «eróticos»: *Banquete* e *Fedro*, mas na *República* tem um estatuto ambíguo: é um tirano, o mais forte dos desejos vis. (*República* 403a, 439d), mas por outro lado define o filósofo. (485a-b, 490b). Num caso aprisiona num mundo de sonhos ambiciosos sem lei (576b), por contraste com o verdadeiro *eros* (490c).

Alcibíades no *Banquete* acusa Sócrates de esquecer as paixões humanas (216e e 219c). Neste diálogo fica claro que Sócrates não é insensível.

então responde, com muita segurança, que seguir a filosofia é «conseguir aprender o maior número possível de coisas». Sócrates continua, perguntando se a filosofia não é não só admirável ou nobre, mas também boa. Ele também pergunta se outras coisas, como a ginástica, também o são. O sábio assente. E será, enfim, que o sábio acredita também que a ginástica consiste em fazer muitos exercícios, ou que os atletas só querem o que lhes pode trazer uma boa condição física e que é fazendo muitos exercícios que se adquire essa condição física? O sábio concorda com tudo o que diz Sócrates. Sócrates volta-se então para o ginasta, que depois de alguma discussão, o ajuda a convencer o sábio que não é uma grande quantidade de exercícios que traz a boa condição física, mas sim uma quantidade moderada. Vemos a mesma coisa na comida: é uma quantidade moderada de comida que é boa — nem de mais nem de menos. Depois do sábio ter igualmente concordado que é uma quantidade moderada de aprendizagem que é benéfica para a alma, Sócrates pergunta-lhe a quem nos devemos dirigir para saber que exercícios e dietas são indicados como moderados para o corpo. A resposta é clara para os três protagonistas: a um médico ou a um treinador de ginástica. Também, com certeza, a pessoa mais indicada para indicar qual é a boa quantidade de grãos a semear é o agricultor.

Mas a quem é que devemos perguntar se queremos saber que quantidade e que tipo de grãos da aprendizagem é que são necessários para a alma? Este tema é um tópico platónico clássico: a dúvida sobre a existência de uma arte ou um saber — com o correspondente perito — nas coisas da alma.

É neste momento que os nossos três conversadores ficam completamente «perplexos» (135a), sem resposta. Sócrates tenta então retomar a conversa, mas seguindo um rumo diferente: quais os temas mais importantes que o filósofo precisa de aprender (pois precisa de aprender muitas coisas, mas certamente não pode aprendê-las todas)? O sábio, mais uma vez, responde com segurança: os assuntos através dos quais o filósofo consegue obter mais fama são os que ele deve aprender. Ou seja, o filósofo deve parecer que é um especialista em todas as artes: deve saber o suficiente para poder ganhar reputação, mas nunca conhecer essas artes de maneira a que se torne escravo delas. Com efeito, as artes exercidas para ganhar a vida são ocupação pouco nobre e o cidadão livre interessa-se por elas com galhardia, não como um artesão ou um escravo.

Nesse caso, porém, lembra-lhe Sócrates, o filósofo é como um atleta que fica permanentemente em segundo lugar na corrida: nunca pode saber tanto como um artista do seu ofício, mas apenas mais do que a maioria das pessoas. Sócrates enceta assim uma argumentação feita de rápidas perguntas e respostas, que se revela fatal para o sábio: será que as pessoas boas são úteis e

as más são inúteis? Sim, responde o sábio. E os filósofos são úteis ou não? Não só são úteis, mas até extremamente úteis — responde o sábio. Mas então, retorque Sócrates: como é que o filósofo pode ser útil se fica sempre em segundo lugar depois do artista (ou profissional) especializado? Se alguém estiver doente, será que devemos chamar o filósofo ou o médico? E se um barco estiver numa tempestade, a quem é que confiamos os nossos bens, a um piloto ou a um filósofo? A resposta a todas essas perguntas é óbvia e é com dificuldade que o amigo sábio concorda com a derradeira conclusão: sendo que a filosofia confrontada com o conhecimento das artes é inútil, sempre que houver um artista especializado — o que acontece sempre — ela é sempre inútil e logo má. Fica a dúvida: há tal arte no que respeita às coisas da alma, pois a questão ficou antes sem resposta.

Afirmando que a filosofia não é o que o amigo sábio estava a sugerir, Sócrates faz então várias perguntas para tornar mais claro o que defende. Obtém o acordo do amigo sábio acerca de três coisas: em primeiro, a pessoa mais indicada para disciplinar um animal é aquela que o consegue tornar melhor; depois, essa arte é a mesma que consegue tornar melhor um animal; e enfim, essa arte é também a mesma que permite distinguir os bons animais dos maus. Sócrates extrapola a analogia para os seres humanos, fazendo com que o amigo sábio concorde em que a arte que os torna melhores é aquela que permite distinguir os maus seres humanos dos bons. Não será, pergunta Sócrates, o conhecimento das leis que permite disciplinar convenientemente os indisciplinados? É, pois, a justiça que nos permite não só disciplinar os indisciplinados, mas também distinguir os maus dos bons. E das perguntas de Sócrates, deduzimos igualmente que quem consegue distinguir as boas pessoas das más também consegue identificar que tipo de pessoa se é. A arte de se conhecer a si próprio, a «sensatez» ou autodomínio, é, portanto, a mesma coisa do que a justiça, que é a arte de saber punir adequadamente.

Uma sociedade bem ordenada, diz-nos Sócrates, é uma cidade onde os injustos são punidos e a pessoa que governa adequadamente é o rei ou o tirano que governa por meio da «arte real» ou a arte tirânica. Essas artes são igualmente a arte da justiça que permite ao «chefe de casa» governar adequadamente a sua casa. A arte real, a arte política ou o saber tirânico, tal como a economia ou administração da casa são semelhantes, ficando a diferença entre todas elas diluída. Em suma, certos homens como os reis, tiranos, políticos ou chefes de casa governam através da mesma arte, que é a arte da justiça. Se certas tarefas, como a de administrar a sua casa ou encabeçar uma investigação para a cidade, forem confiadas ao filósofo, não faz sentido este ficar em segundo lugar e não assumir o comando. O diálogo acaba com o amigo sábio silencioso e derrotado, enquanto os outros concordam com o que disse Sócrates.

Rivais levanta, portanto, questões hoje muito relevantes: se o conhecimento do cosmos ilumina o sentido da vida humana, o problema da hiperespecialização face à necessidade de «sentido» que só a filosofia pode proporcionar, a relação entre a filosofia e a política, as qualidades do bom governante e, finalmente, a identidade entre as diferentes formas de obediência (um tema que na época Aristóteles retomaria no início do I livro da *Política* (cfr. 1278b-1279a, mas também *Ética a Eudemo* 1231b e a *Ética a Nicómaco* 1160b-1161a). Apesar disso muitos académicos — sem excetuar Julia Annas — julgam que o diálogo tem o tom de um exercício juvenil, sem a profundidade, embora com o humor malicioso a que outros diálogos platónicos nos habituaram: o jovem superficial que só pensa em musculação sai vencedor da rivalidade com o jovem culto.

Seria um exercício escolar dentro da Academia, como os «duelos» filosóficos que Gilbert Ryle bem descreve,²¹ e muitos outros estudiosos julgam na origem dos diálogos representados? E se não é Platão o autor, mais enigmático ainda é o motivo porque a Academia conservou este breve texto entre os trinta e cinco diálogos que lhe são atribuídos. Tanto mais que os *Rivais* não estão entre os diálogos representados.

Vamos centrar-nos nesta questão concreta: a «dramatologia» platónica. A maioria dos diálogos Platónicos são diálogos dramáticos em prosa; mas apenas nove deles são narrados. Quatro desses diálogos — *Rivais*, *Lísias*, *Cármides*, e a *República* — são integralmente narrados por Sócrates.²² Dois outros — *Protágoras* e *Eutidemo* — são narrados por Sócrates na sequência de uma brevíssima troca dramática inicial.²³ Os restantes diálogos narrados, *Parménides*, *Banquete* e *Fedo*, são também relevantes pois contêm uma apresentação da educação proporcionada por Sócrates aos jovens aristocratas atenienses. Mas só este grupo de quatro que são integralmente narrados por Sócrates e dirigidos a uma audiência não identificada, tanto na *República* como nos *Rivais*, parecem escolhidos para apresentar a sua visão íntima. Em todos estes é Sócrates que dirige as perguntas.²⁴ Ele aparece tentando corrigir mal-entendidos sobre o que as pessoas em geral sabem sobre os seus inquéritos e em especialmente a sua atividade filosófica. Os quatro mostram-no a falar com nobres jovens Atenienses, não os corrompendo, mas tentando melhorá-los. No *Cármides* e nos *Rivais*, Sócrates procura ele próprio os jovens interlocutores nos ginásios, enquanto no *Lísias* e na *República* é convidado ou forçado a entrar na conversa. Nos primeiros não parece buscar aprender, mas ensinar.

²¹ RYLE, Gilbert, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

²² Catherine Zuckert num trabalho recente sobre a dramatologia platónica afirma que os últimos «sublinham o papel e a figura de Sócrates». Cfr. ZUCKERT, *Plato's Philosophers*, p. 27.

²³ Cfr. *Idem*, p. 19, n32.

²⁴ De tal modo que as intervenções dos outros parecem secundárias.

Como narrador, todavia, Sócrates pode articular com clareza os seus motivos, bem como explicar o que pensa dos motivos dos outros. Nos *Rivais*, o seu propósito parece ser corrigir conceitos equivocados sobre a filosofia. No *Cármides*, passado numa escola de luta no regresso a casa da batalha de Potidea em que Sócrates se distingue, este apresenta-se a retomar as suas usuais conversas e vem ver, diz-nos, se os jovens cresceram em nobreza, elegância ou sabedoria.

A conduta de Sócrates em ambos os diálogos podia sugerir ao leitor contemporâneo que jovens e gente mais madura se juntava no ginásio para filosofar. Pelo contrário. O *Lísis*, também narrado pelo próprio, revela a natureza pouco convencional e talvez ímpia da filosofia Socrática, mostrando que Sócrates aparece no ginásio durante a celebração de um festival e é claro que os homens maduros não são bem-vindos (os escravos que são tutores dos rapazes estão aí para os proteger). Ninguém fica surpreendido da posterior acusação (cf. *Apologia*) de que corrompe os jovens. Mas o que podemos, com efeito, inferir pelos relatos de Sócrates na primeira pessoa é apenas que para converter os jovens à filosofia, este se coloca ao nível dos jovens e se interessa pelas suas preocupações. Sócrates demonstra o seu saber «erótico» ensinando um jovem como atrair o apaixonado. Nos *Rivais* e no *Cármides*, Sócrates admite sentir-se arrebatado na presença de belos e nobres jovens, mas também mostra que ultrapassa os desejos corporais envolvendo-se em conversas — uma estranha alternativa ao prazer sensual. O efeito humorístico é óbvio,²⁵ mas fica claro que a filosofia socrática tem um apelo mais forte entre os jovens que entre os mais velhos.²⁶

Estes diálogos revelam também que os seus esforços em favor dos jovens não são sempre bem-sucedidos: no *Cármides*, tenta (e finalmente fracassa, como sabemos pela história) persuadir dois futuros tiranos de Atenas a praticar a moderação. Na *República*, Sócrates considera as ambições políticas dos seus interlocutores e tenta persuadi-los de que a filosofia é a melhor forma de vida: parece também fracassar com Gláucon e Adimanto, que tão pouco se tornam filósofos. Só no *Lísis*,

²⁵ Ver ROOCHNIK, David, «Humour», in PRESS, Gerald A. *The Continuum Companion*, pp. 108-109. Segundo Roochnik, o humor platónico visa mostrar que a filosofia é precária e parcial: os assuntos humanos não são demasiado sérios (*Leis* 803b). A filosofia de Sócrates seria assim análoga à comédia. Nestes diálogos os jogos de palavras são frequentes (e.g. *toko*s é tanto filho como interesse. *República* 507a).

Os episódios cómicos nos diálogos narrados abundam. Veja-se, no início do *Cármides* (153c) quando o jovem rapaz entra, belo, meio nu, e ao aproximar-se todos fazem por lhe dar lugar no banco onde estão sentados, empurrando-se entre si, de tal modo que, nos extremos do banco, um fica de pé e outro cai no chão. Gláucon imagina que os homens ficam tão enraivecidos que rasgam as vestes e, nus, atacam-no, mas depois continuam à conversa com os seus antagonistas neste estado (*República* 474b). Mas em muitos outros encontramos episódios como o do *Teeteto* (171d) quando Sócrates convoca o falecido Protágoras (171d), mas o morto emerge da terra mas só até ao pescoço e a conversa prossegue com esta cabeça sobressaindo.

²⁶ A conversa na *República* só se torna mais séria quando o idoso Céfalos deixa a casa para prestar o culto tradicional aos deuses, talvez porque não seja possível ser melhor sem desafiar as convenções, algo que só os jovens estão inclinados a fazer.

no fim da conversa Sócrates declara ter feito amizade com dois jovens, Menéxeno e Lísis, mas não é claro durante quanto tempo estas amizades duraram.²⁷ Os diálogos narrados revelam, em suma, que Sócrates nem sempre é bem-sucedido na exortação dos jovens à filosofia, mas só porque os seus próprios comentários como narrador revelam as suas intenções, bem como os obstáculos que enfrenta com os jovens. Comparem-se estes com os diálogos que não são narrados pelo próprio Sócrates: o *Protágoras* e o *Eutidemo* mostram-no a interrogar sofistas. A acusação de que Sócrates corrompe os jovens baseia-se na confusão de Sócrates com «outros» sofistas. Aqui, ele mostra-se como diferente dos sofistas, mas revela também como pode ser facilmente confundido com eles: tanto no *Protágoras* como no *Eutidemo* declara argumentar melhor que os sofistas. A familiaridade pessoal e intelectual de Sócrates com estes é patente: no *Protágoras*, avisa Hipócrates contra as lições dos sofistas; no fim do *Eutidemo*, ainda assim urge Critó a enviar os seus filhos a ter lições com eles, apesar de os pôr a ridículo. Sócrates não era um sofista, mas os sofistas não parecem ser o principal alvo das suas críticas.²⁸ Podemos sugerir que na perspectiva de Sócrates, embora os sofistas não possuam o saber que declaram, reconhecem ao menos a importância da conversação na busca da virtude.

Enfim, nos diálogos narrados, Sócrates sublinha o que tenta obter dos jovens, as suas motivações autênticas. Nos diálogos narrados por outros, vemos que como Sócrates está envolvido num inquérito semelhante, mas com uma perspectiva diferente. São os diálogos narrados que nos permitem melhor distinguir Sócrates dos sofistas e dos apaixonados mentores com os quais se mistura deliberadamente. Faltam talvez argumentos para decidir definitivamente a autoria dos *Apaixonados Rivals*, mas julgamos ter deixado claro porque é que a sua presença entre os diálogos platónicos foi consagrada desde o início da Academia: é uma das poucas obras que nos mostra um Sócrates longe da fama posterior, a atrair jovens à vida filosófica, que para ele é essencialmente diferente da pesquisa dos primeiros cosmólogos. O que não é tão óbvio porque Platão, que conhece Sócrates na velhice e não pôde conviver com ele muito tempo, resolveu fazer de Sócrates o seu herói — ainda que um estranho herói — uma questão que ainda merece mais reflexão.

²⁷ Estes «reaparecem» na *República* e no *Fédo* sugere-se que Menéxeno é um companheiro habitual de Sócrates; mas Lísis não parece ser.

²⁸ *Sed contra* GADAMER, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Yale University Press, New Haven and London, 1986.

«Os Rivals Apaixonados» — tradução^{*29}

Sócrates:

[132a] Entrei na escola de gramática de Dionísio, o professor, e encontrei lá jovens rapazes de entre os mais nobres e de mais distintas famílias, bem como os seus apaixonados. Sucedia que dois dos jovens estavam a discutir, mas sobre o quê, não consegui ouvir claramente: parecia no entanto que estavam a discutir sobre Anaxágoras³⁰ ou sobre Enópides³¹; de qualquer modo, pareciam estar a desenhar círculos, [132b] e a imitavam certas inclinações³² com os braços, absorvidos e tomando o assunto a sério. Então – eu estava sentado ao lado do apaixonado de um dos dois – acotovelei-o e perguntei-lhe qual era o assunto que esses dois rapazes levavam tão a sério, e disse: «Será então grande e nobre³³ o assunto no qual eles estão tão seriamente absorvidos?»

«Grande e nobre, de facto!», respondeu ele, «esses rapazes estão a disparatar sobre corpos celestes e balbuciar sobre filosofia!»

[132c] Eu, surpreso com a sua resposta, disse-lhe: «Jovem, consideras vergonhoso filosofar? Se não, porque falas de maneira tão agressiva?»

E o outro jovem – o seu rival na paixão pelo jovem rapaz [que se entregava ao debate], que estava sentado junto dele – quando ouviu a minha pergunta e a resposta do rival, disse: «Sócrates, não consegues nada ao pressionar este rapaz com mais perguntas, ou se fazer filosofia é vergonhoso. Não sabes que passou a vida toda a praticar a luta, a muscular-se e a dormir? Porque é que pensaste que daria outra resposta senão que a filosofia é vergonhosa?»

* Tradução de José Colen, doutorado em Ciência Política pela Universidade Católica Portuguesa e Samuel Wigutow, doutorando em Filosofia pela The Catholic University of America (Washington DC), revisão de Colen e Moreira.

²⁹ A versão utilizada é a da edição Loeb [PLATO, *Works*, «Loeb Classical Library», Harvard University Press, Cambridge (MA) e London, reed., 1996]. A versão em PLATON, *Oeuvres complètes* (ed. Joseph Souilhé), Les Belles Lettres, Paris, 1930 bem como a de CARLINI, Antonio, *Platone: Alcibiade, Alcibiade Secondo, Iparco, Rivali*, Boringhieri, Turin, 1964, pareceram-nos inferiores.

³⁰ Anaxágoras de Clazómenas, o filósofo do quinto século antes de Cristo, é conhecido por ter estudado problemas de geometria e pela sua amizade com Péricles.

³¹ Enópides de Quios, um contemporâneo mais novo, era um geómetro e astrónomo.

³² Ou seja, os contornos da terra e as rotações à volta do sol (elípticas).

³³ A palavra grega *kalon* designa ao mesmo tempo o nobre e o belo, e a ambiguidade é usada como jogo de palavras no diálogo. Dada a sua importância e a frequência com que outros tradutores usam a palavra alternativo, indicamos em nota o uso da expressão em cada caso.

[132d] Dos dois apaixonados, este tinha passado o seu tempo a estudar música,³⁴ enquanto o outro, aquele que insultava, tinha passado o seu tempo na ginástica. Decidi então que era melhor deixar de lado o outro – que nem sequer dizia ter jeito com as palavras, mas somente com ações — e interrogar aquele que dizia ser mais sábio, e isto para conseguir, tanto quanto podia, tirar dele algum benefício. Disse-lhe então: «A minha pergunta era dirigida aos dois em conjunto; mas se pensas que conseguirias responder de forma mais credível do que ele, coloco-te a ti a mesma pergunta que lhe fiz a ele: consideras filosofar algo nobre³⁵ ou não?» [133a]

Então os dois jovens rapazes, ao ouvirem-nos falar deste modo, puseram-se em silêncio, e cessando a discussão entre eles vieram ouvir a nossa. Não sei quais eram os sentimentos dos seus apaixonados, mas eu próprio fiquei embevecido—como fico sempre embevecido com rapazes formosos. Pareceu-me no entanto que o meu jovem amigo estava tanto como eu a estremecer; todavia, este respondeu-me com orgulho: «Pois, com certeza Sócrates, disse ele, [133b] se algum dia considerar a filosofia vergonhosa, deixaria de me deveria considerar um homem, como não o consideraria quem estiver inclinado a pensar assim!» Então apontou para o seu rival apaixonado e falou com voz elevada de maneira a que o seu rapaz favorito pudesse ouvir cada palavra.

Observei-lhe: «Então filosofar parece-te um nobre empreendimento?»³⁶

«Certamente,» disse.

«Então,» disse eu, «será que te parece possível saber se alguma coisa é nobre³⁷ ou vergonhosa sem saber em primeiro lugar³⁸ o que é?»

«Não,» disse ele.

[133c] «Então sabes o que é filosofar?» continuei.

«Certamente,» disse.

«O que é então?» perguntei eu.

«O que pode ser senão o que Sólon assim designou; pois foi Sólon que disse: ‘à medida que envelheço vou sempre aprendendo mais e mais³⁹;’ e concordo com ele que um homem que tencione

³⁴ As atividades nas quais as musas presidiam, especialmente a música, poesia, literatura e filosofia.

³⁵ No grego: *kalon*.

³⁶ Idem: *kalon*.

³⁷ Idem: *kalon*.

³⁸ A expressão refere-se aos primeiros princípios, na terminologia dos pré-socráticos: *ten archen*.

³⁹ Este fragmento do verso de Sólon (Frag. 18 Edmonds, *Elegy and Lambus*, Ed. Loeb, Vol. I) é também citado no *Laques* 189 a e sugerido na República em 536d.

filosofar deveria, deste modo, estar sempre a aprender sempre uma ou outra coisa, seja novo ou velho, para que ele possa aprender o maior número possível de coisas durante a sua vida.»

A princípio senti que havia qualquer coisa certa na sua resposta, mas depois, pensando novamente, perguntei-lhe se achava que a filosofia consistia em aprender muito. [133d] Ao qual ele respondeu:

«Certamente.»

«E será que consideras que a filosofia é meramente nobre, perguntei, ou boa também?»

«Boa também,» disse ele, «mesmo muito boa.»

«Então será que vês algo bom como próprio da filosofia, ou será que vês o mesmo em outras coisas? Por exemplo, consideras que o amor pela ginástica não é só nobre, mas também bom, ou não é assim?»

Nesta altura, de forma astuciosa, deu-me uma resposta dupla: «A ele, diria ‘nenhuma das duas coisas’; mas a ti, Sócrates, [133e] reconheço que é admirável e boa: pois considero-o correto.»

Perguntei-lhe então: «E será que consideras que amor pela ginástica é fazer muito exercício?»

Ao que ele respondeu: «Com certeza, da mesma maneira que filosofia [ou amor do saber] é aprender muito.»

Então perguntei-lhe: «Será então que consideras que os amantes da ginástica não desejam nada senão o que lhes traz uma boa condição física?»

«Apenas isso,» disse.

«E muito exercício,» perguntei, «é para eles causa de uma boa condição física?»

[134a] «Sim,» respondeu ele, «ou como é que alguém poderia estar em boa condição física com pouco exercício?»

Aqui, senti que tinha chegada a altura de eu agitar o apaixonado da ginástica para que me apoiasse com a sua experiência atlética; portanto perguntei-lhe: «E tu, então, porque é que estás silencioso, meu excelente senhor, enquanto o teu amigo está a falar assim? Será que concordas que as pessoas ficam em boa condição física fazendo muitos exercícios, ou é em alternativa através de exercício moderado?»

«Pelo que me toca, Sócrates,» disse, «até um porco sabe – como diz o ditado – que é um moderado exercício que causa a boa condição física, [134b] mas como é que pode sabê-lo um

homem que não dorme, não come, não está em forma e está magro de tanto tempo passar sentado a meditar?» E quando disse isso, os jovens rapazes ficaram encantados e riram de maneira aprovadora, enquanto o outro apaixonado corou.

E eu disse-lhe: «Então, será que concedes agora que não são muitos, nem poucos, mas uma quantidade moderada de exercícios que produz a boa condição física? Ou será que nos queres contrariar aos dois neste argumento?»⁴⁰

[134c] Ao que ele respondeu: «A *ele* estaria mais que feliz em ripostar, e tenho a certeza que provaria ser capaz de apoiar o argumento que avancei, pois mesmo que tivesse avançado [um argumento] mais fraco, ele não constitui competição. Mas a ti revelo que não desejo vencer sem escrúpulos; e portanto admito que não é uma grande mas sim uma quantidade moderada de ginástica que produz a boa condição física nos homens.»

«E quanto à comida? Moderada ou muita?» perguntei. Ele concordou quanto à comida também. [134d] E depois continuei e tentei forçá-lo a admitir que em tudo o resto relacionado com o corpo, era mais benéfico, o que é moderado, não o muito ou o pouco; e admitiu que era o que era moderado.

«E agora,» disse eu, «quanto à alma; são benéficas as coisas moderadas ou imoderadas que lhe pertencem?»

«Coisas moderadas,» disse ele.

«E fazem os estudos parte do desenvolvimento da alma?»

Admitiu que faziam.

«Então também no estudo é benéfico o que é moderado, e não o muito?»

Ele concordou.

[134e] «Então a quem é que deveríamos com justiça⁴¹ perguntar que tipo de exercício ou de comida é moderada para o corpo?»

Os três concordámos que devia ser o médico ou o preparador físico.

«E a quem deveríamos perguntar sobre a medida moderada na sementeira da semente?»

Nesta matéria, concordámos, tem de ser o agricultor.

⁴⁰ Forçando um pouco o texto, usámos a palavra argumento de modo constante para traduzir o grego: *logou*.

⁴¹ A expressão grega *dikaio* tem o sentido mais vago de “justeza” ou até meramente apropriado, mas é importante o jogo de palavras para seguir o argumento de Sócrates.

«E, a quem é que deveríamos com justiça⁴² perguntar quanto à sementeira e plantação dos estudos na alma?»

[135a] Nesse momento ficámos todos perplexos. Portanto eu, troçando deles, perguntei: «já que estamos perplexos, importam-se que perguntemos a estes rapazes aqui? Ou talvez tenhamos vergonha, como disse Homero que os pretendentes tinham,⁴³ e não consideremos apropriado que outra pessoa possa esticar a corda do arco?»

Como me parecia que estavam a perder entusiasmo no argumento,⁴⁴ tentei continuar o inquérito de outra maneira e disse: «Mas quais são, tanto quanto podemos saber, as espécies de estudos que o filósofo dever fazer, visto que não deve estudar todas as coisas, nem sequer muitas coisas?»

[135b] O mais sábio exclamou: «As espécies de aprendizagem mais formosas e apropriadas são as que lhe fazem ganhar mais reputação para a filosofia; e ganhará mais reputação se parecer que é versado em todas as artes ou, se não em todas, pelo menos em muitas delas e nas mais conceituadas, que pode aprender na quantidade conveniente para um homem livre, ou seja, as intelectuais e não as manuais.»

«Então, queres dizer,» perguntei, «é análogo ao que acontece na carpintaria? [135c] Porque, sabes, podes comprar um carpinteiro por cinco ou seis minas, mas um mestre arquiteto de primeira não pode ser conseguido nem por dez mil dracmas; poucos, de facto, podem ser encontrados na Grécia inteira. Será que queres dizer algo deste género?» Quando ele me ouviu dizer isto, admitiu que era algo como isso que ele próprio queria dizer.

Eu depois perguntei-lhe se não era impossível a mesma pessoa aprender apenas duas artes exactamente, para não falar de muitas ou das principais.

A isto ele respondeu: «Não penses, Sócrates, que estou a dizer que o filósofo deveria ter conhecimento exato de cada uma das artes [135d] como aquele que possui essa arte; refiro-me apenas ao que se espera de um homem livre e educado; ou seja, ele deveria ser capaz de seguir as explicações dos artistas melhor do que qualquer outro, e de contribuir com uma opinião própria que o fará parecer o mais inteligente e desenvolvido da companhia que tenha em qualquer momento durante uma exposição das artes, seja oral ou prática.»

⁴² Idem: *dikaïos*.

⁴³ Cf. Homero, *Odisseia*, cap. XXI; 285: os pretendes de Penélope, envergonhados de não conseguirem esticar a corda do arco de Ulisses, estavam relutantes em deixar Ulisses (mascarado de mendigo) tentar.

⁴⁴ A palavra grega é *logon*.

Então, com a minha mente ainda insegura quanto à direção das suas palavras, [135e] perguntei-lhe: «Será que estou a perceber bem o tipo de homem que designas como filósofo? Porque me parece que estás a falar dos atletas do pentatlo⁴⁵ que competem contra os corredores ou os lutadores: como sabes, os primeiros desistem a favor dos segundos nas suas modalidades particulares e são seus inferiores; mas no conjunto de todas são superiores aos atletas habituais e derrotam-nos. Ouso dizer que talvez seja algo deste género que sugeririas como o efeito produzidos pela filosofia naqueles que a procuram: [136a] desistem a favor daqueles que são de primeira categoria na sua arte própria, mas ao ficarem em segundo lugar no conjunto, ultrapassam os restantes; e desse modo o homem que estudou filosofia fica quase no topo em tudo. Parece-me que este é o tipo de pessoa que me pareces indicar.»

«Parece-me que estás certo, Sócrates,» disse ele, «na tua conceção do filósofo, quando o comparas ao atleta de pentatlo. Pois é precisamente da sua natureza não ser escravizado por qualquer assunto, nem ter que trabalhar com exatidão, de modo a que a sua aplicação nesse único tema, o venha a deixar deficiente no resto, [136b] como acontece aos artistas, mas tenha apenas um contacto moderado com todos os temas.»

Bem, depois desta resposta, estava impaciente por saber claramente o que é que queria dizer e perguntei-lhe se achava que os homens bons eram úteis ou inúteis.

«Úteis diria eu, Sócrates,» respondeu.

«Então se os homens bons são úteis, são os homens maus inúteis?» Ele concordou que eram.

«Mais: consideras que os filósofos são pessoas úteis ou não?»

[136c] Ele concordou que eram úteis; acreditava até que eram os mais úteis de todos.

«Vejamos então, vamos lá entender, se o que estiveres a dizer for verdadeiro, quando é que esses segundos melhores homens são úteis para nós: pois claramente o filósofo é inferior a todos os que possuem uma das artes.»

Ele concordou.

«Então,» continuei, «e se tu, ou um dos teus amigos por quem tens grande preocupação, adoecesse, será que lhe trarias o segundo melhor homem da casa em conhecimento sobre como obter saúde, ou será que chamavas um médico?»

⁴⁵ Ou seja, literalmente como os atletas que são treinados para as cinco provas: lançamento do dardo, lançamento do disco, salto em comprimento, corrida e luta.

[136d] «Por mim, chamaria ambos,» respondeu.

«Por favor não digas *ambos*,» disse, «mas decide quais dos dois é que preferias e que chamarias em primeiro lugar.»

«Ninguém discordaria,» respondeu, «que o médico deveria ser preferido e chamado em primeiro lugar.»

«E ainda, se estivesse num barco durante uma tempestade, a quem é que tu preferirias confiar-te, a ti e aos teus, ao piloto ou ao filósofo?»

«Eu escolheria o piloto.»

«E será assim em tudo o resto: enquanto houver um artista, o filósofo não é útil?»

«Aparentemente,» respondeu.[136e]

«Então agora descobrimos que o filósofo é uma pessoa inútil? Pois, suponho que há sempre um artista; e concordámos que os homens bons são úteis, e os maus inúteis.»

Foi obrigado a concordar também com isto.

«Então o que se segue? Será que devo perguntar, ou será demasiado mal-educado?»

«Pergunta o que te apetecer.»

«Bem, o meu objetivo,» disse, «é simplesmente recordar o nosso acordo sobre [137a] o que foi afirmado. O assunto está mais ou menos assim. Concordámos que a filosofia é algo nobre, e que os filósofos são bons; e que os homens bons são úteis, e os homens maus inúteis: mas depois concordámos também que os filósofos, enquanto há artistas, são inúteis, e que há sempre artistas. Não foi tudo acordado?»

«Sim, é certo,» respondeu.

«Então concordámos, parece-me, pela tua descrição – se filosofar significa conhecer as artes da maneira que descreves – que os filósofos são maus e [137b] inúteis enquanto houver artes entre a humanidade. Mas espero que assim não sejam realmente, meu amigo, e que filosofar não seja só interessar-se pelas artes ou gastar a vida em baixas e vãs pesquisas e na acumulação de conhecimentos, mas algo diferente; porque imagino que tal vida seja realmente desgraçada, uma vez

que as pessoas que se preocupam com as artes são chamadas vis.⁴⁶ Mas saberemos mais definitivamente se esta minha frase é verdadeira se me responderes a isto: Que homens é que sabem como [137c] punir os cavalos adequadamente? São aqueles que os tornam nos melhores dos cavalos, ou outros homens quaisquer?»

«Aqueles que os tornam nos melhores cavalos.»

«Ou mais uma vez, não são os homens que sabem como tornar os cães nos melhores cães que sabem também como puni-los justamente?»

«Sim.»

«Então é a mesma arte que os torna melhores cães e que os pune justamente?»

«Parece-me que é o caso,» respondeu.

«Mais uma vez, será que é a arte que os torna melhores e os pune adequadamente a mesma que aquela que distingue os bons dos maus, ou será uma outra?»

«A mesma,» disse ele.

«Então no caso dos homens também estarás pronto para concordar que a arte [137d] que os torna melhores homens é a mesma que os pune justamente e que distingue os bons dos maus?»

«Certamente,» disse.

«E a que o que faz a um pode também fazer a muitos, e o que faz a muitos também o faz a um só?»

«Sim.»

«E é assim também com cavalos e tudo o resto?»

«Concordo.»

«Então qual é o conhecimento que justamente pune os licenciosos e os infratores da lei nas nossas cidades? Não será o de tipo judicial?»

«Sim.»

«E será esta arte ou uma outra, aquela arte a que tu chamas justiça?»

46 «*βάνανσος*» expressa o desprezo que os gregos mostravam pelo trabalho dos artesões e até dos artistas. O trabalho manual era próprio de escravos e das pessoas que não serviam na vida militar e política.

«Não, é somente esta.»

[137e] «E o saber pelo qual se pune justamente é o mesmo pelo qual se distinguem as boas das más pessoas?»

«É.»

«E o que sabe sobre um, sabe também sobre muitos?»

«Sim.»

«E quem não sabe sobre muitos não sabe sobre um?»

«Concordo.»

«Portanto se alguém fosse um cavalo e não soubesse distinguir os bons cavalos dos maus, não saberia que tipo de cavalo era ele próprio?»

«Acho que não.»

“E se alguém fosse um boi e não soubesse distinguir os bons bois dos maus, também não saberia que tipo de boi era?”

«Assim é,» disse ele.

«E assim seria se alguém fosse um cão?»

Ele concordou.

[138a] «Bem, então, quando alguém é um homem e não sabe distinguir os bons homens dos maus, esse certamente não pode saber se ele próprio é bom ou mau; pois não é ele próprio um homem?»

Ele concedeu.

«E será ‘não se conhecer a si próprio’ ter autocontrolo,⁴⁷ ou falta de autocontrolo?»

«É falta de autocontrolo.»

«Então ‘conhecer-se a si próprio’ é ter autocontrolo?»

«Concordo,» disse.

⁴⁷ A palavra grega *sophronein* é habitualmente traduzida como «temperança», uma das virtudes cardeais cristãs, mas o sentido grego original fica assim melhor captado.

«Então esta é a mensagem, parece-me, da inscrição délfica: que se deve procurar o autocontrolo e a justiça.»

«Parece que assim é.»

«E é por meio desta arte que sabemos também como punir justamente?»

«Sim.»

[138b] «Então o meio pelo qual sabemos como disciplinar justamente é a justiça, e o meio pelo qual distinguimos a nossa qualidade e dos outros é o autocontrolo?»⁴⁸

«Assim parece,» disse ele.

«Então justiça e autocontrolo são a mesma coisa?»

«Aparentemente.»

«Mais, sabes, que as cidades estão bem-ordenadas quando os infratores cumprem a pena.»

«É verdade,» disse.

«Consequentemente isto também é a arte política.»⁴⁹ Ele concordou.

«Mais: quando um homem governa a cidade justamente, não é chamado déspota e rei?»

«Assim é.»

«E governa através de uma arte real e despótica?»

«Assim é.»

«E essas artes são as mesmas que a precedente?»

«Aparentemente.»

[138c] «Mais uma vez, quando um homem governa sozinho uma casa com justiça, como é chamado? Não será ele o senhor e administrador da casa?»

«Sim.»

«Então governa bem a sua casa pela justiça, ou por meio de outra arte?»

«Pela justiça.»

⁴⁸ Idem: *sophrosune*.

⁴⁹ Para referir -se à arte do rei ou em geral do «estadista» a palavra grega é *politike*, que não tem a mesma carga que a nossa palavra política, pois refere-se ao governo da polis.

«Consequentemente são todos os mesmos, ao que parece – o rei, o déspota, o político, o administrador da casa, o senhor, bem como o homem com autocontrolo e o homem justo; e é tudo uma só arte – real, despótica, política, do senhor, do administrador da casa, a arte da justiça e do autocontrolo.»

«Assim é aparentemente,» disse ele.

[138d] «Então, se é uma vergonha para o filósofo, quando um médico fala de um doente, ser incapaz tanto de seguir os pareceres médicos como de contribuir com algo próprio para o que está a ser dito e feito e, mais ainda, se [o filósofo] se achar na mesma situação sempre que outro artista fala, não é uma vergonha maior se é juiz ou rei ou alguma das outras pessoas que enumerámos, que seja incapaz de seguir as suas palavras ou contribuir com algo na sua matéria?»

«Deve ser de facto uma vergonha, Sócrates, não ter nada com que contribuir em temas de tão grande importância!»

[138e] «Deveríamos então dizer,» perguntei, «que nestes assuntos também é um ‘atleta de pentatlo,’ um homem de segundo nível, obtendo o segundo lugar em todos os temas da sua arte – ele, o filósofo – e inútil enquanto houver uma dessas pessoas; ou pelo contrário dizer que não deve confiar a sua própria casa a nenhum outro e evitar ficar em segundo lugar, mas julgar e punir com justiça, de modo a que a sua casa seja bem administrada?»

Ele concedeu que tinha de ser assim.

«Em segundo lugar, presumo que, se os seus amigos lhe confiam o arbítrio de uma disputa, ou que a cidade⁵⁰ o encarrega de deliberar ou julgar qualquer assunto [139a] não será uma desgraça para ele, meu caro amigo, em casos como esses, encontrar-se no segundo ou terceiro lugar, e não estar a liderar?»

«Penso que seria.»

«Consequentemente, vemos, meu excelente senhor, que a filosofia está longe de consistir em aprender muitas coisas e ocupar-se das artes.»

Quando disse isto o jovem sábio⁵¹ ficou silencioso, sentindo-se envergonhado com o que tinha dito antes, enquanto que o iletrado disse que era como eu tinha afirmado. E o resto do grupo louvou o meu argumento.

⁵⁰ Ou seja, *polis*.

⁵¹ A palavra usada é *sophos*; não sofista.

