

SÉRIE AUTORES GREGOS E LATINOS

XENOFONTE

# MEMORÁVEIS

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO  
ANA ELIAS PINHEIRO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

**Apresentação:** Esta série procura apresentar em língua portuguesa obras de autores gregos, latinos e neolatinos, em tradução feita diretamente a partir da língua original. Além da tradução, todos os volumes são também caracterizados por conterem estudos introdutórios, bibliografia crítica e notas. Reforça-se, assim, a originalidade científica e o alcance da série, cumprindo o duplo objetivo de tornar acessíveis textos clássicos, medievais e renascentistas a leitores que não dominam as línguas antigas em que foram escritos. Também do ponto de vista da reflexão académica, a coleção se reveste no panorama lusófono de particular importância, pois proporciona contributos originais numa área de investigação científica fundamental no universo geral do conhecimento e divulgação do património literário da Humanidade.

Série Autores Gregos e Latinos

XENOFONTE

# MEMORÁVEIS

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO  
ANA ELIAS PINHEIRO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

AUTOR: XENOFONTE

TÍTULO: MEMORÁVEIS

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E NOTAS: ANA ELIAS PINHEIRO

EDITOR: IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ANNABLUME

EDIÇÃO: 1ª/2009

CONCEPÇÃO GRÁFICA E PAGINAÇÃO: RODOLFO LOPES

OBRA REALIZADA NO ÂMBITO DAS ACTIVIDADES DA UI&D

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

TEL.: 239 859 981 | FAX: 239 836 733

3000-477 COIMBRA

ISBN: 978-989-95858-9-8

ISBN DIGITAL: 978-989-26-0909-6

DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0909-6>

DEPÓSITO LEGAL: 290044/09

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA  
POCI/2010



FUNDAÇÃO  
CALOUSTE  
GULBENKIAN

# ÍNDICE

INTRODUÇÃO	
O PROCESSO DE SÓCRATES	7
DE QUE SE ACUSAVA SÓCRATES?	10
AS CAUSAS DA ACUSAÇÃO	13
ACONTECEU, DE FACTO, ESTE PROCESSO DE SÓCRATES?	23
A DEFESA	26
A SENTENÇA	29
OS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS DE XENOFONTE	31
A LITERATURA SOCRÁTICA: ASPECTOS GERAIS	31
XENOFONTE E SÓCRATES	37
XENOFONTE E PLATÃO	40
Os <i>MEMORÁVEIS</i>	43
O TÍTULO	43
DATA DE COMPOSIÇÃO E DATA DRAMÁTICA	47
AUTENTICIDADE E ORGANIZAÇÃO	48
O DIÁLOGO DO NARRADOR COM OS LEITORES	50
AS ACUSAÇÕES CONTRA SÓCRATES E SUA REFUTAÇÃO (1.1-2)	53
<i>MEMORÁVEIS</i>	
LIVRO I	57
LIVRO II	111
LIVRO III	165
LIVRO IV	225
BIBLIOGRAFIA	285

## INTRODUÇÃO

### O PROCESSO DE SÓCRATES

Em 399, o filósofo, que à época contaria já setenta anos (cf. Platão, *Apologia*, 17d; *Crítion*, 52e), é indiciado, acusado de impiedade e de corrupção da juventude, por Meleto, filho de Meleto, do demo de Piteu; Ânito, filho de Antémion, do demo de Euonímon; e Lícon, do demo de Tórico (Platão, *Apologia*, 23e, 36a).

Meleto era poeta, ao que parece tragediógrafo. O nome era comum, pelo que não é possível confirmar se serão da sua autoria todos os fragmentos que se lhe atribuem (Aristófanes, frs. 114, 149-150, 438 K.-A.); um outro Meleto, também poeta, seria talvez seu pai e está por resolver se seria ele o mesmo Meleto que, igualmente no ano de 399, levou a julgamento o orador Andócides (Aristófanes, escólio a *Rãs*, 1302)<sup>1</sup>. É Meleto quem interpõe a acção contra Sócrates (Platão, *Apologia*, 23e; *Êutífron*, 2a-3a; Xenofonte, *Memoráveis*, 4.4.4, 4.8.4), junto de Laques, Arconte nesse ano, mas provavelmente seria apenas um porta-voz. Platão descreveu-o, no *Êutífron* (2b), como *um jovem, pouco conhecido*.

Desconhecem-se, contudo, as suas motivações; embora, sendo poeta, não se possa excluir estivesse ofendido com o desprezo que Sócrates parecia demonstrar em relação à sua classe. Segundo Diógenes Laércio (2.43), também ele teria sido condenado à morte, porque os

---

<sup>1</sup> Curiosamente, nesse julgamento Ânito participava na defesa (cf. Andócides, 1.150). Para considerações várias a propósito desta identificação, vide H. Blumenthal, 1973.

juízes se teriam arrependido da decisão tomada antes contra Sócrates; esta mesma informação está registada em Diodoro Sículo (4.37.7), mas nenhuma outra fonte confirma tal acontecimento.

Ânito é tradicionalmente apontado como o verdadeiro mentor do processo, a partir de uma observação de Sócrates, que, na *Apologia* de Platão (18b), usa a expressão *Ânito e os do seu grupo*, para se referir aos seus acusadores; a suposição é corroborada por Diógenes Laércio, 2.38.

Era um cidadão importante, pertencente a uma família de ricos comerciantes de curtumes (Platão, *Ménon*, 90a; *schol.* Platão, *Apologia*, 18b). Fora general ao serviço de Atenas, durante a guerra do Peloponeso, e enfrentara um processo por traição depois da derrota de Pilos (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 27.5). O seu destaque na cena política ateniense devia-se sobretudo ao papel desempenhado na revolta democrática de 403 contra o domínio dos Trinta Tiranos, onde ganhara a simpatia popular por não ter querido ser compensado dos prejuízos económicos que sofrera durante a oligarquia. Contudo, tendo sido um dos subscritores da referida Amnistia de 403 (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 34.3), parece pouco provável que as razões que o levaram a acusar Sócrates se prendessem com as críticas do filósofo às instituições democráticas. Ele próprio seria um moderado, o que não faria dele um defensor fervoroso da democracia popular (Erbse, 1961:261).

Platão apresenta, no *Ménon* (89e-95a), razões possíveis para a animosidade entre os dois homens, que

poderia ser motivada pelas posições de Sócrates acerca dos políticos democráticos, mas, mais provavelmente, pelo relacionamento estabelecido entre Sócrates e o filho de Ânito, a que Xenofonte alude na *Apologia* (29-31); aparece também, no mesmo texto de Platão, como um radical opositor aos Sofistas. Xenofonte testemunha, ainda, na *Apologia* (31), o descrédito que a figura de Ânito sofrera devido à sua participação na morte de Sócrates<sup>2</sup>, e uma tradição duvidosa (Temístocles, 20.239c), herdeira talvez do testemunho de Diógenes Laércio (2.43), refere que teria sido exilado por essa mesma razão e teria sido morto nesse exílio, em Heracleia.

De Lícon (referido por Platão, na *Apologia*, 23e) pouco se sabe, para além de que seria um orador relativamente afamado em Atenas. É em honra de Autólico, filho de um Lícon, que, em casa de Cálías, se celebra o banquete que serve de cenário à obra homónima de Xenofonte, e, em *Vespas* 1310, Aristófanes satiriza a mulher de um outro Lícon. Julga-se, habitualmente, embora sem certeza (Brisson 2001: 74, n. 16), que, pelo menos, o primeiro possa corresponder ao Lícon acusador de Sócrates. Os motivos que o teriam levado a participar no processo poderiam estar ligados à relação do filho

---

<sup>2</sup> Cf. Plutarco, 18.762d:

*Zeuxipo mostrou-se encantado:*

– Ó Héacles, – exclamou – estou a um passo de renunciar ao ódio ancestral que guardámos contra Ânito por causa de Sócrates e por causa da filosofia [...].

Também Platão, ao pôr na boca de Sócrates (*Apologia*, 39c) a profecia de que, depois da sua morte, a vingança se abateria sobre os seus juízes, poderia estar a fazer eco destes mesmos acontecimentos.

com Cálías (Xenofonte, *Banquete*, 1.2), que frequentava o círculo de Sócrates, ou à associação do filósofo aos oligarcas, responsáveis, segundo Lísias (*Apologia*, 15), pela morte de Autólico.

Em comum, os três homens tinham o facto de pertencerem a três sectores da vida ateniense duramente criticados por Sócrates: os poetas, os comerciantes e os oradores (cf. Platão, *Apologia*, 23e-24a; *Diógenes Laércio*, 2.3: *a todos ridicularizara Sócrates*).

### DE QUE SE ACUSAVA SÓCRATES?

Do texto do processo inicial terão constado duas acusações genéricas, a corrupção da juventude e a im piedade, que nos foram transmitidas, em termos similares por Platão (*Apologia*, 24b-c; *Êutifron*, 2c, 3b), Xenofonte (*Memoráveis*, 1.1.1; *Apologia*, 10) e Diógenes Laércio (2.40):

Platão, *Apologia*, 24b-c:

*Sócrates – diz ele [Meleto] – é culpado de corromper os jovens e de não reconhecer os deuses que a cidade reconhece, mas, em sua vez, novas divindades.*

Platão, *Êutifron*, 2c, 3b:

*Ele, pelo que diz, sabe de que modo é que eu corrompo os jovens e quem são aqueles que eu corrompo.*

[...]

*Diz ele que eu sou um criador de deuses e que, como crio novos deuses, não acredito nos antigos; essa é a razão pela qual fui indiciado por ele. É o que ele diz.*

Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1:

*A sentença lavrada contra ele dizia qualquer coisa como: Sócrates é culpado diante da lei por não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e por ter introduzido divindades novas; e é culpado ainda por corromper os jovens.*

Xenofonte, *Apologia*, 10:

*os seus adversários acusaram-no no julgamento de não reconhecer os deuses que são reconhecidos pela cidade, e de, em sua vez, introduzir novas divindades e corromper os jovens*

Diógenes Laércio, 2.40:

*Eis a queixa que apresentou por escrito e confirmou oralmente Meleto, filho de Meleto, do demo de Piteu, contra Sócrates, o filho de Sofronisco, do demo de Alopece: Sócrates é culpado de não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e de introduzir novas divindades. É culpado também de corromper os jovens.  
Pena: a morte.*

É importante, contudo, notar que, apesar do aspecto formal de algumas destas citações, nenhum dos autores referidos reclama estar a reproduzir o texto exacto do processo. De Platão, podemos assumir que o leu na altura; Xenofonte, que temos a certeza que o conheceu indirectamente e provavelmente tarde, diz, ao introduzir a citação, que era *qualquer coisa como*; Diógenes, a mais indirecta destas fontes, afirma estar a citar o texto de acusação a partir de Favorino de Arles (cf. *FGrH* 342 Jacoby), que, no século II d.C., ainda o pudera consultar, no edifício do antigo Buleutérion, onde os Atenienses tinham passado a ter os seus arquivos, depois da Guerra do Peloponeso.

O texto de *Memoráveis* acrescenta a estas acusações outras de ordem menos moral e mais política (Erbse 1967: 261-263); assim, um acusador anónimo, invisível interlocutor do nosso escritor, amplifica a *graphê*, acima citada, com quatro outras razões para a condenação de Sócrates: o desrespeito pela constituição vigente, que conduziria à insurreição (1.2.9); o comportamento criminoso de Crítias e Alcibiades, supostos discípulos do filósofo (1.2.12-47); a incitação ao desrespeito pelos laços familiares (1.2.49-55) e recurso a citações poéticas de teor subversivo (1.2.56-61).

Estas acusações eram provavelmente as que constavam, não do processo original, e sim, de um panfleto perdido da autoria do sofista Polícrates, a *Acusação contra Sócrates*, que terá circulado em Atenas, nos últimos anos da década de 90 do séc. IV (394 ou 393?)<sup>3</sup>, e que pretendia ser a reprodução do discurso de acusação de Ânito. O seu teor aproximado conhecemo-lo pela *Apologia de Sócrates* de Libânio (Brickhouse/Smith 2002: 122-132; Calder 2002: 39-219) e insistiria particularmente no desprezo de Sócrates pelas leis e pela constituição democrática.

---

<sup>3</sup> À excepção de Favorino (*Memorabilia*), os restantes autores antigos datavam este texto da época do processo. Polícrates era provavelmente ateniense e foi contemporâneo de Isócrates (*Busíris*, 4, 50; cf. Ateneu, 8.335c-d), que o dá precisamente como autor de uma *Acusação contra Sócrates*.

## AS CAUSAS DA ACUSAÇÃO

Vejam, em primeiro lugar, a questão política<sup>4</sup>. Não é efectivamente difícil que Sócrates tenha sido considerado uma ameaça à constituição democrática, quando do seu círculo tinham feito parte indivíduos como Alcibíades, democrata radical e de percurso irregular, que com facilidade traía a sua cidade a favor de interesses pessoais, ou como Crítias, que tinha precisamente integrado, derrotada Atenas por Esparta, o governo oligárquico dos «Trinta Tiranos» (cf. Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1; 1.2.12-16; Platão, *Apologia*, 33a-b; *Diógenes Laércio*, 2.40).

Não é certo, contudo, que o percurso político de Crítias e de Alcibíades tenha sido apresentado em tribunal como prova contra Sócrates; o único contemporâneo a fazer referência a este aspecto é Ésquines (*Contra Timarco*, 173<sup>5</sup>), pelo que tem sido comum pensar-se que as referências sobre este assunto, ocorridas nos vários textos socráticos, respondem não à acusação de Meleto, mas, como acima foi dito, à de Polícrates (Giannantoni 2001: 292).

Na *Apologia* (19b), Platão refere ainda *acusações antigas*, que sabemos serem as de Aristófanes nas *Nuvens*, e que, sendo do domínio público, teriam servido para criar e/ou alimentar equívocos a respeito do filósofo:

---

<sup>4</sup> Uso o termo aqui, não no sentido apenas de gestão do poder na pólis, mas de participação na sua sociedade, o que incluiria obviamente o papel de Sócrates enquanto educador.

<sup>5</sup> *E vós, Atenienses, condenastes à morte o sofista Sócrates, por se ter demonstrado que ele fora mestre de Crítias, um dos Trinta, que subjugara a democracia [...].*

*Sócrates é culpado de se ocupar em pesquisas na terra e no céu e de fazer que o argumento mais fraco se torne no mais forte, e de ensinar tudo isto a outros*<sup>6</sup>.

É provável, também, que o Atenense comum não distinguisse com facilidade Sócrates daqueles a quem chamava «Sofistas» e cuja questionação aos tradicionais valores de Atenas inspirava uma enorme reserva entre os mais conservadores. É essa confusão, precisamente, que possibilita o efeito cómico nas *Nuvens* de Aristófanes, onde *um certo Sócrates aparecia transportado pelos ares, anunciando que voava e debitando outros tantos disparates* (Platão, *Apologia*, 19c; cf. Aristófanes, *Nuvens*, 218-260) e conseguia instruir o seu jovem discípulo de forma a bater no pai e provar-lhe que o tinha feito com razão (cf. Aristófanes, *Nuvens*, 1408-1419).

Também em Platão, o jovem Hipócrates do *Protagoras* não hesita em procurar Sócrates (310a-311a), pedindo-lhe que o introduza no círculo do Sofista recém-chegado, de onde podemos depreender que o considerava próximo dos famosos mestres de retórica. No mesmo diálogo, ainda, o porteiro do milionário Cálías tenta impedir a entrada dos dois visitantes, Sócrates e Hipócrates, depois de ter escutado uma conversa de teor filosófico que entabulavam junto ao portão, alegando que a casa já tinha Sofistas de sobra (314c-e). Ficava claro assim que, para o Atenense comum, todo aquele que se dedicasse a divagações filosóficas correspondia à designação genérica de «sofista», com toda a carga negativa

<sup>6</sup> Cf. 19c: *eram estas as coisas que efectivamente vistes na comédia de Aristófanes.*

que esse nome pudesse comportar. Ecos desta mesma confusão surgem também, em Xenofonte, quando a voz da acusação, na *Apologia* (20), argumenta que Sócrates levava os seus discípulos a lhe obedecerem mais a ele do que aos pais:

– Por Zeus! – respondeu Meleto – Eu sei de pessoas às quais convenceste a que te obedecessem mais a ti do que aos próprios pais.

Esta é a mesma acusação que se ouve da voz do acusador, em *Memoráveis*, 1.2.49-55, insistindo na ideia de que Sócrates *ensinava* os seus companheiros a dene-grirem os pais e os *convencia* de que os tornaria mais sábios que os seus progenitores. A rematar, a consideração de que o filho deveria encerrar na prisão um pai louco, palavras em que a acusação vira a prova de que o filósofo defendia que o mais sábio deveria condenar o mais ignorante, uma tese de que, decerto, sofista algum desdenharia.

Assim mesmo, e na mesma *Apologia* (29-31), Xenofonte alega ainda que as razões de Ânito estavam relacionadas com a influência que Sócrates pretendia exercer sobre o filho do comerciante. Seria esse o tipo de «corrupção» de que falava o processo acusatório: afastar os jovens do caminho pelo qual seria esperado que seguissem<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Esta corrupção podia ser entendida também, é certo, em termos sexuais, aspecto que não seria alheio ao processo educativo grego de determinadas épocas e determinadas cidades (vide K. Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard, 1989). Contudo, as radicais posições manifestadas por Sócrates face à sexualidade e expressas por Platão, no *Banquete* (219c), ou por Xenofonte, nos *Memoráveis* (1.2.1, 2, 22, 29-30; 1.3.8-13; 2.6.32) e no *Banquete* (4.24-26;

Não podendo negar estas associações, todos os seus defensores, contudo, se empenharam em demonstrar que os acusadores estavam errados: Sócrates não fora um dos Tiranos, não fora seu mentor, nem sequer um dos seus partidários, e, pelo contrário, tivera até alguns conflitos com eles, nomeadamente com Crítias (cf. Platão, *Apologia*, 28e; *Laques*, 181b; *Banquete*, 220d-221c; Xenofonte, *Memoráveis*, 1.2.31-38, 4.4.1-4; Libânio, *Apologia*, 103). Não era difícil também verificar que a atitude crítica de Sócrates se aplicava, à vez, quer à democracia, quer à tirania (cf. *Memoráveis*, 4.6.12). De resto, o retrato que Xenofonte parece ter querido traçar do seu mestre é o de um homem justo e descomprometido com os regimes vigentes, cuja actuação era ditada pela conformidade com as leis e não pelas ordens dos governantes (cf. *Memoráveis*, 4.4.1-5).

Na defesa desta posição, Xenofonte acaba por se socorrer da tese socrática, transmitida por Platão (cf. *Ménon*, 96e), de que a *aretê* era uma *herança divina*, que não podia ensinar-se nem ser aprendida, tentando demonstrar que esse fora precisamente o problema de Crítias e de Alcibíades: não tinham sido bafejados com tal bênção (*Memoráveis*, 1.2.12-16); quanto ao filho de Ânito, fora também por ter seguido a vontade do pai, e não os conselhos de Sócrates, que acabara corrompido pelo vício da bebida (Xenofonte, *Apologia*, 32). Na tentativa de ilibar o mestre da responsabilidade nas opções

---

8.6-27), tornam pouco provável que a «corrupção» que ele pudesse ter exercido sobre os jovens com os quais se relacionava fosse de natureza sexual, tentação, de resto, à qual ele se considerava imune (cf. Xenofonte, *Banquete*, 4.27-28). Vide Mossé 1987: 101-102.

dos discípulos, Xenofonte testemunhará, até, com o seu caso pessoal (*Anábese*, 1.4.7; 3.1.15): antes de se juntar a Ciro, Xenofonte tentara auscultar a opinião de Sócrates, que o remetera para o oráculo de Delfos (cf. *Memoráveis*, 1.1.6). A resposta do oráculo previra o castigo caso se associasse às tropas do jovem príncipe aqueménida; contudo, fora esse o caminho escolhido por Xenofonte, por sua conta e risco, e, quando refere as adversidades que daí lhe advieram, apresenta-as como sendo apenas da sua responsabilidade e causadas por ter menosprezado os bons conselhos do mestre (vide Breitenbach 1967: 1773-1774; Higgins 1977: 23, n.4; Gray 1998: 98-99). De resto, se Xenofonte pretendia<sup>8</sup> provar que Sócrates não fora um traidor à constituição ateniense, tinha necessariamente de distanciar a influência socrática do seu próprio percurso pessoal, ele que lutara, primeiro, ao lado dos oligarcas de 411, depois, ao lado de Ciro e de Agesilau, e por uma qualquer destas razões acabara por ser punido com o exílio.

Convém lembrar, ainda, o facto, conhecido, de ter sido promulgada, em 403, depois da queda dos Trinta, uma amnistia, conhecida como «Amnistia de Euclides» (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 39.5-6)<sup>9</sup>, que

---

<sup>8</sup> O que talvez nem sempre consiga, porque, como veremos adiante, a simpatia do seu Sócrates por outros modelos políticos que não o de Atenas é muitas vezes transparente.

<sup>9</sup> 39. *Os acordos foram estabelecidos sendo Arconte Euclides e com as disposições que se seguem: [...] 5.[...] A pena de morte será aplicada, de acordo com as leis dos antepassados, se alguém assassinar ou agredir alguém pessoalmente. 6. Não será possível a ninguém exercer represálias a pretexto do passado de ninguém, excepto aos Trinta, aos Dez, aos Onze e aos veteranos do Pireu, e nem mesmo a estes, se já*

proibia a perseguição por crimes cometidos durante o governo dos Oligarcas. Logo, pelo menos teoricamente, Sócrates nunca poderia ter sido condenado pelas suas ideias políticas, mesmo que assumamos que elas tenham sido anti-democráticas<sup>10</sup>.

Sendo assim, se havia sectores atenienses empenhados em afastar Sócrates da cena política, entendida à maneira grega como participação activa na sociedade, a forma mais convincente seria acusá-lo de impiedade.

A acusação feita a Sócrates é de *não reconhecer*<sup>11</sup> os deuses da cidade e não de simplesmente *não acreditar* nos deuses. Em momento algum a questão é que

---

*tiverem prestado contas.*

Vide A.P. Dorjahn, *Political forgiveness in old Athens; the amnesty of 403 B.C.* (Evanston, 1946).

<sup>10</sup> Não há dúvidas, de facto, de que Sócrates se assume como crítico da democracia vigente em Atenas e só por observância à lei é que aceita, numa única ocasião apenas, fazer parte desse mesmo sistema, assumindo o cargo, em 406, de prítane (Xenofonte, *Helénicas*, 1.6.28-1.7.53; Platão, *Apologia*, 32b-c) ou de presidente da Assembleia (Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.18; Platão, *Górgias*, 473e-474; para Dodds, *Plato. Gorgias*. Oxford, 1959, *ad loc.*, as referências citadas remetem para duas participações distintas).

<sup>11</sup> *Nomizein*, à letra, tanto ‘honrar os deuses’ de acordo com as normas estabelecidas pela cidade como ‘acreditar nos deuses’ da cidade (vide Brickhouse/Smith 1989: 30-34, W. Burkert, *Religião grega de época clássica e arcaica* (Lisboa, 1993), e É. de Stuycker/S.R. Slings, *Plato's Apology of Socrates* (Leiden, 1994), 87-88). Sigo a tradução sugerida por Dorion (2000: 49, n.2), de ‘reconhecer os deuses’, que permite abranger os dois significados e ser interpretado como o interpretam os discípulos ao rebater os argumentos do processo: Xenofonte insiste em que Sócrates era um crente praticante (*Memoráveis*, 1.1.2-4; *Apologia*, 11), mas também um crente simplesmente (1.1.5); para Platão, Sócrates era um crente, mas também seguia os rituais estabelecidos para a prática dessa crença (cf. *Fedro*, 279b-c).

Sócrates tenha sido ateu, apenas que não acreditara nos mesmos deuses que os outros Atenenses; mas, tal como Xenofonte, em *Memoráveis*, 1.1.5, também o Sócrates de Platão, em *Apologia*, 26b-28a, responde a Meleto como se estivesse a ser acusado de ateísmo<sup>12</sup>. Dorion (2000: 55-56, n.16) considerou, na esteira de Aritóteles (*SE* 5.166b37-167a21), haver um erro de interpretação da acusação, quer por parte de Platão, quer por parte de Xenofonte, mas a verdade é que negar os deuses da cidade era mais de que ser ateu, era negar a própria cidade, o que de modo inequívoco unia a questão religiosa à questão política, fazendo de Sócrates não apenas um ateu mas também um traidor (Burnyeat 2002: 138).

A impiedade era para os Atenenses o desprezo pela religião tradicional, pelos seus deuses e a sua adoração, e os processos eram levantados, precisamente, àqueles que se afastavam ou manifestavam desinteresse por esses ritos (Mossé 1987: 103-104). A Grécia passava, desde o final da época arcaica, por um processo de racionalização que atingira também a religião e não é raro, pois, encontrar, a partir dessa altura, processos de impiedade movidos contra filósofos e intelectuais em geral, cuja forma de crer e dimensionar o divino se afastara dos cânones estabelecidos. Idêntica acusação pesara, pelo menos segundo a tradição, sobre Anaxágoras, Diágoras, Aspásia, Protágoras ou Eurípidés<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> E acrescenta em 35d: *Pois eu, ó homens de Atenas, venero os deuses como nenhum dos que me acusa o faz.*

<sup>13</sup> É verdade, contudo, que, na época de Sócrates, a crítica à religião e aos deuses, tal como eles apareceram outrora em Homero e Hesíodo, ter-se-ia tornado comum entre os círculos intelectuais e

Também esta acusação, contudo, apresenta algumas fragilidades de enunciação. É verdade que Sócrates, provavelmente, teria, como outros filósofos contemporâneos, uma atitude crítica face à religião tradicional, mas os testemunhos dos que conviviam com ele tendem a mostrar que o seu Mestre era um crente praticante e não se escusava ao culto prestado aos deuses da cidade. Depois, é estranha também à realidade ateniense (e à grega, de um modo geral) a crítica à introdução de novas divindades. Esse processo, testemunhado já por Heródoto<sup>14</sup>, assegurara à religião dos Gregos um certo

---

provavelmente já não poderia constituir motivo de condenação das vozes que se erguiam contra essa caracterização, vista mais como expressão de uma determinada fase literária do que de crença; vide Brisson 2001: 88.

Note-se, contudo, que os processos que a tradição consagrou teriam coincidido com épocas de crise política: a Guerra do Peloponeso, a expedição falhada de 413 à Sicília, o Governo dos Trinta. Até o processo de Protágoras, a ser real e ter-se dado por volta do ano de 459, teria sido contemporâneo das reformas democráticas de Efialtes e Péricles, de 462 (vide Blumenthal 1973: 171 e n.20). O facto de quase todas estas acusações decorrerem em anos anteriores ou durante a Guerra do Peloponeso tem sustentado a dúvida de que também o processo de Sócrates pudesse ter sido iniciado em data anterior e adiado depois por causa do conflito que entretanto ocupara os Atenienses.

Embora a pena pedida fosse habitualmente uma pena de morte, na generalidade dos casos era depois comutada pelo exílio. Sobre o assunto, vide E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes au V<sup>ème</sup> et au IV<sup>ème</sup> siècles* (Paris-Liège, 1930) e G.B. Kerferd (1981).

<sup>14</sup> Vide, e.g., as associações dos deuses gregos aos seus congéneres de outras civilizações: Zeus a Bel-Mardouk (1.181; 3.158); Atena a Neith (2.28, 59, 83, 169, 170, 175), Apolo a Horus (2.144); Ártemis a Bast, Dioniso a Osíris e Deméter a Ísis (2.137, 156). Vide W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (Heidelberg, 1984).

carácter de universalidade e, na Atenas da Guerra do Peloponeso, fora particularmente comum a aceitação e introdução de culto a deuses estrangeiros. E, além de não haver quaisquer provas de Sócrates como reformador religioso, os seus acusadores também não precisam quais os deuses que ele abandonara, nem quais os novos que introduzira.

A *Apologia* de Platão (18b-c) é mais precisa ao enunciar as acusações de impiedade contra Sócrates, dizendo que desde sempre os Atenienses tinham, enganosamente, ouvido falar de *um tal Sócrates, um homem sábio, que procurava a causa dos fenómenos celestes e os segredos ocultos no seio da terra e era capaz de fazer com que a causa má prevalecesse sobre a boa.*

Esta acusação aparentemente<sup>15</sup> iguala, ou pelo menos não distingue, Sócrates dos Sofistas e daqueles a quem depois se convencionou chamar pré-socráticos, aspecto em cuja defesa Platão e Xenofonte se empenharam, tentando ilibar Sócrates da aproximação ao estudo dos fenómenos celestes e às teorias de Anaxágoras, também ele, anteriormente, acusado de impiedade.

Ver em Sócrates um mártir religioso é, digamos que, anacrónico; contudo, a verdade é que Sócrates

---

<sup>15</sup> Digo aparentemente porque, na verdade, o mesmo Sócrates de Aristófanes critica, de modo satírico e na primeira pessoa, aqueles com quem aparece confundido; cf. *Nuvens*, 331-334: *Ora, por Zeus, pois não sabes tu que é graças a elas que comem a maioria desses Sofistas, adivinhos de Túrrios, especialistas em medicina, preguiçosos de cabelos e unhas tratadas e anéis, que fazem cantos para coros circulares, esses sujeitos que andam às voltas com os astros, sem fazer mais nada, elas é que os alimentam, já que eles lhes fazem uns hinos.*

possuía uma particular forma de crença, que se aproximaria muito de um esboço de monoteísmo<sup>16</sup>. Não parecia constituir qualquer segredo, em Atenas, — Xenofonte diz mesmo, em *Memoráveis*, 1.1.2, ser um *lugar comum* — que Sócrates se dizia inspirado por um *génio* protector, um *daimonion*, que o acompanhava desde criança (Platão, *Apologia*, 31d), sob a forma de uma voz interior (Xenofonte, *Apologia*, 12) que se manifestava no silêncio (Platão, *Eutidemo*, 272e), dando sinais (Platão, *Apologia*, 40b, *Fedro*, 242b, *Eutidemo*, 272e, R. 496c; Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.2-5, 1.1.4-6, 1.1.44; *Apologia*, 12; ps.-Platão, *Teágenes*, 128d, 129e, 131a) ao seu protegido. Em Platão, este *daimonion* é sobretudo impeditivo, uma espécie de consciência crítica que evita que Sócrates actue de modo errado (cf. *Apologia*, 31d; *Alcíbiades*, 103a-b; *Eutidemo*, 272e; *Fédon*, 242b-c; *Répública*, 496c; *Teeteto*, 151a); pelo contrário, em Xenofonte, parece ser antes um guia (*Memoráveis*, 1.1.2-5, 1.4.15, 4.3.12, 4.8.1, 4.8.5; *Apologia*, 4, 12; *Banquete*, 8.5), quer para Sócrates, quer para os que o acompanham. Plutarco (*Acerca do deus de Sócrates*, 589e-d) considerou-o um bom álibi por parte do filósofo, para poder emitir determinadas opiniões sem acarretar sobre si consequências desagradáveis (que, afinal, não evitou).

Quando o texto acusatório refere o afastamento

---

<sup>16</sup> Esta expressão da sua crença permitiu uma muito curiosa aproximação do processo de Sócrates e da tradição desenvolvida em seu redor à condenação de Cristo, à redacção dos Evangelhos e ao alvorecer do Cristianismo. O primeiro a notar tal semelhança terá sido Erasmo, no seu *Elogio da Loucura*; vide Luís E. Navia (1985) e Paul Gooch, *Jesus and Socrates* (Yale University Press, 1997).

de Sócrates das divindades tradicionais da cidade para, em sua vez, introduzir outras novas, usa precisamente o plural *daimonia*, com o sentido genérico de *divindades*, razão pela qual Xenofonte (*Memoráveis*, 1.1.2-3) também parece entender este *daimonion* como uma das causas prováveis para a acusação de impiedade interposta contra Sócrates; nesta voz divina teriam visto os inimigos do filósofo uma nova divindade.

### ACONTECEU, DE FACTO, ESTE PROCESSO DE SÓCRATES?

O nosso conhecimento sobre o processo de Sócrates assenta no testemunho dos autores que, como vimos, lhe fizeram referência, e que, na sua maioria, pertenciam ao círculo socrático. Contudo, a referência ao processo feita por um autor como Isócrates (*Busíris*, 5) prova que este julgamento pode ser visto como um facto real e não como um mero *topos* literário (Gray 1998: 73, n.6).

Se parece não haver dúvidas de que Sócrates foi processado e condenado, e dessa condenação resultou a sua morte, as dúvidas quanto às reais motivações desse processo levam alguns estudiosos a questionar, porém, e como já antes foi dito, o momento em que teria ocorrido: aconteceu o processo na data que tradicionalmente lhe está associada? Da leitura de *Memoráveis* parece claro que Sócrates ainda conviveu com a situação final da guerra do Peloponeso (2.7) e com a Oligarquia de 404 (1.2.31); era prítane em 406, por altura do chamado «Processo das Arginusas»<sup>17</sup>, e, de resto, só esta

<sup>17</sup> Cf. Xenofonte, *Helénicas*, 1.7.15: *E os prítanes receosos aceitaram por unanimidade submeter a proposta a votação, à excepção de*

cronologia teria permitido invocar como pretexto acusatório a conduta de Crítias e de Alcibíades. É, pois, comumente aceite que a morte do filósofo se deu em 399, mas as várias interrogações suscitadas pelo tipo de acusação invocada, como acima se disse, poderão permitir o aparecimento de uma dúvida razoável de o processo ter sido levantado antes e mantido em suspenso por causa do conflito do Peloponeso. Antes da guerra ou logo a seguir ao seu desfecho não teria sido estranho encontrar um processo de impiedade; o próprio Xenofonte testemunha a animosidade dos Tiranos contra Sócrates (1.2.31-38), mas há outros aspectos que indiscutivelmente podemos questionar: Sócrates é recorrentemente descrito, quer por Platão, quer por Xenofonte, como velho; recorrentemente também refere que a sua vida atingiu já o limiar, mas encontra na morte que se avizinha um meio de evitar os males futuros que chegarão com a velhice: ver mal, ouvir pior (cf. Xenofonte, *Apologia*, 6-7), o que dificilmente adequaríamos ao retrato de um homem de setenta anos; assim, Sócrates poderia ter falado deste modo vinte anos antes, o que justificaria as suas apreensões em relação ao futuro e a existência de filhos pequenos, mesmo que Sócrates só tivesse tido por mulher Xantipa<sup>18</sup>. De facto, com

---

*Sócrates, filho de Sofronisco; esse foi o único que se disse que nada faria que fosse contrário à lei.*

Cf. também Platão, *Apologia*, 32b: Fui, na altura, o único dos prítanes que tentou impedir-vos de violar a lei, e que votei contra.

<sup>18</sup> Mãe de pelo menos um dos seus filhos, Lâmprocles (cf. Xenofonte, *Memoráveis*, 2.2). Segundo Diógenes Laércio (2.26), Plutarco (*Aristides*) e Ateneu (13), e com base em Aristóteles (fr. 3

uma breve exceção em Sólon (frs. 18, 20, 21 West), a ideia que os Gregos parecem ter tido da velhice é a de uma época de infortúnio; contudo, quase todos os exemplos que conhecemos, entre os quais (até prova em contrário) o do próprio Sócrates, parecem contrariar tal leitura: Sólon ainda compunha depois dos setenta anos; Êsquilo viveu até aos noventa anos e contava já setenta quando compôs a *Oresteia*, tal como Sófocles que terá morrido também com cerca de noventa anos, ou Eurípides que compôs as *Bacantes* aos oitenta; noventa teria também Protágoras quando morreu e Isócrates perto de cem; Simónides ainda teria ganho concursos poéticos perto dos oitenta, idade com a qual terá morrido Platão, que, por essa altura, trabalharia ainda nas suas *Leis*; cedo, com cerca de sessenta anos, teriam morrido apenas Aristófanes e Aristóteles.

---

Ross), Sócrates fora casado depois (ou antes?) com Mirto, a bisneta de Aristides, o Justo, de quem teria outros dois filhos, Sofronisco e Menéxeno, ditos crianças pequenas por altura da sua morte. Este casamento teria ligado Sócrates a uma importante família eupátrida de Atenas (Vide G. Romeyer-Dherbey 2001: 30-31 e n. 18).

Sobre o assunto pode ler-se I. Calero Secall (2003: 52-61) que refere um aspecto muito curioso a propósito da tese deste segundo casamento e da maternidade destes dois filhos, ditos crianças pequenas aquando da morte do filósofo (cf. Platão, *Fédon*, 116b; *Apologia*, 34d). No *Fédon* 59e-60a-b, Platão refere a presença de Xantipa, que segura ao colo um dos filhos, mas o texto grego diz 'o filho dele' (*autou*), não 'o filho dela', nem 'o filho deles'. Este pormenor leva a Autora a pensar que Xantipa fora talvez uma primeira mulher, não oficial, de Sócrates, que casara apenas e mais tarde com Mirto; por esse motivo também, seria o filho do meio, e não o mais velho, a herdar o nome do avô paterno, Sofronisco. Sem ser passível de uma comprovação definitiva, é uma hipótese tentadora.

De modo que, na falibilidade da leitura de dados que nos chegaram sempre incompletos, talvez seja mais sensato reconhecer as dúvidas e manter a cronologia tal como nos foi legada pela tradição de quem conhecia mais do que nós.

### A DEFESA

A defesa de Sócrates diante dos juízes parece ter sido, na realidade, uma não-defesa. O sistema jurídico ateniense não contemplava a figura do advogado; assim sendo, competia, quer aos promotores de uma acusação, quer aos seus arguidos, a defesa das suas motivações, embora pudessem contratar para o efeito os serviços de logógrafos profissionais que se encarregavam de organizar os processos e de compor os discursos a pronunciar no tribunal. Instruído o processo, diante dos juízes, a ambas as partes era concedido igual tempo para apresentarem as suas razões. Dizer, como faz Xenofonte, em *Memoráveis*, 1.1.1., que os Atenienses se deixaram convencer pelos argumentos dos acusadores, equivale também a dizer que Sócrates não fora capaz de os convencer da sua inocência. Brickhouse (2002), por exemplo, vai mais longe ao questionar o que poderia ter dito o filósofo que tivesse convencido os Atenienses da sua culpa. Muito provavelmente, como em todas as grandes discussões do século V, o que talvez se possa inferir é que o filósofo era um homem fora do seu tempo, cujo pensamento se demarcava claramente do dos seus antecessores e que, por essa mesma razão, não falava a mesma linguagem que muitos dos seus contemporâneos.

Mas a verdade é que, de acordo com os testemunhos, Sócrates não se preocupou com uma defesa convincente<sup>19</sup>. Segundo Xenofonte (*Apologia*, 3-6), Sócrates começara por afirmar que nada tinha a declarar em sua defesa, porque na realidade todos sabiam que ele não era culpado dos actos de que o acusavam, para se justificar depois dizendo que fora o seu *daimonion* que o impedira de se defender em termos convencionais. Também Platão (*Apologia*, 17b-c) confirma que Sócrates não quisera compor um discurso de defesa. Diógenes Laércio, por sua vez (2.40), refere o facto de Lísias se ter oferecido para lho compor e de ele, Sócrates, ter recusado<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> O testemunho de Xenofonte não implica que Sócrates nada tenha dito e, sim, que nada tenha dito a seu favor; uma tradição, contudo, que se crê tardia (cf. Máximo de Tiro, 3) acabou por veicular a ideia de que a defesa de Sócrates em tribunal se tinha caracterizado por um total silêncio (como o que os Evangelhos atribuem a Cristo; cf. Mateus, 27:12-14). Embora este aspecto apareça referido com insistência sobretudo a partir dos autores tardios, temos, num papiro datado presumivelmente do século III (PKöln 205, apud Barnes 1991: 24), um diálogo socrático anónimo, onde se diz que Sócrates se defendeu brilhantemente da acusação de se ter calado em tribunal, o que faria recuar consideravelmente a origem deste rumor:

— *Então queres tu ouvir alguma coisa mais sobre a defesa que tu sabes que eu me recusei a fazer, ou seja, a razão pela qual eu não contestei diante dos Atenienses a pena de morte?*

— *Não, claro que não, [...] parece-me que fizeste uma brilhante defesa à acusação de que não contestaste a pena de morte.*

<sup>20</sup> Este episódio já tinha sido, antes, referido por Cícero (*Do orador*, 1.231) que, contudo, também não indica qual a fonte onde o recolheu. Também em Isócrates (*Busíris*, 4) e em Pseudo-Plutarco, *Vidas dos dez oradores*, 3.51-54, se diz que Lísias compusera uma *Apologia de Sócrates* (o discurso preparado para o filósofo?). Diógenes Laércio chama-lhe *Em Defesa de Sócrates*, e Pseudo-Plutarco *Apologia de Sócrates apresentada aos juízes*. Poderão ter sido

Contudo, é óbvio que algumas palavras terão sido pronunciadas em tribunal, nem que mais não fosse para recusar a tal defesa, e que é com base nesse discurso que quer Platão, que estava presente, quer Xenofonte, que conheceu o episódio de modo indirecto, reescrevem o que teria sido a «*Apologia*» de Sócrates.

Xenofonte refere ainda (*Apologia*, 22) a existência de testemunhos de defesa de alguns dos seguidores de Sócrates e de falsos testemunhos de acusação, mas não precisa o teor de nenhum deles.

A resposta do Sócrates de Xenofonte à morte é uma resposta mais pessoal: ele não se vai defender por razões que só a ele dizem respeito e que têm a ver com os contratempos da velhice. O Sócrates de Platão (*Fédon*, 61a-64c) fala como um filósofo: a morte é preferível à vida. Independentemente das razões apontadas, por cada um dos dois autores, há um aspecto que é coincidente: Sócrates não se importou de morrer ou, pelo menos, nada fez para evitar a morte. Essa é, decerto, uma atitude que poderemos imputar ao Sócrates histórico. As razões que cada um dos discípulos lhe atribui, essas, estão provavelmente contaminadas pela posição de quem as contou: Platão era filósofo e acreditava na vida para além da morte; Xenofonte foi um homem de acção para quem a perda das capacidades significaria, sem dúvida, um mal maior do que a morte.

---

duas as *Apologias* de Lísias, esta, de 399, e outra redigida depois de 393/392, em resposta a Polícrates; cf. fr. conservados em Estobeu, 7.56 e H. Sauppe, *Oratores attici*, 2.203. Vide Chroust 1957: 20.

## A SENTENÇA

Sócrates foi julgado pelo tribunal da Helieia e condenado à morte por ingestão de cicuta<sup>21</sup>. Dos vários testemunhos apresentados, calcula-se, para os juízes do tribunal que o condenou, o número de 502: Platão refere (*Apologia*, 36a) que o número de votos a favor da condenação ultrapassava em 60 os votos contra, que, diz Diógenes Laércio (2.41) terão sido 281; de onde o cálculo:  $281 + (281-60) = 502$ <sup>22</sup>. Dois aspectos, contudo, valerá a pena ter em conta: em primeiro lugar, que a margem da diferença entre estes votos não era muito grande; segundo, que no universo dos duzentos e oitenta e um juízes que votaram a condenação de Sócrates não tinham de ter todos as mesmas razões, nem

---

<sup>21</sup> Platão (*Fédon*, 57b) diz apenas *veneno*, e Xenofonte nem sequer chega a referi-lo. Sabe-se, contudo, que o veneno utilizado era a *cicuta*, cujos efeitos eram bem mais violentos do que aqueles que descreve Platão (*Fédon*, 115b-118a). Esta disparidade tem sido causa de um considerável número de discussões em torno da autenticidade do testemunho de Platão ou dos seus conhecimentos sobre os efeitos que refere no texto; vide C. Gill, «The Death of Socrates», *CQ* 23 (1973), 25-28; B.M. Graves *et alii*, «Hemlock Poisoning. Twentieth Century Scientific Light Shed on the Death of Socrates» in K.J. Boudoris 1991: 156-168; J. Sullivan, «A note on *The Death of Socrates*», *CQ* 51 (2001), 608-610; E. Bloch, «Hemlock Poisoning and the Death of Socrates. Did Plato Tell the Truth?» in Brickhouse/Smith 2002: 255-278.

Na sua tradução do *Fédon* (1998: 135-136, n.1), M.T. Schiappa de Azevedo opta pela identificação do *pharmakon* de Platão não à *cicuta* mas ao seu congénere, o *cónio*, que é cultivado nas regiões mediterrâneas e cujos sintomas coincidem com os efeitos descritos pelo filósofo ateniense: paralisia e insensibilidade progressiva das extremidades do corpo.

<sup>22</sup> O número, contudo, pode não ser exacto, porque o que normal seria que fosse impar, para evitar empates.

as suas razões tinham de ser as mesmas dos promotores do processo.

Mas mais importante do que estes pormenores é o facto de, tanto Platão (*Apologia*, 38b-c; *Crítón*, 44b-c, 45a-e), como Xenofonte (*Apologia*, 23), referirem que Sócrates teria tido possibilidade, quer de comutar a pena, quer de fugir da prisão, e tê-lo-ia recusado. Contudo, nem as informações, nem as motivações apresentadas são totalmente coincidentes. Enquanto, segundo a *Apologia* de Xenofonte (23), o velho filósofo se recusara a admitir fixar a si próprio uma qualquer pena, uma vez que também não reconhecia qualquer culpa, Platão (*Apologia*, 38b-c) refere que, tendo sido Sócrates chamado a pronunciar-se sobre a pena, se dispusera a pagar uma multa no valor, primeiro de uma, e depois, de trinta minas de prata<sup>23</sup>. Mas a verdade é que o tom do seu discurso é profundamente irónico: Sócrates começa por propor uma mina apenas, porque só se poderia estabelecer uma multa a si próprio se tivesse como pagá-la e todos sabiam que ele não possuía quaisquer bens; as trinta minas que acaba por sugerir são-lhe oferecidas por Platão, Crítón, Critobulo e Apolodoro.

Também para a fuga, enquanto Platão apresenta razões de ordem moral que enaltecem a figura do velho filósofo, que não terá querido quebrar a observância às leis (Platão, *Crítón*, 50a-54d), o Sócrates de Xenofonte, bastante mais pragmático, considera apenas que fugir à

---

<sup>23</sup> Também Diógenes Laércio, em 2.41, diz que, segundo uma versão (que não identifica), Sócrates sugerira 25 dracmas, e que, segundo Eubúlides, oferecera 100 dracmas, valor correspondente ao de uma mina, como em Platão.

morte mais não é do que adiá-la, porque ninguém pode evitar que a vida chegue um dia ao seu fim, e ironiza, questionando os seus seguidores sobre qual o local onde seria possível ao homem esconder-se da morte (Xenofonte, *Apologia*, 23).

Contudo, não na *Apologia* mas no *Críton* (43b-d), instado a fugir pelo amigo, também Sócrates de Platão insiste que não vale a pena porque já atingiu o limite da vida e a morte que o espera é, afinal, a menos penosa (cf. também a discussão no *Fédon*, 60b-69e).

## OS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS DE XENOFONTE

### A LITERATURA SOCRÁTICA: ASPECTOS GERAIS

A morte de Sócrates trouxe consigo a perseguição daqueles que habitualmente o acompanhavam, e que, a seguir ao processo, se terão afastado de Atenas, refugiando-se junto de Euclides de Mégara<sup>24</sup>. São esses seguidores que, depois, levarão a cabo um processo literário de reconstrução das memórias e ideias do mestre, em escritos de carácter variado, os chamados *Diálogos Socráticos*, e cujos títulos conhecemos genericamente através das suas biografias, nas *Vidas dos filósofos*, de Diógenes Laércio. Completos, desses textos, chegaram até nós os de Platão (que consagram a ligação do género à filosofia) e os de Xenofonte, mas outros discípulos de

---

<sup>24</sup> O fundador da Escola Megárica que conhecemos como narrador do *Teeteto* de Platão. Uns vinte anos mais novo que Sócrates, foi um dos seus mais assíduos seguidores e estava presente em Atenas aquando da sua morte; cf. Diógenes Laércio, 2.106-112.

Sócrates praticaram também este gênero: Antístenes (*Aspásia*), Ésquines (*Alcibiades, Aspásia*), Fédon (*Símon, Zóforo*), Euclides (*Críton, Ésquines, Alcibiades, Erótico*) e, talvez, Aristipo<sup>25</sup>.

Na *Poética* (1447b11), Aristóteles refere estes *Diálogos Socráticos* como um gênero literário instituído, cuja origem atribuía a um certo Alexâmenos de Teos (*De Poetis*, fr. 3 Ross = Rose <sup>272</sup>; cf. Ateneu, 505c)<sup>26</sup>, que nos é desconhecido (*Diógenes Laércio*, 3.48)<sup>27</sup>, e que teriam constituído, porventura, a primeira forma de ficção em prosa da Antiguidade. Até então utilizada para a oratória judicial, a historiografia ou a ciência, a prosa apareceria agora como veículo de expressão de memórias (porque é sempre de memórias que se trata) de anos de convivência entre Mestre/discípulos, oferecendo ao público leitor a recriação de momentos e a transmissão de ideias. Os diálogos socráticos poderão, assim, ser vistos

<sup>25</sup> Vide G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (Nápoles, 1990), apud Kahn 1996: 2 e n.3.

<sup>26</sup> Apud Guthrie 1975: 320, n.16: *Negaremos que os chamados mimos de Sófron, que nem sequer têm metro, sejam logoi e imitações, tal como os diálogos de Alexâmenos de Teos que se escreviam antes dos diálogos socráticos?*

Cf. também Aristóteles, *Poética*, 1447b9: *Já a arte que usa apenas simples palavras ou metros, combinando-os ou usando somente um tipo de metros, tem-se mantido sem designação, porque é possível dar um mesmo nome aos mimos de Sófron ou de Xenarco e aos logoi socráticos.*

<sup>27</sup> Vide Clay 1994: 33 e Kahn 1996: 1 e n.2. Um esboço do que viriam a ser estes diálogos poderá encontrar-se já em obras de alguns Sofistas, de que infelizmente temos escassos fragmentos apenas. A mais representativa poderá ser o célebre texto da chamada «Escolha de Hércules», de Pródico de Ceos e que Xenofonte reproduz em *Memoráveis*, 2.1.1-34. Platão, no *Hípias Maior*, 286a-c, refere também um *Diálogo Troiano*, da autoria do sofista da Élide.

como uma primeira forma de ‘romance’, um romance a que Rossetti (1977: 29) chama, à vez, romance histórico, filosófico, histórico-político e histórico-ideológico.

Na sua maioria, estas obras são constituídas por textos apologéticos, mas incluiriam também textos de acusação, como o já referido panfleto atribuído ao sofista Polícrates. É muito provável, até, e como já foi referido, que os textos de defesa não tenham sido despoletados pelo processo, em si, mas que configurassem a resposta a esta obra de Polícrates, à qual, como já vimos, não será improvável imputar a figura do acusador, cuja voz ouvimos em Xenofonte, em *Memoráveis* (1.2.9, 12, 14, 26, 27, 49, 56, 58, 64), e que se distingue dos, promotores do processo real(1.1.1). O estatuto de género literário que lhes foi atribuído resulta, segundo Guthrie (1975: 318), precisamente da sua proliferação.

Tanto os textos de Platão (cf. *Banquete*, 215d: *mas quando ouvimos as tuas palavras ou quando alguém as reproduz*), como os de Xenofonte testemunham a existência desta literatura: em *Memoráveis*, 1.4.1, Xenofonte referirá que algumas das acusações contra Sócrates se baseavam em escritos sobre o filósofo (*o que alguns escrevem*) que corriam em Atenas à data da redacção do seu texto, e, logo na abertura da *Apologia* (1), refere, também no plural, *outros* que também *já teriam escrito* sobre o processo de Sócrates. Xenofonte, contudo, diz apenas, no caso concreto da sessão em tribunal, que todos eles incidiram num elemento comum, a *altivez* com que Sócrates se dirigira aos seus juízes, mas não refere quem seriam esses autores, nem qual a natureza dos seus textos, sendo claro

apenas que se trataria de textos anteriores ao seu<sup>28</sup>.

Efectivamente, é provável que os textos de Xenofonte tenham sido, no século IV, os textos de redacção mais tardia: a maior parte dos outros autores do círculo socrático terá escrito as suas obras nas décadas de 90 e 80, altura em que Xenofonte se dedicava ainda às lides militares, pelo que os seus escritos poderão remontar apenas aos anos 70 e 60, altura em que se encontraria já em Cilunte<sup>29</sup>. Sabe-se, além do mais, que esta discussão em torno do processo de Sócrates ultrapassou claramente os limites do círculo socrático: também Lísias, Teodectes e Demétrio de Faléron compuseram *Apologias*<sup>30</sup> e Isócrates teria debatido publicamente a questão com Polícrates (vide Giannantoni 1991: 135), o que está patente no seu discurso *Busíris* (11.4-5) e é referido pelo argumento de autor anónimo deste discurso e do *Elogio de Helena*.

Esta profusão de textos e discursos sobre o assunto, formulados quase ao tempo do processo, assim como a estranheza manifestada pelo discurso de Xenofonte

<sup>28</sup> É claro que poderá dar-se o caso de Xenofonte estar a pensar nos textos dos comediógrafos, que já antes foram referidos; vide supra pp. 13-14.

<sup>29</sup> É o caso dos *Memoráveis*, cuja composição provavelmente só terminou depois da batalha de Leuctras (371), uma vez que o episódio de 3.5 parece remeter para o cenário criado pela vitória tebana neste conflito; vide Delatte (1933: 73 e 172) e Breitenbach (1967, 1811).

<sup>30</sup> Uma e outra posição deixaram ecos posteriores e debatiam-se ainda em Roma e em plena época cristã; destas discussões são exemplo a *Oratio 3* (*Porque é que Sócrates fez bem em não se ter defendido?*) de Máximo de Tiro, do séc. II d.C., e a *Apologia de Sócrates* de Libânio, ou uma *Acusação de Sócrates* anónima, do séc. IV d.C. Vide Brickhouse/Smith (2002) e Calder *et alii* (2002).

(*Memoráveis*, 1.1.1), são prova de que as razões da acusação não tinham ficado claras nos meios intelectuais da Atenas que condenou o velho filósofo.

Sócrates teria sido uma figura particularmente conhecida em Atenas, o que o torna, como personagem ou como motivo, um elemento recorrente na literatura, seja cômica, seja séria, do seu tempo, porquanto, porventura, sendo o mais mediático dos intelectuais radicados na cidade, acabou por incorporar simpatias e ódios devidos a todos os outros.

Ao falarmos de *Diálogos Socráticos*, teremos forçosamente de nos deter também no modo como eles servem de testemunho a um, mesmo que não assumido, magistério sobre os discípulos que redigiram esses textos e que pouco têm em comum uns com os outros e pouco em comum talvez com o mestre<sup>31</sup>, cujas teorias nos são mais obscuras porque nada deixou escrito, mas das quais todos se reclamavam devedores. Este aspecto, contudo, não deveria constituir estranheza porquanto Sócrates tentou transmitir princípios básicos, alguns dos quais baseados no célebre *conhece-te a ti mesmo*, que indiscutivelmente acabariam por resultar em diferentes modos de encarar o caminho para a virtude. De igual modo, ao invés dos Sofistas, Sócrates não apresenta nenhuma *matéria* da qual faça questão de se sentir professor e assim, na verdade, cada um dos seus seguidores se terá sentido livre para interpretar a mensagem do mestre e para a transmitir reclamando

---

<sup>31</sup> Este aspecto foi notado ainda na Antiguidade (cf. Cícero, *Oratória*, 3.16.61; S. Agostinho, *Cidade de Deus*, 7.3).

a exclusividade de ter sabido interpretar e perpetuar melhor do que outros o pensamento do filósofo. Mais difícil poderá ser para nós precisar qual deles, de facto, o terá conseguido; para Giannantoni (2001: 289), talvez o mais próximo tenha sido Ésquines<sup>32</sup>, visto pelos autores antigos como o mais fiel e mais autêntico dos discípulos de Sócrates e que, porque mais próximo do mestre em termos de pensamento, não desenvolveu ele próprio uma escola, embora tenha deixado um número considerável de obras entre as quais diálogos que Panécio considerou, tal como os de Platão, Xenofonte e Antístenes, *credíveis* (Giannantoni 2001: 289-290 e n. 2).

O facto de Sócrates ter defendido sempre que nada sabia e que a verdade devia ser procurada em cada um parece-me claramente a base de sustentação para que cada um dos seus discípulos possa ter fundado a sua própria doutrina. Sem ligação efectiva uns aos outros, cada um destes discípulos terá conservado um traço próprio de ligação à filosofia socrática. O que os define então como Socráticos? De acordo com Diógenes Laércio, apenas o facto de terem sido reconhecidos publicamente como seguidores de Sócrates.

---

<sup>32</sup> Ao ponto de uma tradição, com base talvez em Menedemo de Erecteia (cf. Diógenes Laércio, 2.60), atribuir a autoria dos textos de Ésquines ao próprio Sócrates: depois da sua morte Xantipa ter-lhe-ia confiado os escritos (afinal, existentes) do filósofo e Ésquines (que entre os antigos conservou esta fama de plagiador) tê-los ia publicado com o seu próprio nome.

## XENOFONTE E SÓCRATES

Pese embora Diógenes Laércio (2.58) o ter incluído no rol dos filósofos, a verdade é que Xenofonte não escreveu tratados filosóficos, escreveu, sim, como outros coevos, textos que podemos incluir nestes *Diálogos Socráticos* que pretendiam defender e preservar o pensamento filosófico do mestre ateniense.

Os episódios que chegaram até nós da convivência de Xenofonte com Sócrates são poucos: o seu próprio testemunho, na *Anábase* 3.1.5, e o de Diógenes Laércio (2.48)<sup>33</sup>. Discute-se ainda que Xenofonte tenha efectivamente pertencido aos círculos socráticos porque o único, de entre os reconhecidos como seguidores de Sócrates, que o cita é Êsquines, no diálogo *Aspásia* (*apud* Cícero, *Sobre as invenções*, 1.31, 51-53)<sup>34</sup>. Mas, ignorarem-se uns aos outros parece ter sido, como já antes vimos, um comportamento habitual entre os Socráticos: Platão só de passagem refere Antístenes (*Fédon*, 59b), Êsquines (*Apologia*, 33e) ou Aristipo (*Fédon*, 59b)<sup>35</sup> e

---

<sup>33</sup> Um outro episódio referido por Estrabão (9.403) e repetido por Diógenes Laércio (2.22) terá confundido a figura de Xenofonte com a de Alcibiades; cf. Platão, *Banquete*, 220e; Plutarco, *Alcibiades*, 7.

<sup>34</sup> Fr. 31 Dittmar = SSR VI A 70. O episódio reproduz um diálogo em que Aspásia dá conselhos a Xenofonte e à sua jovem mulher, situação pouco provável historicamente, uma vez que Aspásia morre em 428, altura em que Xenofonte teria aproximadamente dez anos (Kahn: 1996).

<sup>35</sup> Vide Kahn 1996: 5 e n. 9. As fontes antigas (vide Giannantoni 2001: 292) dão conta de boas relações entre Êsquines e Aristipo, mas não entre Êsquines e Platão, nem entre Êsquines e Antístenes, Antístenes e Aristipo, ou Antístenes e Platão, e o próprio Aristipo teria feito eco de acusações contra Êsquines de plágio às obras de

ignora Xenofonte completamente; este, por sua vez, também o refere uma única vez (*Memoráveis*, 3.6.1), não o mencionando, por exemplo, quando, em *Memoráveis* 1.2.48, enumera os mais importantes seguidores de Sócrates: Crítón, Querefonte, Querécates, Hermógenes, Símiás, Cebes e Fedondas; desta lista não consta Platão, mas, na verdade, também não constam Antístenes, nem Êsquines, nem Aristipo<sup>36</sup>. Provavelmente, diz Dorion (2000, xxiv), a ausência de referências, por parte de Platão, poderá ter significado não que Xenofonte não convivera com Sócrates, mas que Platão não o considerava um socrático; não podemos esquecer também que a única «lista», chamemos-lhe assim, de socráticos em Platão é a do *Fédon* (59b) e dela, efectivamente, não podia constar Xenofonte, porque simplesmente, nessa época, não estava em Atenas. Embora pudesse ter havido entre alguns dos discípulos do mestre ateniense momentos de proximidade, como se pode inferir do episódio do *Fédon*, muito provavelmente eles terão sido circunstanciais e as suas diferentes opções filosóficas e pessoais, além das diferenças etárias, poderão ter sido motivo para a inexistência de uma convivência efectiva entre eles.

Também Breitenbach (1967: 1770) desvaloriza este facto, não achando improvável que Xenofonte tenha conhecido Sócrates tão bem como Platão: uma relação estabelecida talvez entre os anos de 409-401 teria dado a Xenofonte o tempo suficiente para ter sido influenciado

---

outros socráticos.

<sup>36</sup> Que não consta sequer da lista de Panécio em Diógenes Laércio, 2.64, 2.85.

pelo mestre. Não podemos esquecer ainda que a ascensão que um mestre exercia sobre o seu discípulo na Antiguidade não podia, na maior parte dos casos, ser medida em quantidade e sim em qualidade. Exemplo máximo desta premissa é o caso dos Sofistas, cujas ideias revolucionaram o panorama educativo de Atenas, sem que na realidade tivessem permanecido muito tempo na cidade: de Górgias, porventura aquele que maior influência exerceu sobre a prosa ática, conhecemos uma única visita a Atenas (em 427, como embaixador da sua cidade, Leontinos), e de Protágoras refere Platão a visita que serve de cenário ao diálogo homónimo e, talvez, duas outras, uma certamente anterior (cf. Platão, *Protágoras*, 310e) e outra provavelmente posterior. E na realidade, Xenofonte é até bem mais incisivo que Platão ao afirmar que frequentou o círculo socrático. Platão só uma vez (*Apologia*, 34a) se apresenta como espectador dos seus diálogos (embora faça questão de afirmar quando não está presente) e também nunca faz, como Xenofonte, apreciações sobre o pensamento socrático nem emite opiniões sobre Sócrates (Bruell 1994, vii).

A Antiguidade, de resto, nunca questionou o relacionamento entre Sócrates e o escritor e, como vimos, segundo Diógenes Laércio (2.64), Panécio incluía os diálogos de Xenofonte na lista dos *Diálogos Socráticos* considerados *dignos de crédito*.

O próprio Xenofonte, de resto, assume, na sua obra, que a importância do seu testemunho se baseia no seu conhecimento<sup>37</sup>: o seu retrato de Sócrates é mais

---

<sup>37</sup> A tendência para desvalorizar esta informação tem vindo,

correcto que o de outros porque ele conheceu Sócrates, como diz em 4.8.1., ao encerrar as sua recordações: *sendo ele, de facto, tal como o descrevi*. Mesmo reconhecendo-lhe a parcialidade que resulta do excesso de zelo que imprime à sua defesa de Sócrates não teremos talvez razão para duvidar da sua afirmação; só uma relação forte, mesmo que fugaz com o filósofo poderia, de resto, ter dado origem a tal empenho na sua reabilitação.

### XENOFONTE E PLATÃO

Será que é totalmente impossível que o Sócrates de Xenofonte seja o mesmo Sócrates de Platão? Os contextos diferentes em que se movem e os, até certo ponto, diferentes propósitos dos dois escritores poderão ter perfeitamente condicionado dois diferentes tipos de comportamento.

Platão dedicou ao processo de Sócrates quatro obras: *Éutifron*, *Apologia de Sócrates*, *Crítón* e *Fédon*. Xenofonte compôs sobre o mesmo tema os *Memoráveis* e a *Apologia de Sócrates*. As estas obras acrescem, ainda, nos dois autores, obras onde Sócrates é protagonista ou figura de destaque: em Platão, todos os diálogos à excepção das *Leis*, e, no caso de Xenofonte, o *Banquete* e o *Económico*.

É difícil dizer quem influenciou quem uma vez que os dois escritores foram contemporâneos e a influência poderia ter sido em qualquer dos sentidos, mas

---

de facto, a esbater-se. Vide Viano 2001: 99 e n.7, que coteja todas as passagens de Xenofonte que a crítica considerava como inautênticas e imputáveis a Antístenes e que são vistas agora como fruto, apenas, de temas comuns aos escritos socráticos em geral.

também recíproca, ou as coincidências entre as suas obras fruto apenas da condicionante de, tendo pertencido a uma mesma geração, terem, pelo menos numa fase das suas vidas, presenciado os mesmos acontecimentos e frequentado os mesmos ambientes. A esta dificuldade acrescentam as dúvidas sobre a datação de cada uma destas obras, particularmente as de Xenofonte.

No caso dos dois textos homónimos, escritos, como é óbvio, depois da morte de Sócrates, o único elemento que nos permitiria precisar a data de composição da *Apologia* de Xenofonte seria o facto de o próprio autor deixar entender, no parágrafo 31, que, no momento em que escrevia, também Ânito falecera já. Infelizmente, este dado não é mais conclusivo, uma vez que também desconhecemos a data da sua morte. No seu discurso *Contra os comerciantes de trigo* (22.8-9), Lísias refere um Ânito que, no ano de 387, exercia funções de *sitophylaks*<sup>38</sup>. Mas, de acordo com a *Prosopographia Attica* de Kirchner (Berlin, 1901-1903: 1.90), conhecem-se pelo menos seis Atenienses com o mesmo nome, no período de que tratamos. Não sabemos pois se podemos, ou não, identificar este Ânito de Lísias com o acusador de Sócrates<sup>39</sup>. Se é verdade que,

---

<sup>38</sup> Ao contrário do que acontecia com outros bens, o comércio de cereais, que não abundavam na economia ática, estava regulamentado por leis específicas (cf. Plutarco, *Sólon*, 24; Aristóteles, *Constituição de Atenas* 51. 3-4), nomeadamente quanto às quantidades que podiam ser adquiridas por cada revendedor, e era supervisionado por magistrados especialmente destacados para essas funções: os *sitofilacos* e os inspectores do porto comercial.

<sup>39</sup> Esse é de resto um problema comum, suscitado pelos hábitos da onomástica grega, onde por norma o filho mais velho tinha o

remetendo para um mesmo episódio, não podemos estranhar pontos óbvios de contacto entre os textos dos dois escritores, é preciso não esquecermos também que em ambos se reproduz não um discurso real e sim a sua recriação, marcada certamente pelos aspectos que, na sua recepção, mais impressionaram os seus autores: não é Sócrates quem fala, são os seus ouvintes que contam o que o ouviram dizer. Entre as duas *Apologias* há, de facto, diferenças: a ordem de formulação do texto de acusação, o papel atribuído ao *daimonion* (ao contrário do Sócrates de Platão, o Sócrates de Xenofonte aparece, aqui como em *Memoráveis*, como um homem inspirado), a contraproposta à pena, as razões de Sócrates, as profecias finais a que alude Xenofonte. Mas, estas divergências, contudo, não são propriamente de relatos ou episódios mas da sua interpretação, e é preciso ter em conta que no caso de Xenofonte ele estava a receber as informações em segunda mão<sup>40</sup>. Quanto a repetições, como as referências à figura de Palamedes (Platão, *Apologia* 41b; Xenofonte, *Apologia*, 26) ou à tristeza de Apolodoro (Platão, *Fédon*, 59a; Xenofonte, *Apologia*, 28) não vejo porque as entender como uma imitação e não apenas como a confirmação da historicidade dos episódios.

---

nome do avô (às vezes, o do pai) e depois iria legá-lo também a um filho ou a um neto, tornando bastante difícil, na ausência de referências mais concretas, precisar a qual dos membros de uma mesma família aludem os testemunhos antigos.

<sup>40</sup> Assim será pouco provável, ao invés do que pensou Zaragoza (1993: 363), dizendo seguir autores, que contudo não cita, que Xenofonte pretendesse corrigir as informações de Platão.

## OS MEMORÁVEIS

### O TÍTULO

Este título dado à principal obra socrática de Xenofonte é a tradução do latim *Memorabilia*, versão, por sua vez, da designação Ἀπομνημονεύματα, *Apomnemonemata*, com a qual o texto aparece referenciado em Diógenes Laércio (2.48), que tenhamos conhecimento, a primeira vez ou, pelo menos, a mais antiga que temos notícia do título da obra. O autor latino Aulo Gélio (14.3.5) chama-lhes *Commentarii*, ‘Relatos’, e *Memorabilia* é a designação da edição renascentista de Johann Lenklau (Frankfurt, 1596).

Como já se lia em Chroust (1957: 44), não temos qualquer possibilidade de comprovar a origem deste título, talvez da autoria ou de um escoliasta ou de um copista, como acontece com outros textos antigos. Contudo, para o mesmo Diógenes Laércio parece claro que fora o próprio autor a intitular assim o seu texto:

*Dizem que Sócrates se encontrou com ele num corredor estreito, estendeu o seu bastão para lhe impedir a passagem e perguntou-lhe onde podia encontrar coisas úteis; quando ele lhe respondeu, continuou, perguntando-lhe onde se faziam homens bons e virtuosos. Tendo ele ficado atrapalhado, Sócrates retorquiu: «Segue-me e ficarás a saber». E a partir dessa altura Xenofonte tornou-se seguidor de Sócrates. E foi o primeiro que transmitiu as suas conversas tal como elas tiveram lugar, e as publicou com o título [à letra, ‘escrevendo-lhes por cima’] de Recordações*

[à letra, *Apomnemoneumata*]. Foi também ele o primeiro dos filósofos a escrever sobre história.

Embora, no decurso da sua narrativa, Xenofonte nunca use o termo *Apomnemoneumata*<sup>41</sup>, nem pareça fazer qualquer referência explícita a um título, este coincide, de facto, com o objectivo enunciado pelo autor de, reconhecendo a utilidade de Sócrates para os que conviviam com ele, escrever as lembranças que conservou da sua própria convivência (1.3.1).

Este título poderia, assim, pretender conferir à figura do Sócrates de Xenofonte um cunho de efectiva historicidade, como é propósito do próprio Autor em 4.8.11 (cf. também 1.4.2, 1.6.14, 2.4.1, 2.7.1, 4.3.2), ao precisar que estas recordações são não apenas dignas de memória (que diríamos *hupomnêmata*) mas produto de uma convivência pessoal (Natali 2001: 266).

Ao referir-se à obra de Xenofonte, Momigliano (1971: 53)<sup>42</sup> considerou que a obra, mais do que uma

---

<sup>41</sup> Aparece uma vez, em 1.2.31, o verbo *apomnemoneuein*, mas com um sentido claramente negativo que nada parece ter a ver com o do título: *A partir daí, Critias passou a odiar Sócrates; de modo que quando, na altura em que era um dos Trinta, se tornou redactor de leis, juntamente com Cárcles, lembrou-se dele e promulgou uma lei que proibia o ensino da arte de discursar*. Vide Strauss 1970: 89: «Recorrer a este passo para interpretar o título é, em princípio, o cúmulo do absurdo, embora nesta matéria sejamos todos nós principiantes».

<sup>42</sup> «Não temos notícia de *Memorabilia* antes de Xenofonte. O facto de combinar a defesa com as lembranças de Sócrates parece falar a favor da sua originalidade. Colecções de ditos de filósofos e sábios sem dúvida alguma circularam durante o século V... Mas a colecção de conversas filosóficas transmitida por Xenofonte é uma matéria da qual não encontro paralelo na Grécia. O que podemos

'*Apologia*', constituiria um novo género: o dos *Memorabilia*. Género que, de resto, parece ter conhecido depois grande fortuna, sobretudo no seio das escolas filosóficas: Zenão escreveu uns Ἀπομνημονεύματα Κράτηρος ἠθικά, Polião uns Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου e abundam citações do texto de Xenofonte em Heródico (*apud* Ateneu 5.220e) e em Cícero; são notórias também as semelhanças com que os textos da Bíblia Cristã, nomeadamente os *Evangelhos* e os *Actos dos Apóstolos*, que constroem o relato da convivência de Cristo com os seus seguidores e as memórias que estes transmitiram<sup>43</sup>. Estes aspectos reforçam a quase certeza (vide Bandini 2000: cclix-cclx) da existência de uma edição alexandrina, que, contudo, não chegou até nós, e à qual, a ter existido, poderia ser imputado o título e a divisão em livros, que, como se sabe, fazia parte da metodologia de estudo dos seus bibliotecários<sup>44</sup>.

---

dizer é que Xenofonte se tornou modelo para compilações posteriores.»

<sup>43</sup> Vide H.D. Betz, *Der Apostel Paul und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner «Apologie» 2 Korinther 10-13* (Tübingen, 1972); A. Droge, «Call Stories in Greek Biography and the Gospels», *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 22 (1983), 245-257; B.L. Mack/V.K. Robbins, 1989; V.K. Robbins, «The Chreia», in D.E. Alune (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres* (Atlanta, 1989).

<sup>44</sup> A transmissão do texto de Xenofonte foi feita através de doze manuscritos medievais, copiados entre os séculos XIII e XV da nossa era, embora assentes numa tradição manuscrita decerto oriunda da Antiguidade, uma vez que existem também seis cópias em papiro, ainda que fragmentárias, a mais antiga das quais atribuída à primeira metade do século III e todas as outras já da era cristã, sendo a mais recente do século IV d.C. Tal poderá supor a existência de duas grandes edições, que terão servido de base a estas cópias posteriores, uma proveniente da Biblioteca Alexandrina, talvez nos

Fiquemo-nos, contudo, pelas suspeitas, uma vez que não temos como comprová-las.

Embora não haja notícia (Momigliano 1971: 53; Gray 1998: 106; Vela Tejada 1998: 69) de *Apomnemonemata* anteriores aos de Xenofonte, informações como as que refere Heródoto (1.28) a propósito das máximas dos Sete Sábios tornam provável que o século V tenha conhecido colecções de máximas ou ditos notáveis de filósofos, pelo que a obra de Xenofonte se apresentaria, assim, como um misto desta tradição com a dos discursos forenses, particularmente os de Lísias, que influenciam, como veremos, não só os dois primeiros capítulos introdutórios do Livro I, mas também o resto da obra. É preciso não esquecer, contudo, que mesmo que tornados um novo género, estes *Apomnemonemata* de Xenofonte não deixam, como já antes vimos, de estar integrados nessa tradição literária mais vasta, a que se chamou *Diálogos Socráticos*, perdida na sua quase totalidade, e onde, na ausência de escritos próprios, procuramos a biografia e o pensamento de Sócrates. Foram precisamente estes escritos socráticos, já o dissemos, que valeram a Xenofonte ter sido considerado filósofo por Diógenes Laércio (2.58) e é pela sua filiação ao género que se justifica o propósito expresso pelo autor, mesmo quando, para alguns, não sendo, de facto, um filósofo, não tenha sabido reconstituir capazmente o pensamento do seu mestre. Efectivamente, o Sócrates de Xenofonte aparece despojado do seu cariz mais filosófico,

---

sécs. I-II d.C., e outra bizantina. Vide M. Bandini, «Testimonianze antiche al testo dei *Memorabili* di Senofonte», *Atti e Memori dell'Accademia 'La Colombaria'* 57 (1992), 15-16.

praticando essencialmente uma pedagogia pragmática ligada ao quotidiano da vida na cidade. É sabido que o reverso da questão é apresentado por aqueles que consideram que esta visão seria, contudo, menos deformada que a do outro discípulo, Platão, que, sendo ele mesmo filósofo, teria contaminado com teorias próprias as do mestre.

### DATA DE COMPOSIÇÃO E DATA DRAMÁTICA

Chroust (1957), que separava 1.1-2 do resto da obra, sugeriu para a redacção desses primeiros capítulos uma data entre 392 e 390, ou seja, os anos imediatamente a seguir à citada obra acusatória de Polícrates. O término *ad quem* da redacção seria dado pelo episódio de 3.5.1-28 (o diálogo de Sócrates com Péricles filho), que, embora anacrónico pareceria remeter para o cenário da hegemonia tebana, resultante da batalha de Leuctras, em 371 (Delatte 1933). Erbse (1961), embora admitindo, contudo, não o poder provar, atribuía a redacção tanto da *Anábase* como dos *Memoráveis* ao exílio de Cilunte, sendo a sua publicação posterior a 370.

Será de notar, contudo, como o fez o seu mais recente editor, Dorion (2004: ccxl-clii) que a data da composição do texto em nada influi na compreensão da obra. Se aceitarmos a interpretação comumente adoptada para o contexto do episódio de 3.5.25-27 e virmos no texto, senão no seu todo, pelo menos parcialmente, uma redacção de época tardia, tal só nos poderá garantir uma composição a cerca de trinta anos passados sobre

morte de Sócrates e numa época em que Xenofonte seria já um homem de meia-idade<sup>45</sup>, com as implicações que tal possa ter para o modo como perspectivou as suas lembranças e construiu o retrato do seu mestre.

### AUTENTICIDADE E ORGANIZAÇÃO

Contrariamente ao que muitos autores defenderam<sup>46</sup>, a obra de Xenofonte apresenta-se como um todo coerentemente organizado, o que é particularmente visível na coincidência temática no primeiro e último capítulo da obra, prova de que Xenofonte tinha um objectivo definido ao compor esta obra: o Autor começa questionando o processo de Sócrates e a ele regressa no final, com o mesmo intuito de mostrar que os Atenienses cometeram um erro ao condenar Sócrates. Pelo meio irá demonstrando o seu ponto de vista, com argumentos e testemunhos concretos que se materializam nos episódios que dão nome à obra, os *apomnemeumata* ou ‘memórias’.

Uma das questões que mais dúvidas tem levantado em relação às obras socráticas de Xenofonte é saber-se se o autor pretendeu, com todo o material que nos foi legado sob o nome de *Memoráveis*, compor uma obra completa e articulada ou se a sua organização resulta de puro acaso ou, porventura até, de organização por uma outra mão que não a sua. O processo da divisão

---

<sup>45</sup> Aceitemos, como Anderson (1974), que teria nascido durante os primeiros anos do conflito do Peloponeso.

<sup>46</sup> Sobretudo durante o século XIX e as primeiras décadas do século passado.

em livros das obras gregas é, como já foi antes referido, tida habitualmente como resultado do trabalho dos bibliotecários de Alexandria, e, no caso concreto das obras socráticas de Xenofonte, não encontrei qualquer referência que esclareça em que momento se dá essa divisão que chegou até nós, uma vez que todos os manuscritos conservados (bizantinos ou medievais) já a incluem, tenha ela sido original ou não<sup>47</sup>.

O certo é que cada um dos livros, tal como nos é apresentado, encerra ou inicia com uma observação de Xenofonte-narrador (cf. 1.3.1; 1.7.5; 2.1.1; 3.1.1; 4.1.1), que poderá pressupor uma qualquer intencionalidade por parte do autor numa distribuição possível das matérias que está a tratar, mesmo que a divisão final não tenha sido obra sua.

De resto, essa divisão, mesmo não sendo de Xenofonte, estava claramente facilitada pela organização dos *apomnemonemata*, que nos são apresentados em blocos temáticos e cuja ordem está intimamente ligada à refutação das acusações feitas, quer pela acusação formal quer pelo pelo acusador anónimo da obra (vide Gray 1998: 124). Esse é de resto o propósito concreto que, desde o início, Xenofonte apresenta ao seu público leitor; sua obra só poderá ser julgada, como já disse Erbse (1961), na medida em que cumpra esse objectivo e não aqueles que nós, leitores modernos, gostaríamos que ele tivesse tido.

---

<sup>47</sup> No caso da *Anábese*, Diógenes Laércio diz que o próprio autor tinha redigido sumários independentes para cada um dos livros, o que subentende que a divisão teria sido também da sua autoria.

## O DIÁLOGO DO NARRADOR COM OS LEITORES

Ao compor esta obra em particular<sup>48</sup>, Xenofonte provavelmente pensaria num futuro que não iria muito além do seu próprio tempo ou do das gerações seguintes: assim, o seu público era aquele que conhecera Sócrates, e por isso não precisava muitas vezes, como, de resto, acontece também com o público de Platão, de explicações adicionais sobre assuntos ou figuras; um público que, apesar de o ter conhecido, não o soubera compreender e o condenara à morte. De resto, o propósito de Xenofonte não é em momento algum uma biografia de Sócrates nem os *Memoráveis* são uma obra historiográfica; em causa está apenas a defesa do mestre que ele conheceu útil, mas cuja utilidade os outros Atenienses não souberam reconhecer.

O recurso ao diálogo é tão antigo na literatura grega quanto a própria narrativa. Presente já na epopeia, foi comum entre os prosadores e nomeadamente entre os historiadores, como se pode ver tanto na obra de Heródoto como na de Tucídides. Parece ter sido também uma constante na obra dos autores socráticos (vide Kahn 1996), regra à qual Xenofonte não constitui excepção.

Fazendo jus ao carácter dialógico da sua obra, o primeiro diálogo presente nos *Memoráveis* é aquele que o próprio Xenofonte estabelece com o seu público leitor. Este tipo de diálogo implícito entre o Autor e o seu

---

<sup>48</sup> Esta minha observação já poderia ser discutível se estivéssemos a analisar as obras de cariz historiográfico, as *Helénicas* ou a *Anábase*.

público era uma marca característica não só das obras de Xenofonte mas também da prosa grega em geral e fazia parte do carácter didáctico com que, desde Hesíodo, fora investida a sua literatura. Xenofonte não usa, como Heródoto, o seu nome, mas é clara a sua presença enquanto autor-narrador, desde a abertura do primeiro dos livros (1.1.1), na enunciação daquele que será o assunto em discussão (1.3.1), até ao seu final (4.8.11).

A abertura do texto, aparentemente abrupta, anuncia o propósito apologético de Xenofonte: os Atenienses deixaram-se convencer pelos argumentos utilizados pelos acusadores de Sócrates; ele não, e a acusação contra o seu mestre parece-lhe absurda. Cabe-lhe agora reverter a situação criada, provando que a acusação contra Sócrates partira de premissas erradas, e pode fazê-lo porque o conheceu e, como tal, pode dar testemunho do retrato real (4.8.11) do Sócrates com quem os discípulos efectivamente conviveram (4.8.11), e que não coincidia com nenhuma das acusações que lhe foram feitas.

De igual modo, a sua proposição inicial delimita também o público que será o receptor da sua mensagem. Claramente, como comecei por referir, Xenofonte não escrevia para a posteridade, nem para os estudiosos que vinte e cinco séculos decorridos pretendem com a sua obra reproduzir situações e caracteres, e, sim, para esses Atenienses a quem os argumentos de acusação convenceram, ou, quando muito, para os seus descendentes mais imediatos. Este público, contemporâneo de Xenofonte, teria, ou deveria ter, memórias semelhantes, ou próximas, às suas. Não interessa, pois, como já precisou Erbse (1961: 287),

que Xenofonte responda às nossas expectativas de leitores modernos, mas, sim, às que pretendia criar no seu público coevo. É nessa medida que o seu objectivo será cumprido; veremos ao longo da nossa análise se o conseguiu.

O discurso da obra é, de resto, e desde o início, fortemente marcado por um carácter de reconstituição de memória de acontecimentos ou ditos. Quando no texto de acusação, por exemplo, se diz que ele *dizia qualquer coisa como* é deixada margem a uma probabilidade mas também se torna o discurso relativamente informal sem preocupações de efectivo e preciso rigor, que criam uma maior cumplicidade com o público que o «escuta». Xenofonte é em primeiro lugar o narrador da obra. E que tipo de narrador? Claramente um narrador homodiegético, que participa; apesar de, só por uma vez, o podermos considerar personagem efectiva a sua presença ao longo da obra é constante: na abordagem de cumplicidade como o leitor (1.1.1); na reprodução de memória dos episódios que narra (1.1.1; 1.1.2-3); no espanto face à condenação do mestre, quando, para ele, foi claro que Sócrates não era culpado (1.1.1; 1.1.17; 1.1.20; 1.2.1); nas suas opiniões pessoais sobre o assunto em discussão (1.2.10).

A preocupação de Xenofonte era mostrar que Sócrates era uma influência positiva para os seus companheiros e, como tal, pretende demonstrar que a cidade condenou Sócrates injustamente, quando, na verdade, deveria tê-lo recompensado pelo bem que lhe prestava: porque era útil, num argumento que se torna circular, perpassando a obra, do início ao fim (1.2.61; 4.1.1; 4.8.11).

## AS ACUSAÇÕES CONTRA SÓCRATES E SUA REFUTAÇÃO (1.1-2)

Diz Aristóteles, na *Poética* (1447b9), que a principal característica dos *Diálogos Socráticos* era a *mimesis*, a ‘imitação’, mas adequando o estilo às circunstâncias do orador e do público. É visível esse peso na obra de Xenofonte.

Neste contexto, o discurso de Xenofonte em *Memoráveis* aparece profundamente devedor à estrutura dos textos judiciais, consagrada nos discursos forenses de Lísias. Seria legítimo, contudo, questionar se, afastado de Atenas, desde novo e durante décadas, Xenofonte conheceria bem os discursos forenses de Lísias ou de Isócrates ou se estes seriam apenas tópicos retóricos que se tinham tornado formais? Desconhecemos qual o percurso ‘escolar’ de Xenofonte, cuja vida parece ter sido dedicada em primeiro lugar às lides militares. Contudo, é certo que Xenofonte parece conhecer outra literatura socrática (o que, como vimos, não seria estranho uma vez que as suas obras seriam de redacção tardia), entre a qual encontraríamos também textos de Isócrates. E se é verdade que é posterior a mais antiga referência a exercícios escolares de retórica (a de Anaxímenes de Lâmpsaco, na *Ética a Alexandre*, 1436a23-27), ela parece, contudo, reflectir uma prática já consagrada, de onde não será difícil pensar que Xenofonte frequentara também alguma educação ‘formal’, na qual provavelmente assentava a tradição de que, também ele, fora discípulo de Pródico.

Assim, na sua defesa, embora *a posteriori*, de um processo que fora formal, Xenofonte recorre

precisamente àquela que parece ter sido a prática habitual nos discursos proferidos em tribunal (cf. Lísias, 16; Isócrates, 16, 19; Erbse, 1961), estruturando a sua obra de acordo com o modelo do discurso forense: **1) proémio ou exórdio**, onde pretende captar a atenção e simpatia, neste caso, não dos juízes, mas do público, justificando a sua intervenção pela injustiça que foi cometida ao condenar-se Sócrates à morte (Xenofonte apresenta o texto de acusação contra Sócrates; refere a sua perplexidade e refere como a cidade se enganou ao condenar o filósofo); **2) narração**, onde irá expor os argumentos a favor da tese que pretende defender e censurará aqueles que se inclinam para a tese contrária (Xenofonte afirma que Sócrates não era culpado de nenhuma das duas acusações e rebate-as, desacreditando as supostas provas da acusação mas também as do acusador anónimo e ainda outras que o público pudesse apresentar); **3) tese**: a utilidade de Sócrates; **4) provas** que abonam a favor da tese (os vários *apomnemoneumata*, onde se mostra que, ao invés do que defenderam as várias vozes de acusação, Sócrates não era ímpio, nem corrompera os jovens, em nenhum dos sentidos que essa corrupção pudesse ter assumido e fora de grande utilidade a todos quantos o acompanhavam) e **5) epílogo ou peroração**, onde Xenofonte recapitulará os pontos essenciais do discurso, com vista à sensibilização do auditório para a sua causa (Xenofonte lembra os últimos momentos da vida de Sócrates, resume as características morais do filósofo e apela ao público para que julgue, face a este testemunho, se poderia ter havido outro homem melhor).

Fica assim demonstrado, que, com esta obra, pretendia Xenofonte, assumidamente, reparar a memória de Sócrates, e para tal traça um retrato, que nem sempre coincide com o de outras fontes, é certo, mas que serve os propósitos estabelecidos no início do 3º capítulo do Livro I, de *registar* tudo quanto conseguir *lembrar* da sua convivência com Sócrates porque o filósofo fora útil aos seus companheiros e teria merecido da cidade honras maiores do que a condenação à morte (cf. 1.2.62).

Não sabemos se Xenofonte terá ou não atingido o seu propósito, mas, séculos mais tarde, Diógenes Laércio apresentar-nos-á uns Atenienses arrependidos que castigaram aqueles que tinham acusado Sócrates e que resolvem honrar o filósofo mandando erigir-lhe uma estátua.

*MEMORÁVEIS*  
*LIVRO I*

Muitas vezes me tenho perguntado, perplexo, com que argumentos aqueles que acusavam Sócrates convenceram os Atenienses de que a sua morte era um bem para a cidade. A acusação que apresentaram contra ele dizia qualquer coisa como: 1

*Sócrates é culpado de não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e de, em sua vez, ter introduzido divindades novas; e é culpado também de corromper os mais novos.*

Quanto à primeira acusação — não ter reconhecido os deuses que a cidade reconhece —, em que prova se basearam? Porque era sempre às claras que Sócrates fazia sacrifícios, vezes sem conta, tanto em casa, como nos altares públicos da cidade, e quando recorria à adivinhação também não o fazia em segredo. De resto, era lugar comum que Sócrates se dizia inspirado por uma divindade<sup>1</sup>. Parece-me que precisamente por essa razão 2

---

<sup>1</sup> O célebre *daimonion*, um *génio* protector que acompanhava Sócrates desde criança, sob a forma de uma voz interior que se manifestava no silêncio, dando sinais ao seu protegido; uma espécie

o acusaram de ter introduzido novas divindades. Mas,  
 3 de novo, ele não introduziu nada de diferente do que  
 fazem outros que, crentes na adivinhação, recorrem a  
 auspícios, oráculos, avisos divinos e sacrifícios. Porque  
 essa gente também não acredita que as aves ou os aconte-  
 cimentos casuais possam saber o que é proveitoso a  
 quem os consulta; acreditam, sim, que é através deles  
 que os deuses manifestam a sua vontade. Ora, assim  
 4 acreditava Sócrates também.

Contudo, enquanto a maioria afirma ser encorajada ou dissuadida pelas aves ou pelas casualidades, Sócrates não; dizia apenas o que de facto sabia, dizia que a divindade lhe dava sinais. E aconselhava muitos daqueles que o acompanhavam sobre o que deviam fazer ou não, porque assim lho indicava essa divindade. E destes  
 5 conselhos advinha proveito aos que por ele se deixavam persuadir e arrependimento aos que o ignoravam.

Bom, e quem é que não concordará que ele não teria querido passar por louco ou por impostor, diante daqueles com quem convivia? E tê-lo-iam tido por uma coisa e outra, se estivesse a dar conselhos como se fossem da parte de um deus e depois se visse que eram falsos. É óbvio, então, que os não daria, a menos que estivesse certo de estar a falar verdade. E como confiar noutro,

---

de consciência crítica que evitava que Sócrates actuasse de modo errado ou um guia, quer para Sócrates, quer para os que o acompanham. Não parece ser um dos deuses do panteão tradicional, mas, antes, uma espécie de «entidade abstracta» (Dorion 2000: 50-52, n. 9), a que Xenofonte não dá nome, chamando-lhe apenas *divindade* e aceita que essa divindade anónima possa ter sido confundida com os *novos deuses* (*daimonia*) aos quais aludia o texto da acusação. Vide supra pp. 21-22.

que não num deus? E de que modo, se tanto confiava nos deuses, teria duvidado da sua existência?

Mais até, com os amigos mais chegados, a sua atitude era esta: no que de facto já estava destinado, aconselhava-os a agir do modo que acreditassem ser o melhor; agora, tratando-se de coisas cujo resultado fosse incerto, enviava-os a consultar os oráculos para saberem de que modo agir. E dizia ele que os que pretendiam gerir correctamente casas e cidades necessitavam de adivinhação, porque todos esses saberes, o de ser carpinteiro, ferreiro, agricultor, governante de homens, perito nestes ofícios, contabilista, administrador, estratega, podiam — pensava ele — ser adquiridos pela inteligência humana. 6 7

Pelo contrário — continuava —, o que de mais importante existia neles conservavam-no os deuses para si, e não era visível ao homem. Sim, porque não está ao alcance de quem com cuidado semeia a sua terra saber quem irá beneficiar dos seus frutos; nem está ao alcance de quem, com precisão, constrói uma casa saber quem nela habitará; nem está ao alcance do estratega saber se terá êxito o modo como conduz o exército; nem está ao alcance do político saber se convém à cidade o modo como a governa; nem está ao alcance daquele que, querendo ser feliz, casa com uma bela mulher saber se, por causa dela, não virá a ter desgostos; nem está ao alcance daquele que, na cidade, se une a homens poderosos saber se, por actuação destes, não se verá privado da cidadania. E, dizia ele, ainda, que aqueles que julgam que nada de sobrenatural existe nestes ofícios e que, antes, 8 9

são todos obra da conhecimento humano, a esses, um deus os tinha privado da razão. Como privara de razão também aqueles que procuram no sobrenatural o que os deuses concederam aos homens aprender a distinguir — é o caso, por exemplo, de alguém que questione se será melhor dar a conduzir as rédeas de um carro àquele que o sabe fazer ou àquele que não o sabe; ou se é melhor entregar o comando de um navio a quem tem habilitações para o pilotar ou a quem não as tem — ou o que só é possível saber depois de cálculo, medida ou pesagem. A Sócrates parecia-lhe que colocar questões desta natureza à consideração dos deuses era agir de forma sacrílega. Dizia, sim, que era necessário aprender as coisas que os deuses tinham determinado que deviam ser aprendidas, e procurar, através da adivinhação, indagar os deuses sobre assuntos que não são claros aos homens. Então, os deuses dariam o seu sinal àqueles que estivessem na sua graça.

10 Mais ainda: ele vivia sempre às claras; ia aos passeios públicos e aos ginásios logo pela manhã; deixava-se ver pela ágora à hora em que estava cheia de gente, e o resto do dia passava-o nos sítios onde tivesse possibilidade de encontrar mais pessoas. Falava a maior parte do tempo e todos aqueles que quisessem podiam ouvi-lo.

11 Mas nunca ninguém viu fazer ou ouviu dizer a Sócrates algo de ímpio ou sacrílego.

E também não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza do universo, examinando o funcionamento dessa entidade a que os sábios<sup>2</sup> chamam

---

<sup>2</sup> O grego diz *sophistai*, 'sofistas'. O termo *sophistês* que, nos

*Cosmos* ou sobre quais as leis que presidem a cada um dos fenómenos celestes. Pelo contrário, apresentava como loucos esses que se perdiam em tais pensamentos. 12

Mais, procurava investigar, em primeiro lugar, se, achando-se já suficientemente sabedores dos assuntos humanos, resolviam dedicar-se aos celestes ou se, pondo de lado as coisas humanas e dedicando-se às divinas, achavam estar a agir do modo mais conveniente.

E espantava-o, até, que não lhes fosse evidente que era impossível ao ser humano encontrar respostas para tais questões; porque mesmo o mais conceituado desses pensadores discute estas teorias sem conseguir 13

---

primórdios da língua grega, designou aquele que possuía uma qualquer habilidade manual, passou depois a designar simplesmente aquele que era 'sábio' (Guthrie 1969: 27-34; Kerferd 1981: 24-41). No século V a.C., o termo ganha nova dimensão ao ser utilizado, como auto-referência, por um grupo de mestres (à letra, o sufixo *-tês*, era indicativo precisamente de profissão), itinerantes e contemporâneos de Sócrates, que faziam da sabedoria (em sentido bastante lato) o seu objecto de ensino.

São conhecidos, segundo Kerferd (1981: 42), no período compreendido entre 460 e 380 a.C., mais de trinta e seis Sofistas, dos quais ficaram famosos uns oito, para além dos autores desconhecidos dos *Dissoi Logoi* e do chamado *Anónimo de Iâmblico*. Desses destacam-se Górgias de Leontinos, Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos, Hípias de Elide e Trasímaco da Calcedónia (conhecido sobretudo pelo seu papel como interlocutor de Sócrates no Livro I da *República*).

Xenofonte, contudo, utiliza o termo de uma forma ainda fluida, para se referir a qualquer pensador distinto de Sócrates. Se noutros passos do texto é usado para designa Sofistas de facto, como o ateniense Antifonte (1.6.1, 1.6.13) ou Hípias (4.2.1), neste refere-se claramente aos chamados hoje pré-socráticos, cujas teses enunciará logo a seguir. Preferi, como tal, utilizar na tradução a forma genérica 'sábios'.

14 harmonizá-las e comportam-se uns com os outros como se fossem loucos. Entre os loucos há aqueles que não vêem perigo no que é perigoso e os que temem até o que não é temível; aqueles a quem não parece censurável dizer ou fazer em público certas coisas e aqueles para quem até conviver em sociedade é uma obrigação; aqueles que não respeitam nem santuário, nem altar, nem qualquer outro objecto divino, e aqueles que adoram pedras, bocados de madeira que encontram e animais.

Do mesmo modo, entre aqueles que vivem preocupados, às voltas com a *natureza do universo*, uns crêem que *o que existe é uno* e outros julgam-no *uma quantidade infinda de elementos*; uns pensam que *tudo está em constante movimento* e a outros parece-lhes que *nada poderá nunca mover-se*; uns julgam que *tudo se gera e tudo se corrompe* e outros acham que *nada pode ter nem princípio, nem fim*<sup>3</sup>.

15 Ainda sobre estas questões, procurava saber também se, tal como aqueles que estudam a natureza humana o fazem pensando que desse estudo pode resultar o seu próprio benefício, ou o de outros, também aqueles que pesquisavam sobre fenómenos divinos acreditavam que, a partir do momento em que conhecessem as leis

---

<sup>3</sup> Embora sem referência explícita às correntes filosóficas em questão (que poderão ser, por ordem, de enunciação, as de Parmênides e da escola eleata — unidade do ser, ausência de movimento, ausência de princípio e fim —, dos atomistas — divisão do ser — e de Heraclito — o movimento e deterioração constante), Xenofonte apresenta aqui um esboço de doxografia, que poderia ser inspirada em Górgias (vide Dorion 2000: 62), e próxima da que se encontra em pseudo-Aristóteles, *Melissos, Xenófanes e Górgias*, 5.979a 14-18.

que os originam, criariam, se quisessem, ventos, águas, estações ou qualquer outra coisa de que necessitassem<sup>4</sup>. E tentava saber, ainda, se os movia alguma outra curiosidade ou se lhes chegava apenas conhecerem o que origina cada um desses fenómenos.

Eram estas as suas palavras sobre aqueles que se ocupavam deste tipo de assuntos. Quanto a ele discutia sempre sobre aspectos humanos, examinando o que é *pio* e o que é *ímpio*, o que é *belo* e o que é *feio*, o que é *justo* e o que é *injusto*, o que é *sensatez* e o que é *loucura*, o que é *coragem* e o que é *cobardia*, o que é a *cidade* e o que é *participar da gestão da cidade*, o que é *governo* e o que é *ser governante*, e outros assuntos do género que — pensava ele — tornavam homens de bem<sup>5</sup> aqueles que os conheciam e justificava que fossem chamados escravos os que os desconheciam. 16

Bom, e uma vez que se pronunciava sobre estas questões, de que eles não tinham um conhecimento claro, não é nada de estranhar que os juízes se tenham 17

<sup>4</sup> Esta poderia ser uma alusão a Empédocles, de quem se disse (cf. DK B3, A.1.60, A.13, A.14) que controlava a chuva e os ventos.

<sup>5</sup> O grego diz, à letra, *kalon te kagathon*, ‘belo e bom’. O *kalos kagathos* era, para os Atenenses dos fins da época arcaica, o jovem que recebera uma educação completa e equilibrada, concretização de um ideal de excelência que pretendia aliar, numa só palavra, a beleza física e moral: a *kalokagathia*. Na versão da expressão e dos seus cognatos, tentei, sempre que possível, manter o termo já consagrado para a tradução em português: *perfeição*. Cf. M.H. Rocha Pereira, *Platão. A República* (Lisboa, 92001), 133, n. 68.

Casos há, contudo, em que me pareceu preferível a perífrase aqui apresentada e noutros até uma tradução literal da adjectivação dupla da fórmula grega. Dispensso-me de referir novamente os casos em que venha a ocorrer.

18 enganado no seu julgamento. Agora, não será de estranhar, sim, que não tenham sido ponderados outros aspectos que toda a gente conhecia? Como, por exemplo, o que aconteceu naquela ocasião em que, fazendo parte do Conselho e tendo prestado juramento como conselheiro, o que o obrigava a agir segundo as leis, foi nomeado para a presidência da Assembleia, na altura em que o povo, e contra o estabelecido pela lei, tencionava, com um voto apenas, condenar à morte Trasilo e Erasinides e os outros nove estrategos também<sup>6</sup>. Ele não quis aceitar a deliberação e atraiu sobre si o ódio do povo e as ameaças de muitos dos poderosos; mas, para ele,

19 tinha mais valor manter a sua palavra do que agradar ao povo numa decisão que contrariava a justiça ou do que evitar aqueles que o ameaçavam. É que ele acreditava que os deuses velam pelos homens, mas não do mesmo modo que a maioria pensa. De facto, esses, julgam que os deuses tanto sabem algumas coisas como desconhecem outras. Sócrates, pelo contrário, julgava que os deuses conheciam tudo quanto se diz, tudo quanto se faz, tudo quanto se planeia em silêncio; e que estavam presentes em todo o sítio e enviavam sinais aos homens sobre tudo quanto aos homens diz respeito<sup>7</sup>

20 Assim sendo, admira-me de que modo puderam os Atenenses, nessa época, deixar-se persuadir de que Sócrates não tinha uma posição sensata no que diz respeito aos deuses, se ele nunca disse nem fez, nesse

---

<sup>6</sup> Refere-se, como atrás foi dito (vide supra p. 23), ao processo contra os generais que comandaram a frota naval ateniense na batalha das Arginusas, em 406.

<sup>7</sup> Cf. Xenofonte, *Ciropeia* 1.6.46.

campo, nada de ímpio e tudo quanto dizia ou fazia, em relação aos deuses, era o que diria ou faria qualquer homem que neles acreditasse com a máxima reverência.

E mais estranho me parece ainda que alguns se tenham deixado persuadir de que Sócrates corrompia os jovens. Ele! — que, para além de tudo o que já referi, era o homem que mais domínio tinha sobre os seus próprios desejos, tanto do sexo como do estômago; que era também aquele que melhor resistia ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação, e, ainda, que a si próprio se disciplinara de modo a necessitar apenas do razoável, de forma que possuindo muito pouco com toda a facilidade isso lhe bastava.

Ora, como lhe seria possível, se ele próprio assim se comportava, tornar outros ímpios, desrespeitadores da lei, desregrados, licenciosos ou preguiçosos? Pelo contrário, até, curou vícios desses em muita gente fazendo com que desejassem a virtude e partilhassem da esperança de, preocupando-se consigo mesmos, atingirem a perfeição. É bem verdade que, em circunstância alguma, ele admitiu que transmitia tais ensinamentos; mas o seu comportamento levava os que com ele conviviam<sup>8</sup> a confiarem que, imitando-o, poderiam vir a ser como

<sup>8</sup> Refere-se àqueles que foram tidos como seus discípulos. Sócrates fez sempre questão de não se assumir como mestre, e Xenofonte faz jus a esse desejo referindo-os como *aqueles que passavam com ele o tempo*, ou outros termos equivalentes ou relativos, por oposição ao termo *mathetês*, 'aluno', que Aristófanes usa em *Nuvens*. Esta variedade de uso em Xenofonte não deve ser entendida como uma excentricidade do autor porquanto encontramos em Platão, *Clitofonte*, 408c, referência às múltiplas designações dos seguidores de Sócrates. Vide Dorion 2000: 54, n. 12

ele. Mais ainda, também com o corpo lhe faltava cuidado e não louvava os despreocupados. De modo que criticava também aqueles que, depois de terem exagerado na comida, iam exagerar no exercício físico; embora até aprovasse a prática do exercício, desde que de modo equilibrado e até ao ponto em que era agradável para a alma, uma vez que era uma prática bastante saudável e que não prejudicava o cuidado com a ter com a alma. E também não era nada esquisito, nem exibicionista, nem com o que vestia, nem com o que calçava<sup>9</sup>, nem no seu comportamento. Além do mais, não aliciava a ambição dos que o acompanhavam, porque não só punha um tra-  
 5 vão noutros desejos como não exigia dividendos àqueles que procuravam a sua companhia. Acreditava ele que, com esta atitude, ganhava a sua liberdade. E acusava de a alienarem aqueles que recebiam um salário pelos seus ensinamentos, porque se obrigavam a si próprios a dialogar com quem lhes pagasse. Mais, espantava-o que alguém fizesse dinheiro à conta de ensinar virtude e não percebesse que teria a maior das recompensas ao ganhar um bom amigo e temesse, em vez disso, que aquele  
 6 a quem tinha conduzido à perfeição não reconhecesse  
 7  
 8

---

<sup>9</sup> A tradição efectivamente guardou de Sócrates a imagem de um homem muito pouco ligado a questões materiais. Platão refere-o várias vezes descalço (cf. *Banquete e Fedro*).

Este desprendimento, contudo, que Xenofonte louva, permitiu que a comédia visse em Sócrates um sujeito bizarro, que Aristófanes descreve em *Nuvens*.

Sobre o retrato do filósofo, pode ler-se D. Leão, «Retrato físico de Sócrates nas *Nuvens* e em Platão. Breve Apontamento», *Humanitas* 47 (1995), 327-339, e A. E. Pinheiro, «O Sócrates de Xenofonte», *Humanitas* 60 (2008), 101-103.

suficientemente tão valioso favor. Sócrates, pelo contrário, nunca assumiu semelhante compromisso com ninguém; antes, confiava que aqueles, de entre os que o acompanhavam, que tinham tomado como modelo as virtudes de que ele próprio dera provas durante toda a sua vida, seriam também bons amigos, seus e uns dos outros. Como seria possível, então, a um homem assim corromper a juventude? A não ser que a preocupação com a virtude seja corrupção...

«Mas, por Zeus — insistia o acusador — ele induziu os seus companheiros a desprezar as leis estabelecidas ao dizer que era uma loucura escolher os Arcontes da cidade à sorte, enquanto ninguém achava necessário que fossem escolhidos desse modo nem pilotos, nem arquitectos, nem flautistas, nem qualquer outro artífice que se dedicasse a obras do género, em que aquele que falha comete erros mais leves do que aqueles que falham nos assuntos da cidade.» Segundo argumentava o acusador, estas palavras tinham incitado os jovens a desprezar a constituição estabelecida e tornara-os violentos.

Cá por mim, penso que aqueles que exercitam a inteligência e acreditam que são capazes de ensinar aos cidadãos o que lhes é vantajoso, dificilmente se tornam violentos porque sabem que à violência se associam inimizades e perigos, enquanto que a persuasão surte o mesmo efeito sem riscos e de modo amigável. De facto, aqueles que foram alvo de violência reagem com ódio porque se sentem lesados pelos outros, enquanto os que foram persuadidos retribuem com estima como se lhes tivessem prestado um favor. Não é, pois, por exercitarem

9

10

a inteligência que se tornaram violentos, antes agiram desse modo por possuírem força sem conhecimento. De resto, aquele que luta, recorrendo à violência, vai precisar de aliados — e não poucos — enquanto que àquele que recorre ao poder da persuasão não lhe faz falta  
 11 nenhum aliado porque acredita que só ele detém esse poder. Homens desses dificilmente tomam o rumo do assassinio. A quem passará pela cabeça matar alguém, se o pode persuadir enquanto está vivo?

12 E acrescentava ainda este acusador que Crítias e Alcibíades<sup>10</sup> tinham, ambos, frequentado a companhia

---

<sup>10</sup> Crítias, nascido c. de 460, era um aristocrata conservador, talvez primo da mãe de Platão. Foi preso em 415, por sacrilégio, e exilado pelos democratas, já depois da queda do governo dos Quatrocentos de 411, no qual, possivelmente, terá participado. Voltou a Atenas em 404, para encabeçar o governo dos Trinta Tiranos e morreu em combate, juntamente com Cármides, em 403. Homem brilhante, mas cruel e ambicioso, não foi um sofista em termos profissionais, mas partilhava do mesmo ideário. Foi poeta e prosador e conservam-se alguns fragmentos seus de elegias, de tragédias e de uma constituição política ideal, talvez influenciada pelo modelo espartano, do qual era simpatizante. Platão reservou-lhe um papel principal no *Timeu* e no *Crítias* (é ele que conta a história da Atlântida), um lugar de destaque no *Cármides* e, ainda, uma intervenção no *Protágoras*. Cf. Guthrie (1969: 298-304).

General e político ateniense (c. 450-404), Alcibíades assumiu, em 420, a chefia da ala extremista dos democratas e a sua ânsia de imperialismo trouxe a Atenas consequências desastrosas, entre as quais as decorrentes da expedição fracassada à Sicília, em 415. Nesse mesmo ano, acusado de actos sacrílegos, fugiu para Esparta, onde terá auxiliado as campanhas inimigas (cf. Tucídides, 6. 27-29; 6. 88. 9-12; 6. 91). Regressado a Atenas em 407, rapidamente atraiu, de novo, as suspeitas populares, razão que o levou a afastar-se mais uma vez da cidade. Morreu (assassinado, segundo a tradição), na Ásia e em circunstâncias pouco claras. A veracidade do episódio da sua morte, que se conhece pela obra dos historiógrafos antigos (Plutarco, *Alcibiades*, 39. 1-7; Cornélio Nepos, 7.

de Sócrates e tinham trazido à cidade males enormes. Crítias durante a oligarquia fora, de facto, o pior dos ladrões, o mais violento dos assassinos e o mais sanguinário dos homens, e Alcibíades, por sua vez, em tempos de democracia, o mais desregrado, o mais insolente e o mais perverso de todos.

Bom, eu não vou negar o mal que esses dois trouxeram à cidade, mas vou contar como é que o seu relacionamento com Sócrates começou. Eram, com efeito, os dois homens de natureza mais ambiciosa que existiam entre os Atenienses, desejosos ambos de tudo fazer em proveito próprio e de ganharem, os dois, mais fama do que todos os outros. Sabiam que Sócrates vivia de forma austera, mas com grande autonomia, que tinha total domínio sobre todas as suas paixões e que lhe era possível argumentar, como quisesse, com qualquer tipo de interlocutor. Tendo ambos conhecimento desta situação e sendo os dois o que já antes referi, ia alguém julgar que estivessem, um e outro, ansiosos por adoptar o estilo de vida de Sócrates, ou a moderação que este seguia, ao procurarem a sua companhia? Ou, antes, não seria de pensar que acreditassem que, acompanhando-o, se tornariam os dois mais habilitados na palavra e na acção? Porque quer-me parecer que, se um deus os tivesse

---

10; Ateneu, 13, 574 e-f), é questionada pela crítica actual. Cf. J.R. Ferreira, *A Grécia Antiga* (Lisboa, 1992), 168-171; J. de Romilly, *Alcibiade* (Paris, 1995).

A sua relação com Sócrates é várias vezes referida por Platão (cf. *Alcibíades I*; *Górgias*, 418 d; *Banquete*, 216 sqq.) e a ela se faz também alusão em *Ésquines*, fr. 10c Dittmar.

Sobre a caracterização das duas figuras na obra de Xenofonte, vide A.E. Pinheiro 2008.

confrontado com viver uma vida inteira como aquela que viam a Sócrates viver ou morrer, ambos teriam escolhido a morte. Da sua actuação se tornava claro o que eram; de modo que, mal se julgaram ambos superiores aos seus companheiros, rapidamente se afastaram de Sócrates, dedicando-se os dois à política — razão pela qual, de facto, o tinham procurado.

17 Claro que é bem provável que, face a este resultado, alguém argumente que, antes da política, Sócrates deveria ter ensinado aos seus companheiros a moderação. E eu não nego que tenham razão. Mas o que vejo também  
18 é que todos aqueles que ensinam dão mostras aos seus discípulos do que eles próprios fazem, de facto, com o que ensinam e, depois, reforçam-no, com argumentos. Pois eu sei que também Sócrates dava mostras aos seus companheiros de que ele próprio era um homem bem formado e que falava de modo brilhante sobre a virtude e sobre as outras questões relativas ao homem. E sei que até esses dois se comportavam com moderação enquanto estiveram na companhia de Sócrates, não porque temessem ser punidos ou fustigados por ele, mas porque, de facto, acreditavam que essa era a melhor forma de agir.

19 Claro que é possível também que muitos daqueles que se auto-designam filósofos argumentem que o justo nunca se torna injusto, nem o sensato insolente, nem aquele que estudou uma disciplina virá alguma vez a ser ignorante nessa matéria. Eu, contudo, não tenho a esse respeito a mesma opinião porque tenho constatado que, do mesmo modo que sem exercício físico não é possível manter a mobilidade do corpo, também sem exercício

espiritual não é possível manter a mobilidade da alma. Porque, assim, não é possível nem fazer o que se deve fazer, nem abster-se do que não se deve fazer.

É por essa razão que os pais, ainda que eles sejam 20  
sensatos, mesmo assim, afastam os filhos das más companhias, porque a companhia daqueles que são bons é uma preparação para a virtude enquanto a dos maus puxa-os para trás. E a prová-lo está o que disse aquele nosso poeta<sup>11</sup>

*Enquanto dos bons aprenderás o que é bom, se, pelo contrário,  
te misturares aos maus, perderás até o entendimento que tens.*

e o outro<sup>12</sup> que disse

*Um homem de bem tanto é mau algumas vezes como nobre  
outras.*

O meu testemunho coincide com o deles, porque 21  
bem vejo que do mesmo modo que as palavras que foram ordenadas em verso se esquecem quando não são repetidas, também os ensinamentos dos mestres acabam por cair no esquecimento daqueles que os descaram. E quando alguém esquece os conselhos daqueles que o ensinaram, esquecerá também as experiências pelas quais a alma aspira à sensatez. E esquecendo essas experiências

<sup>11</sup> Teógnis, 1.35-36. Os mesmos versos são citados por Sócrates em Platão, *Ménon*, 95d e Xenofonte, *Banquete*, 2.4.

<sup>12</sup> O autor do verso é para nós desconhecido mas não o seria decerto na Antiguidade, uma vez que também Platão, sem dizer o seu nome, recorre a este mesmo verso em *Protágoras*, 344d.

não é de estranhar que se esqueça a própria sensatez.

22 E vejo também que aqueles que se entregam aos prazeres da bebida ou se deixam envolver em paixões podem muito menos preocupar-se com o seu dever e abster-se do que não devem — é que muitos, ainda que sejam capazes de poupar os seus bens, antes de se apaixonarem, uma vez apaixonados já não são capazes de o fazer; e depois, tendo esbanjado esses bens, os ganhos que antes rejeitavam por os considerarem vergonhosos, agora deixam de os rejeitar.

23 Como é que não há-de ser possível, então, que aquele que antes foi sensato possa depois deixar de o ser e que aquele que era capaz de praticar acções justas possa depois agir injustamente? De resto, quer-me a mim parecer que tudo quanto é perfeito deve-se ao treino, e isso não é menos verdade em relação à sensatez. Mais, é que, no corpo, lado a lado com a alma, estão instalados os prazeres, que a persuadem a não ser sensata e a que seja rápida a contentá-los a eles e ao corpo.

24 Ora, com Crítias e Alcibíades foi assim: enquanto acompanharam Sócrates puderam ambos encontrar nele um aliado<sup>13</sup> para vencer desejos menos próprios. Agora, longe dele, Crítias fugiu para a Tessália, para a companhia de uns outros indivíduos que preferiam viver sem qualquer regra a viver em justiça; e Alcibíades, por sua vez, à conta da sua beleza, viu-se assediado por uma quantidade de senhoras nobres, e, à conta do seu poder na cidade<sup>14</sup> e junto dos seus aliados, lisonjeado

---

<sup>13</sup> O grego diz *summachos*, à letra, ‘companheiro de armas’.

<sup>14</sup> Atenas.

por uma quantidade de homens poderosos e honrado pelo povo, entre o qual depressa se tornou o primeiro. E, como aqueles atletas que facilmente se tornam os primeiros nas provas gímnicas descuidam o seu treino, também ele descuidou o dele.

E esta conduta era comum aos dois: orgulhosos 25  
ambos da sua origem, ciosos ambos da sua riqueza, envaidecidos ambos com o seu poder, cortejados ambos por muita gente. Corrompidos ambos por todas estas circunstâncias e longe de Sócrates há tanto tempo, como estranhar que tenham ganho, um e outro, a prepotência que os caracterizava? E, então, era por eles 26  
assim terem errado que o acusador culpava Sócrates por esse comportamento? Ora, no tempo em que os dois eram rapazes, o que teria justificado que ambos tivessem agido de modo menos pensado e menos contido, Sócrates mantivera-os no caminho da sensatez. Mas essa actuação não pareceu merecer por parte do acusador 27  
qualquer palavra de louvor, pois não? Contudo, noutros casos não são tão intransigentes! Há, por acaso, algum flautista, citarista ou qualquer outro mestre que ensine o que pode aos seus discípulos e que caso eles se percam, por entretanto terem frequentado a companhia de outros, possa ser culpado dessa mudança? Ou há, por acaso algum pai, que quando o filho convive com alguém sensato e depois se perde na convivência com outro, possa culpar por essa transformação o primeiro amigo? Antes, quanto pior lhe parecer a acção do segundo, não lhe merecerá o primeiro mais elogios? E é que até mesmo os pais, que estão sempre com os filhos,

28 não podem ter culpa (sendo eles sensatos) se os rapazes se comportarem erradamente.

Ora, o justo é que também Sócrates tivesse sido julgado deste modo.

Se ele próprio tivesse feito algo de errado, pareceria justo que o considerassem mau; mas, se, pelo contrário, vivia a sua vida com sensatez, como é que seria possível atribuir-lhe com justiça a culpa de uma maldade que não existia nele?

29 Bom, e já que ele não fazia nada de mau, se, ao menos, tivesse visto e aprovado o que de errado faziam outros, então seria justo que o censurassem.

Mas, pelo contrário, até, quando percebeu que Crítias amava Eutidemo<sup>15</sup> e estava disposto a tentá-lo do modo que o fazem aqueles que procuram nos corpos os prazeres do sexo, tentava dissuadi-lo, dizendo-lhe que não era próprio de um homem livre, nem convinha a um homem bem formado, que queria merecer a atenção do amante, mendigar, com súplicas, como o fazem os  
30 pedintes, e receber por esmola um favor que nada tinha de gratificante.

Como Crítias, contudo, não deu ouvidos a estes conselhos e não desistiu, dizem que Sócrates terá comentado com Eutidemo e com muitos outros que estavam presentes que Crítias lhe parecia possuir instintos

---

<sup>15</sup> Não parece ser o mesmo Eutidemo do diálogo homónimo de Platão, o sofista Eutidemo de Quios, contemporâneo de Sócrates, embora mais velho; nem o irmão de Lísias, referido também em Platão, *República*, 328b. É certamente o Eutidemo que figura como personagem de parte dos diálogos do Livro IV e que poderá ser o filho de Diocles, de quem fala Platão em *Banquete*, 222b.

de suíno, louco de desejo de se esfregar em Eutidemo tal e qual os porcos nas pedras. A partir daí, Crítias passou a odiar Sócrates; de modo que quando, na altura em que era um dos Trinta, se tornou redactor de leis <sup>16</sup>, juntamente com Cáricles<sup>17</sup>, lembrou-se dele e promulgou uma lei que proibia o ensino da arte de discursar, injuriando-o, já que não tinha outro meio de o atacar excepto igualá-lo aos filósofos<sup>18</sup> e granjear-lhe a censura de uns e o desrespeito de outros. 31

Só que, no que me diz respeito, eu nunca ouvi a Sócrates semelhantes lições, nem me consta que qualquer outro o tenha ouvido falar nesses assuntos.

O que acontece é que na época em que os Trinta condenavam à morte muitos dos homens da cidade, e não os menos importantes, e encorajavam muitos outros a agir de modo injusto, Sócrates observou que lhe pareceria extraordinário que, se um boieiro<sup>19</sup> deixasse enfraquecer e definhar os seus bois, pudesse não concordar que era um mau boieiro. Ora — continuava —, mais extraordinário ainda lhe pareceria que, se um estadista deixasse enfraquecer e definhar os seus concidadãos, não se envergonhasse nem se julgasse um mau estadista. 32

Tendo-lhes chegado este aviso, Crítias e Cáricles 33

---

<sup>16</sup> Em grego *nomothetes*; era o elemento de uma comissão onde se discutiam projectos para redacção de novas leis e reformulação ou suspensão das antigas. Do Arcontado faziam parte, na época democrática, seis 'nomotetas'.

<sup>17</sup> Estratega ateniense, que fez parte da oligarquia dos Trinta Tiranos. Morto em 403, na sequência da queda do governo oligárquico.

<sup>18</sup> Que filósofos? A palavra não é ainda muito utilizada.

<sup>19</sup> Cf. *Ciropedia*, 8.2.14.

intimaram Sócrates, mostrando-lhe a lei e proibiram-no de dialogar com os mais novos.

Sócrates, então, perguntou aos dois se poderia fazer-lhes alguma pergunta, caso não compreendesse algo do que lhe estavam a solicitar.

Responderam ambos que sim.

34 — Pois bem — começou ele — eu estou pronto a obedecer às leis. Mas, para que, por ignorância, não deixe passar algo do que me é exigido, queria que mo explicassem vocês com precisão. Acham que essa arte de discursar é a dos discursos bem feitos ou estão a ordenar-me que me abstenha daquela que não constrói discursos em condições. Porque, se é a dos bons discursos, é óbvio que eu terei de deixar de falar bem; agora, se é a dos que não são bem feitos, é óbvio que eu tenho de tentar falar com correcção.

35 Então, Cáricles, irritado, retorquiu-lhe:

— Uma vez que não entendes, Sócrates, vou explicar-te de modo bem mais claro o que te estamos a proibir: não podes falar com os mais novos de coisa alguma.

— Bom, então, para que não me reste nenhuma dúvida [sobre o que posso fazer e o que me está proibido], marquem lá até que idade se acha que os homens ainda são rapazes.

— Enquanto — respondeu Cáricles — não é tempo de pertencerem ao Conselho, porque ainda não têm sensatez que baste. Ou seja, não converse com ninguém que tenha menos de trinta anos.

36 — Ora, e se, por acaso, for fazer alguma compra e o vendedor da loja tiver menos de trinta anos, não

lhe posso perguntar quanto leva pela mercadoria?

— Claro que nesses casos podes! — exclamou Cáricles — Só que tu tens a mania, Sócrates, de andares a perguntar coisas cuja resposta conheces e muito bem. Essas são as perguntas que não deves fazer!

— Ah! Então não devo responder a nenhum jovem que me pergunte, mesmo que eu saiba a resposta, coisas do género «Onde mora Cáricles?» ou «Onde está Crítias?»

— Claro que nesses casos podes!

Então Crítias interrompeu:

37

— O que vais ter de evitar, Sócrates, são essas tuas conversas sobre sapateiros, arquitectos, artífices<sup>20</sup>. Até porque me parece que eles já nem te podem escutar, sempre a zurzir-lhes os ouvidos.

— Ora, sendo assim, tenho de evitar também o que costumo dizer a seguir, sobre *o que é justo, o que é pio*, e outras coisas do género, não?

— Exactamente — respondeu Cáricles — e também sobre boieiros, a não ser que queiras ver tu como fazes emagrecer os bois.

Com esta observação ficou claro que lhes tinham contado sobre a tal conversa dos bois e que ela os encarniçara contra Sócrates.

38

Qual era o tipo de convívio de Crítias com Sócrates e que relação mantinham um com o outro é o que ficou dito.

Ora, creio eu que ninguém aprende nada com aqueles que não estima. Sócrates não agradava, nem a

39

---

<sup>20</sup> Cf. *Ciropedia* 8.2.37. Cf. também o que diz Hípias sobre este mesmo assunto, em 4.4.4.

Crítias nem a Alcibíades, já no tempo em que ambos conviviam com ele; antes, e logo desde o início, o que os dois ambicionavam era a liderança da cidade.

40 Frequentavam ainda a companhia de Sócrates e já se esforçavam, sobretudo, por conversar não com os companheiros mas com aqueles que mais se destacavam no exercício de actividades políticas. Conta-se até que Alcibíades, nem vinte anos teria ainda, travara com Péricles<sup>21</sup>, que além de seu tutor era também o chefe da cidade, uma conversa sobre leis e lhe teria perguntado assim:

41 — Diz-me lá, Pericles, serias capaz de me ensinar *o que é a lei?*

— E com muito gosto.

— Então, ensina-me, pelos deuses, porque eu tenho ouvido louvar certos homens por respeitarem a lei e quer-me parecer que não seria justo que conseguisse tal louvor aquele que não saiba o que ela é, essa lei.

42 — Bom, não há qualquer dificuldade, Alcibíades, no que tu pretendes ao querer saber o que é a lei. Leis são, pois, todas as determinações que a maioria, reunida em plenário, aprova e promulga, determinando o que se deve fazer e o que não se deve fazer.

— E supõem que se deve fazer o que é bom ou o que é mau?

— Por Zeus, rapaz, o que é bom! O que é mau, não.

---

<sup>21</sup> Também em Platão, *Protágoras*, e *Alcibíades*, se diz que Péricles fora tutor de Alcibíades.

— Ora, e então se em vez da maioria, fossem só uns poucos (como acontece nas oligarquias) a reunir-se para promulgar o que é preciso fazer, o que é que tínhamos? 43

— Tudo quanto o poder da cidade decidir que é preciso fazer e promulgar chama-se lei.

— Então um tirano, uma vez que detém o poder da cidade, pode promulgar o que é preciso que os seus cidadãos façam e essas disposições serão consideradas leis?

— Exactamente, as disposições que um tirano, enquanto soberano, promulgar chamar-se-ão leis também.

— Mas, então — estanhou ele —, a força e a negação da lei o que são, Péricles? Não é antes um modo de aquele que detém o poder, não pela persuasão mas pela força, obrigar o mais fraco a fazer o que ele quiser? 44

— Eu penso assim — anuiu Péricles.

— Então, afinal, essas disposições que o tirano promulga para fazer cumprir pelos seus cidadãos, sem recorrer à persuasão, não são a negação da lei?

— Julgo que sim e esta minha interpretação invalida de facto o que antes disse, que as disposições que o tirano promulga, sem recorrer à persuasão, também possam ser leis.

— Então, e às disposições que os oligarcas<sup>22</sup> promulgam, não porque convenceram todos os outros mas porque detêm o poder, chamamos também violência, ou não? 45

---

<sup>22</sup> O grego diz *oligoi*, 'poucos', palavra que entra na composição de 'oligarquia', o regime político ao qual se faz aqui referência.

— Acho que tudo quanto alguém, sem recorrer à persuasão, obriga outro a fazer, promulgado ou não, se chama violência e não lei.

— Então as disposições que a maioria promulgar, não pela persuasão mas exercendo o poder sobre os que têm posses, serão também mais violência do que lei, não?

46 — Sabes que mais, Alcibíades? Com a tua idade qualquer um de nós era muito hábil nestas questões; e também estudávamos e aprofundávamos assuntos, como esses que agora me parecem preocupar-te.

E Alcibíades terá rematado assim:

— Ah! Bem gostava eu, então, de ter convivido contigo, Péricles, na época em que eras mais hábil nestas questões!

47 Deste modo, pois, mal se julgaram os melhores de todos os políticos, não mais andaram na companhia de Sócrates. É que, para além de não lhes ser muito querido, junto dele sentiam-se duramente avaliados pelos seus erros. Assim, dedicaram-se aos assuntos da cidade que era a razão que os levava a procurar Sócrates.

48 Mas, Críton também frequentou a companhia de Sócrates, tal como Querefonte, Querécrates, Hermógenes, Símiás, Cebes, Fedondas<sup>23</sup> e outros, que

---

<sup>23</sup> Críton era amigo de Sócrates e é, em Platão, personagem da *Apologia* e do *Críton*, onde planeia a fuga de Sócrates da cadeia. Diógenes Laércio (2.121) atribui-lhe também a autoria de dezassete diálogos.

Querefonte de Esfeto, amigo e admirador de Sócrates, foi juntamente com outros Atenienses exilado pelos Trinta Tiranos e regressou a Atenas em 403, sob o governo de Trasíbulo. É na sua

conviveram com ele, não para se tornarem oradores de profissão, na Assembleia ou no tribunal, mas para alcançarem uma educação completa e ficarem habilitados a bem cumprir as suas obrigações para com a casa, os familiares, os dependentes, os amigos, a cidade e os cidadãos. E nenhum deles, nem enquanto jovem, nem sendo mais velho, cometeu nenhum mal nem deu motivo a acusações.

---

boca que Platão (*Apologia*, 21f) e Xenofonte (*Apologia*, 3) colocam a famosa história da consulta ao oráculo de Delfos que teria apontado Sócrates como o mais sábio dos homens. Confrontado com tal prenúncio o filósofo teria dado a célebre resposta de «Só sei que nada sei», base da *eironeia* socrática. Terá morrido antes de 399, altura da condenação de Sócrates.

Hermógenes era filho, provavelmente bastardo, do famoso general ateniense Hiponico, e por conseguinte meio-irmão do conhecido milionário Cálías e de Hiparete (que foi mulher de Alcibíades). Não parece, contudo, ter tido a sorte de partilhar da fortuna do pai, que tornou milionário o seu célebre irmão.

Referido de modo constante nos diálogos socráticos de vários autores (aparece como personagem do *Fédon* (59b) e do *Crátilo* de Platão, do *Banquete* de Xenofonte e ainda do *Telauges* de Ésquines), resulta, pois, bastante provável que tenha sido um dos mais próximos companheiros de Sócrates, de quem seria coetâneo (teria nascido talvez por volta do ano de 455; Souto Delibes «Hermogenes Socraticus», *Faventia* 21/2, (1999) 57-64). É a única fonte que Xenofonte menciona como origem das suas informações.

Símias de Tebas é figura de destaque no *Fédon* de Platão e em Plutarco, *O deus de Sócrates*. Diógenes Laércio apresenta os títulos de vinte e três diálogos seus, cuja existência, contudo, nos é hoje desconhecida.

Cebes de Tebas deve ter convivido com Sócrates durante longo tempo (cf. também Platão, *Fédon*, 59b, *Críton*, 45b; Xenofonte, *Memoráveis*, 3.11.17). Diógenes Laércio atribui-lhe três diálogos. Uma tradição de origem desconhecida atribuiu-lhe a autoria de um famoso texto, a *Tabula Cebetis*, que deve, contudo, ser já do século I da nossa era e que foi particularmente conhecida durante a Idade Média.

49 Mas, Sócrates — repetia o acusador — ensinava os filhos a denegrir os pais<sup>24</sup>, convencendo os seus companheiros de que os tornava mais sábios que os seus progenitores, uma vez que dizia que era uma situação legal um filho pôr o pai na prisão, caso este estivesse louco. Esta disposição provava que estava previsto por lei que o mais ignorante fosse condenado pelo mais sábio.

50 Ora, pelo contrário, o que de facto Sócrates pensava era que aquele que tem a ignorância como justa causa para condenar alguém à prisão, se está a auto-condenar depois à mão de outros que conheçam matérias que ele próprio não domina. Por essa razão examinou várias vezes a distinção entre *loucura* e *ignorância*. Julgava ele que, de facto, seria de toda a conveniência, quer para os próprios quer para os seus amigos, que os loucos estivessem presos. E que era justo também que aqueles que não conhecessem o que lhes faz falta conhecer o aprendessem junto de quem soubesse.

51 Pois, só que Sócrates — continuava o acusador — levava os que o acompanhavam a desonrar não só os pais mas também os outros parentes, dizendo-lhes que aos doentes e aos réus de nada valiam aqueles que lhes eram próximos e sim os médicos ou aqueles que soubessem como agir num tribunal. E acrescentava, ainda, que também dos amigos dizia ele que a sua boa-vontade não teria qualquer utilidade a não ser que estivessem capacitados para ser úteis. Os únicos a quem reconhecia mérito eram aqueles que tinham os necessários conhecimentos para agir em cada situação e a possibilidade de os esclarecer.

---

<sup>24</sup> Cf. este testemunho com o de Aristófanes em *Nuvens*.

Deste modo, apresentando-se assim aos seus companheiros, convencia os mais novos de que ele era o mais sábio e mais habilitado a tornar sábios os outros, e que nunca encontrariam junto de qualquer outro o que encontravam junto dele.

Ora, eu sei bem que essas eram as suas palavras 53  
sobre pais, outros parentes e amigos. E dizia mais, até: dizia que mal a alma, que é o único centro de inteligência, abandona o corpo do ser que nos é mais próximo, bem depressa o fazemos transportar para lhe dar sepultura.

E dizia ainda que qualquer ser humano, estiman- 54  
do-se a si próprio mais do que aos outros todos, retira do seu corpo — ou faz retirar por outro — o que não lhe for útil nem lhe trazer proveito. São, pois, os próprios homens que cortam as suas unhas, os seus cabelos, os seus calos, e deixam que os médicos, mesmo com sofrimento e dores procedam a amputações e cauterios, e entendem depois como necessário ficar-lhe gratos e remunerá-los. E cospem a saliva que têm na boca o mais longe que podem, porque eliminá-la é-lhes muito mais proveitoso do que conservá-la.

É claro que, fazendo tais afirmações, não ensi- 55  
nava como enterrar vivo o próprio pai, nem como se mutilar a si mesmo; apenas, mostrando que a falta de senso não merece ser honrada, convidava a aprender como ser o mais sensato e o mais prestável possível. Assim sendo, aquele que quisesse ser honrado pelo pai, pelo irmão, ou por qualquer outro, não deveria negligenciá-lo, na conta de que se tratava de um parente,

e sim esforçar-se por ser prestável àqueles por quem quisesse ser honrado.

O acusador alegava ainda que, dos mais famosos poetas, ele escolhera os passos mais imorais e, partindo desses exemplos, ensinara os seus companheiros a ser malfeitores e despóticos.

Era o caso do verso de Hesíodo<sup>25</sup>:

*O trabalho nada tem de mau, mau é não trabalhar.*

57 Acusava-o de ter citado este verso como se, com ele, o poeta defendesse que nenhum trabalho era injusto ou vergonhoso e que em troca de lucro faria o que quer que fosse.

Ora, aquilo com que Sócrates concordara era que o trabalho é benéfico e bom ao homem, tal como não trabalhar é prejudicial e mau, e que trabalhar é bom e não trabalhar é mau; e dizia também que os que trabalham estão a fazer algo bom e que os que trabalham são bons, e, pelo contrário, os que se abandonam à sorte ou cometem qualquer outra falta ou irregularidade se chamam ociosos. Esta concepção batia certo com a tal máxima:

*O trabalho nada tem de mau, mau é não trabalhar.*

58 Mas o acusador, depois, alegava ainda que ele citava muitas vezes também aquele passo de Homero, em que Ulisses<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 311 (e não 309, como por lapso consta da edição da Loeb; vide West, *Hesiod. Work and Days*. Oxford, 1978; repr. 1982).

<sup>26</sup> Homero, *Iliada*, 2.188-191 e 198-202.

*quando encontrava um rei ou um homem nobre  
aproximava-se dele, e com palavras suaves, sossegava-o:  
«Amigo, que não te pareça errado sentir medo;  
senta-te, pois, tu, e faz sentar os teus homens.»*

*Depois se era a vez de encontrar um homem do povo, em altos  
[brados,  
batia-lhe com o ceptro e censurava-o, dizendo:  
«Amigo, deixa-te estar sentado e ouve as palavras daqueles  
que são melhores que tu: tu que não és guerreiro nem valente,  
que não contas nem na batalha nem no conselho.»*

e que o interpretava como se o poeta tivesse lou-  
vado que se batesse nos homens do povo e nos po- 59  
bres.

Mas, Sócrates nunca disse tal coisa!

Porque se assim fosse, bem se teria julgado a si  
mesmo merecedor de pancada!

Ora, o que ele dizia era que aqueles que não  
são úteis, nem na palavra, nem na acção<sup>27</sup>, nem ao  
exército, nem à cidade, nem mesmo ao povo, e que  
mesmo quando são precisos são incapazes de qual-  
quer auxílio, se, além do mais, forem também arro-  
gantes, devem ser travados a todo o custo, mesmo  
que se dê o caso de serem muito ricos.

Sócrates, bem pelo contrário, mostrava-se amigo 60

---

<sup>27</sup> Esta dicotomia, entre palavra e acção, presente desde cedo no pensamento grego, assume um carácter particular, no contexto homérico da *Iliada*, uma vez que por esses dois meios, a *palavra* na Assembleia dos chefes e a *acção* no campo de batalha, se concretizava a *aretê* do herói aqueu.

do povo<sup>28</sup> e preocupado com os seus semelhantes<sup>29</sup>. E, embora fosse procurado por muitos, conterrâneos e estrangeiros, nunca negociou o seu ensino por qualquer salário; repartia-o, antes, com liberalidade, por todos eles. Desses, alguns, tendo recebido junto dele, de graça, alguns conhecimentos, vendiam-nos — e bem! — aos outros, sem serem amigos do povo, como ele era. E recusavam-se até a dialogar com quem não tivesse com que lhes pagar<sup>30</sup>.

61 Sócrates ganhou prestígio para a cidade junto dos outros homens, e muito mais do que Licas, na Lacedemónia, que por essa mesma razão se tornou glorioso. É que, enquanto Licas recebia como hóspedes os estrangeiros que visitavam a Lacedemónia na altura das competições juvenis de ginástica<sup>31</sup>, Sócrates passou a vida toda a gastar os seus bens e foi o mais útil que pôde a todos quantos o procuravam. E os que tinham estado na sua companhia já se tinham tornado melhores quando os deixava ir.

62 E tendo, a meu ver, estas qualidades parece-me que Sócrates merecia da cidade melhor honra do que a morte.

<sup>28</sup> O grego diz *demotikos*.

<sup>29</sup> O grego diz *philanthropos*.

<sup>30</sup> Refere-se provavelmente a Aristipo, uma vez que diz expressamente que está a criticar antigos discípulos de Sócrates.

<sup>31</sup> As Gimnopédias, festas que se realizavam em Esparta, em honra de Apolo Pítio, e que deviam o seu nome ao coro de jovens que dançavam e cantavam, nus, à volta das estátuas de Apolo, Ártemis e Latona. Sobre a actuação de Licas, cf. Plutarco, *Cimon* 10. De acordo com Eusébio, este festival, realizado no Verão, celebrava os Espartanos que pereceram ao lutar contra os Argivos pela posse de Túria.

E quem o observar à luz da lei, descobrirá que é assim mesmo. À luz da lei, se de alguém se provar que é ladrão, que rouba roupas, que é assaltante de carteiras<sup>32</sup>, traficante de escravos, profanador de templos, para esses a morte é o castigo merecido. Agora ele, nada tinha a ver com esse tipo de homens. Mesmo mais, nunca trouxera mal algum à cidade, por ser motivo de guerra, ou de instabilidade, ou de traição, ou de qualquer outro mal. E mesmo na vida privada, nunca houve nenhum homem a quem privasse do bem ou trouxesse mal; nem nunca ninguém lhe apontou semelhantes culpas. 63

Como pode então ter-lhe sido lavrada tal sentença? Quanto ao facto de não reconhecer os deuses, como constava do veredicto final, era evidente que honrava mais os deuses do que qualquer outro homem. Quanto ao facto de corromper os jovens, do que o acusava também o acusador, era evidente que se os seus companheiros mostravam aspirações reprováveis, ele corrigia-os, impelindo-os a desejar a mais bela e mais nobre das virtudes que os levasse a bem gerir a cidade e o seu próprio património. 64

Tendo assim procedido como não mereceria, da cidade, a maior das honras?

Como de facto me parece que Sócrates era um bom auxílio para os seus companheiros, quer pelo testemunho do seu comportamento, quer pelo que dizia, vou registar tudo quanto dessas memórias guardo. 3

---

<sup>32</sup> Cf. *Platão, República*, 575b; esta deve ter sido uma actividade corrente na época do autor.

Quanto aos deuses, pois, reflectia bem, por actos e palavras, o que a Pítia respondera àqueles que a interrogavam sobre a atitude a tomar no que diz respeito a sacrifícios ou às honras devidas aos antepassados ou a qualquer outra situação semelhante. É que prescrevera a Pítia que para agir com piedade se deveria agir em conformidade com as leis da cidade.

Ora, era assim mesmo que Sócrates agia e exortava os outros a agirem. Todos quantos fizessem de qualquer outro modo, tomava-os por presunçosos e por loucos.

2 E nas suas preces aos deuses pedia simplesmente coisas boas porque os deuses são os que melhor conhecem o que é bom. Pensava ele que aqueles que pedem ouro, prata ou poder<sup>33</sup> ou qualquer favor semelhante pedem precisamente o mesmo que se pedissem algo de aleatório ou qualquer outra coisa cujo desfecho é manifestamente incerto.

3 Embora honrasse os deuses com pequenos sacrifícios do pouco que tinha, não os julgava em nada inferiores aos dos que fazem muitos e grandes sacrifícios dos seus muitos e grandes pertences. De resto, dizia ele, isso também não era mais grato aos deuses e não recebiam com mais agrado os grandes sacrifícios que os pequenos.

Muitas vezes, até, os sacrifícios dos mais desfavorecidos satisfazê-los-iam mais do que os dos mais ricos; até porque a vida desses homens não faria sentido, se não fossem mais gratas aos deuses as oferendas dos desfavorecidos do que as dos poderosos. O que ele pensava

---

<sup>33</sup> O grego diz *tyrannida*, 'tirania'.

era que os deuses se regozijavam sobretudo com as honras daqueles que eram piedosos. Por essa razão louvava aquele verso<sup>34</sup>:

*Segundo as tuas forças farás sacrifícios aos deuses imortais*

E acrescentava ainda que no tratamento com amigos, com estranhos ou em qualquer outra circunstância fica bem esse *segundo as tuas forças farás sacrifícios*. E se algum sinal lhe parecia enviado pelos deuses nunca deixava de o acatar. Mais depressa alguém o persuadiria a escolher um guia cego e que não conhecesse o caminho em vez de um que visse e o conhecesse.

De resto, condenava a loucura dos outros que ignoram sinais enviados pelos deuses por recearem a crítica dos homens. Ele, pelo contrário, desprezava qualquer acusador humano em detrimento de um conselho dos deuses.

Por essa razão, treinara o seu corpo e a sua alma, segundo um método que, caso não acontecesse nada de extraordinário, o conduzia de modo confiante e seguro, e não se encontrava em dificuldades com os gastos que fazia.

E era de tal modo frugal que não sei mesmo se qualquer outro, por muito pouco que trabalhasse, não conseguiria o que para Sócrates era suficiente. Quanto ao alimento de que se servia era apenas o que lhe permitisse comer com agrado e as suas disposições nesse âmbito eram tais que o desejo de comida já era para

<sup>34</sup> Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 336.

6 ele um manjar. E também se sentia satisfeito com qual-  
 quer bebida porque não bebia, a menos que estivesse  
 com sede. E quando aceitava algum convite para jantar,  
 mostrava mais capacidade de contenção do que a maio-  
 ria, precavendo-se de comer mais do que o necessário,  
 e dominava-se com a maior das facilidades. E conse-  
 lhava os que não conseguiam fazer o mesmo que ele,  
 7 convencendo-os a não tentar comer sem fome ou beber  
 sem sede: porque esses excessos — dizia ele — traziam a  
 ruína ao estômago, à cabeça e à alma.

E dizia também, em jeito de piada, que devia ser  
 quando os recebia para jantar que Circe transforma-  
 va os seus visitantes em porcos<sup>35</sup>. E Ulisses só não se  
 transformou também em porco, graças às recomenda-  
 8 ções de Hermes e porque era comedido e se mantinha  
 afastado desses excessos, impondo-se a si próprio um  
 limite.

Era assim que ele contava esta história, meio a  
 brincar, meio a sério.

Quanto aos prazeres sexuais, aconselhava viva-  
 mente a que se afastassem dos rapazes belos, porque,  
 dizia ele, não é fácil manter-se sóbrio quando se joga  
 com tentações dessas.

Então, em determinada altura, tendo sabido que  
 Critobulo, o filho de Críton<sup>36</sup>, beijara o filho de Alcibí-

<sup>35</sup> Homero, *Odisseia*, 10.281.

<sup>36</sup> Este filho de Críton, aparece adiante, em 2.6.1. Quanto à referência ‘filho de Alcibíades’, segundo Cobet (com base em *Banquete*, 4.12) deve ler-se ‘filho de Axíoco’.

Em *Banquete*, 4.10-12, Critobulo declara o seu amor por Clíncias, dizendo que sente mais prazer ao olhar para ele do que ao contemplar qualquer outra das belezas do mundo.

ades, que era um belo rapaz, fez esta pergunta a Xenofonte, e diante de Critobulo:

9

— Ora, diz-me lá, Xenofonte, não achavas tu que Critobulo é um desses homens que são mais sensatos do que temerários, e que, em vez de insensatos e aventureiros, são cautelosos.

— Precisamente.

— Pois, agora, bem podes considerá-lo o mais estouvado e o mais ordinário dos sujeitos. Um tipo capaz de fazer malabarismos com facas e de se lançar ao fogo.

— Mas que raio o viste tu fazer que te leve a acusá-lo assim?

10

— Pois, então, não é que ele se atreveu a beijar o filho de Alcibíades que tem um palminho de cara e está na flor da idade?

— Bom, se é a isso que tu chamas um empreendimento de risco, quer-me parecer que também eu desafiava um perigo desses!

— Ó desgraçado! — exclamou Sócrates — Que julgas tu que te sucedia por beijar um belo rapaz? Bem depressa perderias a tua liberdade para te tornares escravo, farias despesas sem conta com prazeres degradantes, sem qualquer disponibilidade para te dedicares a actividades de homem de bem, forçado a pactuar com situações que nem um louco aceitaria.

11

— Por Hércules! — ripostou Xenofonte — Que poder terrível vês tu num simples beijo?!

12

— E admiras-te com isso? Não sabes, por acaso, que os escorpiões que não são maiores em tamanho que meio óbolo, atacam apenas com a boca e provocam

aos homens dores terríveis, turvando-lhes até o entendimento.

— Está bem, mas isso é porque os escorpiões quando picam<sup>37</sup> injectam algo de doloroso.

13 — Louco! E achas tu, então, lá porque não o vês, que esses jovens belos não injectam nada com os seus beijos? Não sabes tu que há um bicho, de quem dizem que *tem um palminho de cara e está na flor da idade* e que é bem mais perigoso que qualquer escorpião? Porque o escorpião pica; agora, o nosso bicho não pica, mas, quando fixa uma vítima, mesmo que de longe, injecta-lhe algo que é suficiente para a enlouquecer.

[— Se calhar, é por isso que chamam archeiros aos Amores, porque o efeito da beleza afecta mesmo de longe.]

— Olha o conselho que eu te dou, Xenofonte!... Se, por acaso, vires um dia um desses rapazes bonitos, dá meia volta e foge! E a ti, Critobulo, digo-te que fazias bem em afastar-te da cidade<sup>38</sup>, nem que fosse só o tempo necessário para te recomposes da picada.

14 De maneira que o que ele achava quanto aos prazeres sexuais, era que aqueles que se lhes entregam de modo irracional, como se fosse uma necessidade, não se deveriam envolver em tais situações, a menos que o corpo estivesse sem vontade, porque assim também não apeteceriam à alma.

---

<sup>37</sup> Quando picam não está no grego mas torna-se necessário ao entendimento da frase.

<sup>38</sup> O grego diz *apeniautisai*, que implica um (auto?) exílio por tempo determinado, à letra, *por um ano*. Cf. Platão, *Leis*, 866c (exemplo em que se propõem três anos), 868c, 868e.

A sua conduta, de resto, mostrava que ele exercera esse treino consigo próprio de modo a mais facilmente resistir aos mais privilegiados desses rapazes com um palminho de cara e na flor da idade, do que outros resistiriam ao que se encontrasse na mais desfavorecida das situações, por ser feio e ter perdido a frescura dos anos.

Com este comportamento que adoptava face à comida, à bebida e ao sexo, pensava ele que o prazer que obtinha não era em nada inferior ao daqueles que abusavam dessas situações; além de que assim tinha muito menos preocupações. 15

Depois, aqueles que acreditam — a partir do que alguns escrevem ou afirmam por simples conjectura — que Sócrates era extremamente competente a influenciar os outros na procura do caminho para a virtude mas incapaz de os guiar até ela, esses, que observem não só o que ele castigava com interrogatórios sistemáticos aqueles que julgavam saber tudo<sup>39</sup> e que vejam também o que ele dizia àqueles com quem convivia diariamente, para julgar depois se ele tinha ou não capacidade de tornar melhores os seus companheiros. 4

Em primeiro lugar, vou contar o que certa vez lhe ouvi dizer, sobre a divindade, a Aristodemo, aquele a quem chamam *anão*<sup>40</sup>. Sabendo que ele não era dado, nem a sacrifícios aos deuses nem a adivinhações, e que até se ria daqueles que o eram, perguntou-lhe: 2

— Ora, diz lá, Aristodemo, há alguns homens cuja sabedoria tenha conquistado a tua admiração?

<sup>39</sup> Na edição da Loeb, *comm. ad loc.*, o tradutor diz que o autor se referiria aos Sofistas.

<sup>40</sup> Cf. *Platão, Banquete*, 173a-b, onde actua como narrador.

— Há, pois.

3 — E quais são os seus nomes? Conta-nos.

— Olha, no que diz respeito à poesia épica, aquele por quem tenho maior admiração é Homero; nos ditirambos, Melanípides; na tragédia, Sófocles; na escultura, Policleto, e, na pintura, Zêuxis<sup>41</sup>.

4 — E achas tu que merecem maior admiração aqueles que criam imagens sem espírito e sem movimento ou os que criam seres reais, capazes de pensar e de agir?

— Os que criam seres reais, por Zeus! Desde que resultem de um acto pensado e não de mero acaso.

— E entre coisas, cuja finalidade não se pode precisar, e seres claramente úteis, qual achas tu que foram obra de acaso e quais terão sido pensados?

— Acho que devem ter sido pensados aqueles que são úteis.

5 — Não te parece, então, que aquele que, desde a origem, moldou o homem o fez com vista à utilidade, atribuindo-lhe por essa razão cada um dos sentidos: os olhos para ver o que é visível, os ouvidos para ouvir o que pode ser ouvido? E não é verdade também que, caso não nos tivessem atribuído narinas, os odores não teriam para nós qualquer utilidade? E, se não tivéssemos  
6 língua, que percepção teríamos das coisas doces, amargas ou de tudo quanto nos é agradável ao paladar? E

---

<sup>41</sup> Este é, juntamente com o de Platão, em *Protágoras*, 311c, 328c, o mais antigo testemunho sobre Policleto de Argos, um dos mais célebres escultores gregos da segunda metade do século V, a quem, devido ao tipo de obras que executava, M. Robertson (*Uma breve História da Arte grega*, Rio de Janeiro, 1981, 111) chama ‘criador de homens’ (por oposição a Fídias, o ‘fazedor de deuses’).

não te parece que, para além destes, há outros aspectos que parecem também ter sido premeditados? A vista, por exemplo, que é mais sensível, está cerrada pelas pálpebras, que se abrem quando é necessário ver ou que se fecham no sono, e para que não a magoem os ventos descem as pestanas, como se fossem cortinas, e as sofrancelhas cobrem os olhos para que nem o suor que cai da cabeça os prejudique.

E os ouvidos, também, recebem tudo quanto é som, mas nunca ficam cheios. E os animais, todos têm dentes à frente, capazes de cortar os alimentos, e outros atrás que os recebem e os mastigam. E a boca, por se destinar à ingestão dos alimentos que os animais desejarem tomar, está colocada junto aos olhos e ao nariz. E como os excrementos são desagradáveis, os canais próprios pelos quais são expelidos estão o mais longe possível da nossa percepção. Com tantas mostras de ponderação, consegues questionar-te se será obra do acaso ou fruto de um plano?

— Não, por Zeus, claro que não pode ser por acaso. Quando se observam tais factos, não resta qualquer dúvida de que foram executados por um hábil e apaixonado artífice. 7

— Tal como o ter inspirado o desejo de gerar uma criança, e inspirado nas mães que deram à luz o desejo de criar os filhos, e nos que foram criados a ânsia enorme que têm de viver e o pavor à morte?

— Sem dúvida, também nesses casos se vê que alguém quis que os animais existissem.

— E tu também julgas que deténs alguma sabedoria? 8

— Pergunta lá, que eu respondo.

— E achas que a sabedoria não pode estar em qualquer outro lugar? Porque, decerto, tens consciência de que no teu corpo há apenas uma pequena parte desse todo tão grande que é a terra e só uma pequena porção do muito que há de água e cada um de todos os grandes elementos só com uma pequena parte contribui para a construção do teu corpo. E a inteligência e só ela, que não está em lado algum, julgas que a arrebataste por uma sorte mais especial? Não te parece então que a inteligência não está apenas em ti mas em todo o lado e achas que é sem inteligência que essa quantidade ínfima de elementos se mantém na sua ordem?

9 — Por Zeus, claro que não; só que não vejo aqueles que têm esse poder, como vejo os artífices que produzem as coisas, aqui na terra.

— Ora, também não podes, tu próprio, ver a tua alma, mas é ela o poder do teu corpo. Se formos comparar, é o mesmo que dizeres que tudo quanto fazes não é obra do conhecimento mas do acaso.

10 Respondeu-lhe, então, Aristodemo:

— Pois é, Sócrates, não é que eu despreze essa divindade, mas julgo-a demasiado magnificente para precisar da minha reverência.

— Pelo contrário, quanto mais magnificente for aquele que merecer ser reverenciado por ti, maior honra lhe será devida.

11 — Podes estar certo, que se eu acreditasse que os deuses concedem alguma atenção aos homens, não deixaria eu de lhes prestar atenção a eles.

— E achas tu que não nos dão atenção? Olha, em primeiro lugar, o homem é o único dos animais a quem deram uma posição erecta. E essa posição erecta permite-lhe ver em frente tudo quanto quiser fazer e observar melhor em todas as direcções e deixa-o sujeito a sofrer menos males ao utilizar os olhos, os ouvidos e a boca. Depois, enquanto aos restantes animais, quadrúpedes, deu apenas patas, o que só lhes dá a possibilidade de se movimentarem, ao homem concedeu também mãos, com as quais é possível fazer muitas coisas e ser bem mais felizes que os outros animais. E se é certo que todos os animais têm língua, só a dos homens a fizeram de tal maneira que pode mover-se ora para um lado ora para outro na boca, produzindo sons articulados, e transmitir aos outros todos os sinais que quisermos.

12

Mais, a todos os outros animais foi prescrita uma estação precisa para o relacionamento sexual; para nós o único limite é estabelecido pela velhice.

E não bastou aos deuses preocuparem-se apenas com o corpo. Antes, e o que é bem mais importante, insuflou no homem uma alma superior. Não foi, pois, antes que a de qualquer outro animal, a alma humana a entender a existência dos deuses que ordenaram tudo quanto há de mais grandioso e de mais belo? E que outra das espécies, então, se não a dos homens, se dedicou a reverenciar os deuses?<sup>42</sup> E que outra alma senão a humana está mais apta a resistir à fome ou à sede, ao frio ou ao calor, ou a lutar contra doenças,

13

14

<sup>42</sup> Cf. em, Platão, *Protágoras* 320c-322e, o mito de Prometeu.

ou a desenvolver a força física, ou a investir no conhecimento, ou está mais capacitada para se lembrar de quanto tenha ouvido, ou visto ou aprendido? Não te é, pois, mais do que óbvio que comparados com outros animais os homens vivem como deuses, poderosos por natureza quer de corpo quer de alma? Porque nem com o corpo de um boi seria possível, sem o conhecimento humano, realizar tudo quanto se quer; e sejam as mãos quantas forem, sem inteligência de nada valem. Ora, tu que recebeste esses dois dons, os mais importantes de todos, não crês que os deuses se preocupam contigo? Que mais precisarão eles de fazer para que acredites que eles pensam em ti?

15 — Que me enviem, como dizes que te enviaram a ti, quem me aconselhe o que devo fazer e o que não devo fazer.

— Ora — replicou Sócrates — não achas que quando os Atenienses consultam os deuses, recorrendo à adivinhação, e eles respondem, te estão a responder também a ti? Ou que quando se manifestam enviando presságios aos Helenos, ou a todos os outros povos só a ti é que te deixam de fora e só contigo é que não se preocupam? Achas, por acaso, que os deuses iam inspirar no homem essa crença, de que são capazes de agir, quer no bem quer no mal, se não o fossem? E que ao longo dos tempos os homens não se teriam apercebido que estavam a ser enganados? Não vês tu que as mais antigas e mais bem conseguidas instituições humanas, as cidades e as nações, são também aquelas que mais honram os deuses, e que as épocas que demonstram maior sensatez

são aquelas em que há preocupação pelo divino? Nota bem, meu amigo, — continuou ele — que o teu espírito governa sozinho o teu corpo na direcção que lhe apraz. E deves saber, também, que todas as coisas, no Pensamento Supremo, se dispõem assim, de acordo com a sua vontade; e nem a tua vista pode ver muita coisa de uma só vez<sup>43</sup>, nem para os olhos do deus, pelo contrário, é impossível ver todas as coisas ao mesmo tempo, e nem a tua alma pode cuidar do que se passa aqui ou no Egipto e na Sicília, ao passo que o pensamento do deus seria suficiente para cuidar de todas as coisas ao mesmo tempo.

E tal como, quando te preocupas com outros homens, sabes quais retribuirão a tua preocupação e, quando és simpático, quais retribuirão a tua simpatia e, quando dás conselhos, reconheces os sensatos e pões também à prova os deuses quando te preocupas com eles para ver se daqueles que não vês te advém algo de melhor do que dos homens, reconhecerás quão grande e nobre é a divindade que tudo vê<sup>44</sup> e tudo ouve ao mesmo tempo, que está presente em todo o sítio, que se preocupa ao mesmo tempo com todos nós.

Ao falar assim parece-me que levava os seus companheiros a se absterem de actos ímpios, injustos e vergonhosos, não só quando eram vistos pelos outros como quando estavam a sós. Até porque eles acreditavam que nada do que fizessem poderia passar despercebido aos deuses.

<sup>43</sup> O grego diz à letra 'vários estádios'.

<sup>44</sup> Cf. *Ciropedia* 8.7.22.

5 Assim sendo, já que o auto-domínio<sup>45</sup> é a mais bela e nobre das faculdades que o homem possui, vejamos então como o conduzia a ela, proferindo discursos como estes:

— Meus senhores, se estivéssemos em guerra e quiséssemos escolher um homem mais habilitado do que qualquer outro para nos salvar e para conquistar os inimigos, íamos, por ventura, escolher um que soubéssemos depender do estômago, do vinho, do sexo, [do esforço]<sup>46</sup> ou do sono? De que maneira poderíamos esperar que alguém assim pudesse salvar-nos ou dominar os inimigos? E se tendo chegado ao fim da vida procurássemos aquele a quem confiar a educação dos nossos filhos rapazes, a protecção das nossas filhas ainda solteiras ou a salvaguarda do nosso património, consideraríamos efectivamente digno de tal tarefa um sujeito desregrado? Íamos, por exemplo, entregar gado, riquezas, a administração dos trabalhos a um escravo de conduta duvidosa? Haveríamos de querer mesmo que fosse de graça um servo ou administrador deste calibre?

E a verdade é que se não queremos um desregrado nem como escravo, de que modo é que não haveremos de tomar cuidado para não nos tornarmos do mesmo jeito? É que não é como os ladrões que se julgam ricos por roubarem os bens dos outros. O desregrado julga-se prejudicial aos outros e útil a si próprio mas na verdade

<sup>45</sup> Em grego *egkrateia*.

<sup>46</sup> Nos manuscritos e em Estobeu, versão que Sauppe adoptou. Parece, contudo, um contra-senso, uma vez que os restantes elementos enumerados remetem para vícios, o que não é obviamente o caso do esforço.

prejudica os outros e ainda é muito pior para si mesmo, e bem pior não só porque destrói o seu próprio património como também o seu corpo e a sua alma.

E na convivência social haverá alguém que possa ter prazer junto de um sujeito como estes que se sabe que preferem a comida e o vinho aos amigos e apreciam mais o relacionamento com as prostitutas do que com os seus companheiros? Não será pois necessário que qualquer homem, acreditando que o auto-domínio é o pilar da virtude, nele fundamente a construção da sua alma?

Quem poderá, sem ele, aprender o que quer que seja de bom ou exercitá-lo de modo meritório? Ou quem é que, escravizado pelos prazeres, não utiliza de modo vergonhoso o corpo e a alma?

Juro, por Hera<sup>47</sup>, que me parece que qualquer homem livre deve desejar não lhe calhar em sorte um escravo desta natureza e que aquele que é escravo de semelhantes prazeres deve suplicar aos deuses que lhe caibam em sorte bons senhores. Porque só deste modo um indivíduo assim poderá salvar-se.

Assim falava, e este mesmo auto-domínio ainda se evidenciava mais pelos actos e pelas palavras. Porque não só dominava os prazeres do corpo como era comedido em termos de bens; pensava ele que recebendo dinheiro do primeiro que lhe aparecesse se impunha a si mesmo um amo e se deixava escravizar pela mais vergonhosa das escravaturas.

---

<sup>47</sup> Este é um juramento habitualmente feminino, mas muito utilizado por Sócrates; cf. Platão, *Fédon*, 230b. Vide sobre o assunto W.M. Calder, «The oath by Hera in Plato», in *Mélanges Édouard Delebecque* (Aix-em-Provence, 1983), 35-42.

É-lhe devido, a este propósito, que não se esqueça uma conversa que teve com Antifonte, o sofista<sup>48</sup>. Ora, Antifonte, querendo afastar dele os discípulos, procurou Sócrates e, na frente dos outros, disse-lhe o seguinte:

- 2 — Sabes, Sócrates? Julgava eu que os filósofos acabam por se tornar os mais felizes de entre os homens; agora, tu, parece-me que tiras da filosofia o proveito errado. Vê só! Vives de uma maneira que nem um escravo sustentado pelo amo quereria ficar com ele: comes e bebes o que há de pior em termos de comida e bebida; as  
3 roupas que trazes não só são pobres como são sempre as mesmas, seja Verão seja Inverno; andas sempre descalço e sem manto. E também não recebes dinheiro nenhum, cujo ganho é que traz satisfação e que permite viver com

---

<sup>48</sup> Apresentado por Xenofonte como o ‘Sofista’, é conhecido, sobretudo, a partir deste texto, mas há hoje vários estudiosos que pensam que poderá ser o orador do mesmo nome, oligarca e que teria participado no golpe de 411; ao contrário de outros, não foi condenado, graças, diz Tucídides (8.68), à habilidade retórica do seu discurso.

As intervenções reservadas à personagem (1.6.1-10, 1.6.11-14, 1.6.15) vão todas no sentido de desafiar Sócrates, contestando o seu ensino e o seu estilo de vida. Dessas críticas tecidas a Sócrates — que tira da filosofia o proveito errado, comendo e bebendo mal, trazendo sempre roupas pobres e inadequadas à estação, que não recebe dinheiro pelo seu ensino —, podemos concluir que o seu procedimento seria precisamente o inverso, o de alguém que, como riposta Sócrates, associa felicidade a indolência e abundância. De igual modo, ao ouvi-lo acusar Sócrates de não se fazer pagar, por não acreditar na qualidade do seu ensino, poderemos pensar que é com vaidade que assume o seu próprio saber, vendo na sua figura as tradicionais características que atribuímos aos Sofistas da Atenas de Péricles: saber diversificado, para o qual se consideram superiormente habilitados e que, como tal, julgam passível de remuneração.

mais liberdade e prazer àqueles que o possuem. E é que se, da mesma maneira que aqueles que ensinam outras actividades se empenham para que os alunos os imitem, também tu te dispuseres a fazer o mesmo com os teus discípulos, podes considerar-te mestre de infortúnio.

A estas palavras respondeu Sócrates:

— Parece-me, Antifonte, que a tua ideia é que o meu modo de vida é penoso e estou convencido de que tu antes quererias morrer do que viver como eu. Mas observemos, então, o que é que de difícil encontras tu na minha vida. Será o facto de que aqueles que recebem dinheiro têm mesmo que levar até ao fim o contrato pelo qual são remunerados, enquanto eu, que não recebo nada, não estou obrigado a conversar com quem não quiser? Ou será que menosprezas a minha maneira de viver porque como coisas menos saudáveis do que tu e que me dão menos força? Ou parece-te muito difícil porque os alimentos que preparo para mim são mais raros e mais caros que os teus? Ou porque o que tu preparas te dá mais prazer a ti do que o que eu preparo me dá a mim? Não sabes que aquele que come com mais prazer precisa de menos condimentos e que aquele que bebe com mais prazer deseja menos a bebida que não tem à mão? Quanto às roupas, sabes bem que, aqueles que as mudam, mudam-nas por causa do frio ou do calor e que usam sapatos para poderem andar por caminhos difíceis sem magoarem os pés. Ora, já me viste tu alguma vez preferir ficar em casa, por causa do frio; ou, por causa do calor, lutar por uma sombra com alguém, ou deixar de ir

4

5

6

7

pelo caminho que quiser por me doerem os pés? Não sabes que aqueles que, por natureza, são mais fracos de corpo, se o exercitarem se tornam mais fortes e, se tiverem cuidado, se tornam melhores naquilo que exercitarem e o suportam com mais facilidade? E não te parece também que eu, se exercitar com paciência o meu corpo, posso fazer tudo com mais facilidade do que tu que não o exercitas? E para não ser escravo, nem do estômago, nem do sono, nem da luxúria, achas que há melhor razão do que dedicar-me a coisas mais agradáveis, que não só me dão mais prazer enquanto as faço, mas também me trazem a esperança de que sempre me serão úteis.

E tu bem sabes isso, que os que acreditam que não fazem nada bem também não têm qualquer proveito e os que acham que podem ter considerável sucesso ou na agricultura ou na navegação ou em qualquer outro trabalho que tenham de levar a cabo, esses sentem-se bem com o que fazem.

Não te parece, então, que, em todas essas coisas, o prazer é tão grande como o daquele que acredita que se há-de tornar o melhor e ganhar amigos preciosos? Olha, eu passo o tempo a pensar que sim. E, se por acaso, for preciso ser útil aos amigos ou à cidade, quem é que estará em melhores condições de tempo para se preocupar com esses problemas: alguém como eu, agora, ou alguém cujo modo de vida tu louvas como feliz? E qual lutaria com mais facilidade: o que não pode viver sem que lhe falte nada ou aquele a quem chega o que tem? E qual dos dois aceitaria render-se mais depressa: o que

precisa de procurar as coisas mais difíceis ou aquele a quem chegam as coisas mais fáceis de encontrar?

Parece-me, Antifonte, que deves achar que a fidelidade é indolência e abundância; eu, pelo contrário, acredito que não precisar de nada é uma dádiva dos deuses e precisar o menos possível é estar perto do divino e, como esse divino é perfeição, estar perto dele é estar perto da perfeição. 10

Numa outra ocasião, também em conversa com Sócrates, disse-lhe Antifonte: 11

— Ó Sócrates, eu, de facto, tenho-te por um homem justo mas nada, nada inteligente, e parece-me que tu próprio também o sabes porque não tiras da tua companhia qualquer dividendo e decerto não ias dar a ninguém, nem de graça, nem por menos do que valesse, nem roupa, nem casa, nem qualquer outro dos teus bens, se acreditasses que ele valia dinheiro. É óbvio, pois, que se achasses que a tua companhia tinha algum valor não ias oferecê-la por menos dinheiro do que ela valesse. Assim, pode que sejas justo porque não enganas ninguém em teu próprio proveito mas não és inteligente porque não sabes nada que tenha de facto valor. 12

Sócrates, a este comentário, respondeu: 13

— Olha, Antifonte, entre nós, acreditamos que a beleza e a sabedoria tanto podem ser belas como vergonhosas: porque se alguém vender, por dinheiro, a sua beleza a quem a quiser, chama-se prostituição, mas se alguém travar conhecimento com um amante bem formado e se tornar seu amigo, consideramo-lo sensato. E com a sabedoria passa-se o mesmo: àqueles que

14 a vendem por dinheiro chamam-lhes sofistas [que é o mesmo que prostitutas]<sup>49</sup> enquanto àquele que conhecer alguém de boa índole e lhe ensinar o que tem de bom, tornando-se seu amigo, desse acreditamos que o que ele faz corresponde à actuação do cidadão perfeito.

Ora, eu, Antifonte, da mesma maneira que os outros sentem prazer num bom cavalo, num cão ou num pássaro, do mesmo modo, a mim o que maior prazer me dá são os bons amigos, e se tenho algo de bom, ensino-o, e levo-os à companhia de outros que julgo que lhes possam ser úteis no caminho para a virtude. E quanto aos tesouros dos homens sábios de outrora, que eles deixaram escritos nos livros, leio-os e desenrolo-os juntamente com os meus amigos e seleccionamos o que encontrarmos de bom. E acreditamos que é uma grande recompensa se ficarmos amigos uns dos outros.

A mim, que ouvi estas palavras, pareceu-me que ele era feliz e que conduzia à perfeição aqueles que o ouviam.

15 Uma outra vez, ainda, o interrogou Antifonte sobre o modo como pensava fazer dos outros políticos, quando ele próprio não se dedicava à política... se é que por acaso sabia o que ela era.

— Ora, Antifonte — respondeu ele — e de qual destas duas maneiras poderei eu dedicar-me melhor à política: se apenas eu o fizer ou se me esforçar para que aqueles que o fazem sejam bons e eficazes?

---

<sup>49</sup> Emenda de Ruhnken, adoptada por Sauppe.

Vejamos agora também se ele não dissuadia os seus companheiros da impostura, levando-os a preocuparem-se com a virtude. Porque ele estava sempre a dizer que não podia haver caminho mais belo para o êxito do que aquele através do qual alguém se torna tão bom como gostaria de parecer.

E para provar que o que dizia era verdade, exemplificava-o da seguinte maneira:

— Analisemos o caso — dizia — de alguém que, sem o ser, gostasse de parecer um bom flautista. O que teria ele de fazer para tal? Não teria de imitar os bons flautistas no que a sua arte tem de exterior? A começar, porque aqueles possuem belos instrumentos e acompanham-nos muitos seguidores, ele terá também de conseguir o mesmo. Depois, porque àqueles são muitos os que os aplaudem, ele terá também de providenciar muitos para o aplaudirem. Só que não poderá assumir nenhum compromisso, caso contrário, bem depressa se verá exposto à vergonha, ridicularizado não só por ser um mau flautista, mas também um impostor. E assim, com muitos gastos mas sem nenhum préstimo e mal afamado por todos, de que modo há-de viver, sem trabalho e sujeito ao ridículo?

É como se, do mesmo modo, alguém quisesse aparentar ser um bom estrategista ou um bom piloto e não o fosse. Imaginemos o que lhe poderia acontecer: não seria terrível se desejasse parecer capaz de o fazer e não pudesse mostrar-se convincente, ou se, pior ainda, pudesse convencer alguém? Porque é óbvio que, colocando a comandar um navio, ele não saberia como o fazer,

ou, à frente do exército, traria a destruição àqueles que menos desejava e acabaria ele próprio num estado degradante e vergonhoso.

4 De maneira idêntica, demonstrava também que era utópico querer parecer rico, corajoso ou forte, sem o ser.

— É que a esses — continuava ele — são-lhes atribuídas tarefas superiores às suas forças e que, embora pareçam capazes, não conseguem realizar — o que não tem desculpa.

5 E chamava mentiroso, e não pouco, a quem ficava com o dinheiro e bens que extorquia àqueles a quem persuadia e, muito pior, se era alguém sem qualquer mérito mas que enganava os outros, convencendo-os de que era capaz de governar a cidade.

A mim parece-me que falando-lhes deste modo, ele afastava os seus companheiros de alardearem méritos.

*MEMORÁVEIS*

*LIVRO II*

Pois, pensava eu que conversas como estas exortavam aqueles que o acompanhavam a praticarem o auto-domínio no que respeita à fome e à sede, à luxúria, ao sono ou ao frio, ao calor e à dor.

Ora, sabendo que um desses companheiros era de facto bastante descontrolado no que a esses assuntos diz respeito, perguntou-lhe:

— Diz-me lá, Aristipo<sup>50</sup>, se tivesses de tomar a teu cargo dois rapazes para os educar, um de modo a que viesse a ser capaz de assumir um cargo de governante e outro, pelo contrário, a quem não interessasse em nada o governo, como irias tu educar cada um deles? Queres que analisemos a questão, começando pela alimentação, que é questão básica?

Aristipo concordou:

— Está bem. De facto, parece-me que a alimentação deve ser considerada em primeiro lugar, pois ninguém poderia viver, caso não se alimentasse.

— Ora, assim sendo, é natural que, quando chegar a hora, ambos sintam igual desejo de comer, não?

<sup>50</sup> Aristipo de Cirene foi discípulo de Sócrates, autor de diálogos e obras históricas; na Antiguidade ficou associado, em parte por causa deste texto, à defesa radical do Hedonismo, razão pela qual se lhe atribui a fundação da Escola Hedonista, fundada provavelmente por um neto com o mesmo nome, Aristipo, dito o *Metrodidaktos*, ‘aquele que foi ensinado pela mãe’, neste caso, Arete, filha de Aristipo, e ela própria membro da Escola.

A bibliografia sobre este episódio é abundante: C.J. Classen, «Aristippos», *Hermes* 86 (1958), 182-192; H. Erbse, «Aristipp und Sokrates bei Xenophon (Bemerkungen zu *Mem.* 2. 1)», *WJA N. F.* 6b (1980), 7-9; K. von Fritz, «Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene», *Hermes* 93 (1965), 257-279; Michel Narcy, «Le choix d’ Aristippe: Xénophon, *Mémoires* II, 1».

— Naturalmente! — respondeu ele.

— E qual dos dois achas que deverá ser habituado a tratar em primeiro lugar do que é importante, antes de satisfazer o estômago?

— Aquele que estiver a ser educado para governar, por Zeus; assim, quando tal acontecer, os assuntos da cidade não serão menosprezados.

— Ora bem — continuou Sócrates — e não deve ser esse também a conseguir resistir à sede, na altura em que ambos quiserem beber?

— Sem dúvida.

3 — E qual dos dois deverá ser encorajado a dominar o sono para poder, se quiser, deitar-se tarde, levantar-se cedo ou nem sequer dormir?

— O mesmo, claro.

— E a controlar as paixões para que, por causa delas, não seja impedido de agir, se assim for necessário?

— Pois esse mesmo, também.

— E a qual dos dois devemos encorajar para, voluntariamente, suportar as adversidades em vez de fugir à dor.

— Mais uma vez, ao que estiver a ser educado para governar.

— E para qual dos dois será mais importante adquirir conhecimentos sobre como vencer o adversário?

4 — Pois, por Zeus, também para aquele que estiver a ser educado para governar, porque, caso contrário, nada do que aprender lhe será útil.

— Pois, e não te parece que ele, educado dessa maneira, será menos propenso a ser dominado pelos seus

adversários do que o são os restantes animais? Porque aos animais, caçam-nos a uns pelo estômago, e outros (mesmo quando cautelosos) são presos nas armadilhas, arrastados pela vontade de comer ou encurralados pelo que beberam.

— Absolutamente.

— E não há outros também que, por causa da luxúria — as codornizes e as perdizes, por exemplo —, ficam excitados pela voz da fêmea e são tomados de um tal desejo e vontade de contacto sexual, que esquecem os perigos e caem nas armadilhas?

Ele concordou também com esta observação. 5

— Ora, e não te parece vergonhoso para o homem sofrer dos mesmos desvarios dos animais? Vê o exemplo dos adúlteros que entram no quarto das mulheres<sup>51</sup> conhecendo os riscos do adultério, que é punido por lei, e podendo ser vítimas de emboscadas e maltratados, caso os apanhem. Pois, sendo tão grande o dano e a vergonha que pesam sobre o adúltero e havendo tanta maneira de saciar os desejos sexuais sem correr riscos, não será um disparate total deixar-se arrastar para tais perigos?

— Acho que sim.

— E sendo que a maior parte das actividades que o homem tem de executar — assuntos de guerra, de agricultura e outros que não são menos importantes — se passam ao ar livre, não te parece um tremendo descuido que a maior parte deles não tenha sido treinada 6

---

<sup>51</sup> A casa grega reservava diferentes espaços para o homem e para a mulher. Para assegurar aos homens da casa o controlo da família, os aposentos femininos eram no andar superior e para ter acesso a eles era necessário passar pelos quartos masculinos.

contra o frio e o calor?

Também neste ponto ele concordou.

— E não te parece que quem se prepara para governar necessita exercitar-se para resistir com sucesso e estas solicitações?

— Exactamente!

7 — Então àqueles que têm o domínio sobre todos estes vícios, podemos colocá-los entre aqueles que aspiram à governação e aos que são incapazes de o fazer, inclui-los-emos no número dos que nunca aspirarão sequer a ela?

Ele concordou, mais uma vez.

— Sim? Então, já que sabes qual a ordem que ocupam cada um destes valores, já pensaste alguma vez em qual destas duas classes tu próprio, em justiça, te incluirias?

8 — Eu — respondeu Aristipo — em circunstância alguma me incluiria na classe daqueles que querem governar. E mais: parece-me que quem o faz é o mais insensato dos homens; já bem basta o trabalho que dá a cada um obter o que lhe é necessário, quanto mais governar para ter de providenciar também o que os outros cidadãos julgam necessitar. Renunciar, a nosso desfavor, a uma série de coisas que se desejam, só porque se está à frente da cidade e ainda ter de prestar contas disso à justiça<sup>52</sup>, não será essa, porventura, a mais insensata das atitudes? Porque, na realidade, as cidades honram os seus governantes do mesmo modo que eu trato os

<sup>52</sup> Alusão ao facto de, na Atenas democrática, até mesmo os magistrados terem de prestar contas à justiça, comparecendo na Assembleia no final do seu mandato.

meus escravos. Eu fico à espera que os meus servos me providenciem, sem se poupar a esforços, tudo o que for necessário, e que eles, pelo contrário, não desfrutem de nenhum desses bens; ora, as cidades acham que os seus governantes devem servi-las, providenciando-lhes, a elas, tudo quanto há de melhor, e prescindindo eles desses mesmos benefícios. De modo que eu educaria assim aqueles que gostam de ter muitos problemas e de os arranjar aos outros e colocá-los-ia entre os que aspiram ao governo. Quanto a mim, prefiro incluir-me entre os que gostam de viver da maneira mais fácil e mais agradável.

Sócrates disse-lhe, então:

— Não queres que analisemos também esse aspecto: quem é que tem uma vida mais agradável, os que governam ou os que são governados? 10

— Vamos lá!

— Para começar: dos povos que conhecemos na Ásia, os Persas governam, os Sírios, os Frígios, os Lídios são governados. Na Europa, os Citas governam, os Meócios são governados. Na Líbia, os Cartagineses governam, os Líbios são governados. Ora bem, destes povos, qual achas tu que vive de modo mais agradável? Ou então, de entre os Helenos, dos quais tu próprio fazes parte, quem te parece que tem uma vida mais agradável, aqueles que detêm o poder ou os que estão subjogados por esse poder?

— Olha, eu — respondeu Aristipo — não me coloco entre aqueles que estão na escravatura, antes me parece que vou por um caminho intermédio que tento seguir, sem ser através do comando ou da escravatura, 11

mas, antes, através da liberdade que é o melhor dos caminhos para se ser feliz.

- 12 — Olha — retorquiu Sócrates — se esse caminho, tal como não passa nem pelo comando nem pela escravatura, também não passasse pelo meio dos homens, o que tu dizes poderia estar certo. Só que, se vivendo no meio dos homens, não estás interessado nem em governar, nem em ser governado, nem em servires de livre vontade aqueles que governam, parece-me que deves ter em conta que os mais fortes sabem servir-se dos mais fracos como escravos, maltratando-os quer
- 13 na vida pública quer em privado. Ou não te apercebes como eles colhem os cereais que outros semearam e cortam as árvores que outros plantaram e cercam por todos os meios aqueles que são mais fracos e que não estão dispostos a servi-los, até os terem persuadido a preferir a escravatura a uma guerra contra os mais fortes? E, por sua vez, na vida privada, não sabes que os corajosos e os poderosos escravizam e tiram proveito dos cobardes e sem recursos?

— Sei, e é para não sofrer males semelhantes que não me circunscrevo a nenhuma cidadania e sou, antes, um estrangeiro em toda parte.

- 14 — Vejam em que terrível armadilha estás tu a cair! Já ninguém faz mal aos estrangeiros desde que Sínis, Círon e Procrutes<sup>53</sup> foram mortos. Agora, pelo contrário, os políticos promulgam leis nas suas cidades para que não se cometam injustiças e, para além dos ditos

---

<sup>53</sup> Assaltantes mortos por Teseu na sua viagem de Trezena para Atenas; cf. Plutarco, *Teseu* 8.

necessários, procuram outros aliados destemidos, rodeiam as cidades de fortificações, adquirem armamento para se protegerem das agressões e procuram, para além dos que já têm, outros aliados estrangeiros. E, apesar de todas estas medidas, são agredidos na mesma. Ora tu, que não possuis nenhum destes recursos, que passas tanto tempo nos caminhos, onde é agredida a maior parte das pessoas, e que em qualquer uma das cidades onde chegas és inferior a qualquer outro cidadão, e também mais sujeito que qualquer outro a potenciais agressores, achas que estás livre de ser agredido só por seres estrangeiro? Ou confias, por acaso, que as cidades decretam a tua protecção, enquanto andas por aí, para cá e para lá? Ou achas que um escravo como tu não poderia trazer proveito a amo algum? Sim, porque quem é que gostaria de ter, em sua casa, um sujeito que não quisesse fazer qualquer trabalho e só apreciasse um estilo de vida luxuoso? Senão, analisemos também este aspecto: de que modo tratam os amos tal espécie de servidores? Não lhes disciplinam a luxúria com fome? Não os impedem de roubar, fechando-lhes o lugar de onde poderiam tirar alguma coisa? E de fugir prendendo-os com grilhetas? E não lhes corrigem a preguiça com chicotadas? De que modo fazes tu quando descobres, entre os teus servidores, um que seja deste género?

— Submeto-o a todo tipo de castigos, até o forçar a comportar-se como um escravo. Mas, diz-me lá, Sócrates, aqueles que são educados para serem reis, o que — parece-me — tu crês ser uma felicidade, no que é que são diferentes daqueles que sofrem por necessidade, se é

que voluntariamente se sujeitam à fome, à sede, ao frio, a não dormirem e a todas as outras adversidades? É que eu não vejo diferença entre a mesma pele ser chicoteada voluntária ou involuntariamente ou, no seu conjunto, o mesmo corpo ser submetido a todos esses males voluntária ou involuntariamente, a não ser que se atribua sensatez àquele que, por querer, se submete à dor.

- 18 — Que dizes tu, Aristipo? — exclamou Sócrates  
— Então não te parecem diferentes os sofrimentos voluntários e os involuntários? Aquele que passa fome voluntariamente pode comer quando quiser e o que passa sede voluntariamente pode beber quando quiser e assim por diante, enquanto aquele que sofre todas estas privações por imposição não tem como pôr-lhes fim, quando o desejar, pois não? E mais, aquele que se afadiga voluntariamente, apesar dos trabalhos, desfruta de uma boa esperança, tal como os caçadores que se afadigam com gosto na esperança de caçarem as suas presas. É certo que a recompensa para tais fadigas é pequena mas os que se esforçam por obterem bons amigos ou por vencerem os inimigos ou por tornarem fortes os seus corpos e as suas almas, por governarem bem a sua própria casa, por serem úteis aos amigos e servirem bem a pátria, de que modo se poderá pensar que esses não se afadigam de bom grado e não vivem satisfeitos, orgulhosos de si mesmos e louvados e invejados pelos outros? Mais ainda, as coisas fáceis e os prazeres momentâneos não são suficientes para contribuir para a robustez do corpo, como dizem os ginastas, nem proporcionam à alma nenhum saber que
- 19
- 20

mereça esse nome; agora, os exercícios realizados com perseverança conduzem à obtenção de belas e nobres acções, como dizem os homens de mérito.

Hesíodo, por exemplo, diz algures<sup>54</sup>:

*Tudo quanto é mau obtém-se facilmente  
e em abundância. O caminho é plano e a sua morada está  
[perto.  
Agora, anteposto ao mérito, colocaram os deuses imortais o  
[suor;  
longo e escarpado é o caminho até ele,  
e áspero, no início; mas quando se atinge o cimo,  
depois, mesmo sendo difícil, em fácil se torna.*

Testemunha-o também Epicarmo<sup>55</sup> neste passo:

*A troca de penas, vendem-nos os deuses tudo quanto há de bom.*

E, noutro lugar, continua:

*Ó covarde, não procures o que é macio*

---

<sup>54</sup> *Trabalhos e Dias*, 287-292; este deve ter sido um passo particularmente conhecido na época e que também Platão parafraseia em *Protágoras*, 340c, *República*, 364d, *Leis*, 718e. Os Gregos sabiam habitualmente de cor textos variados de autores antigos, razão pela qual os citavam sem referência.

<sup>55</sup> Comediógrafo siciliano, famoso nos inícios do século V, oriundo provavelmente de Siracusa. Embora os escassos fragmentos que se conservaram não permitam avaliar na totalidade a obra, parecem, juntamente com os títulos transmitidos e as citações existentes, apontar para uma comédia burlesca de temática mitológica, onde Hércules e Ulisses se contariam como heróis; uma comédia com coro e de características similares à da comédia antiga, composta em dialecto siciliano dórico.

*não vás ficar com o que é duro.*

21 E o sábio Pródico<sup>56</sup>, no seu escrito sobre Hércules,

<sup>56</sup> Nascido na cidade de Iulis, na ilha de Ceos, Pródico fez parte da chamada Primeira Sofística, do século V ateniense, mas a sua cronologia é incerta: a *Suda* di-lo contemporâneo de Demócrito e de Górgias e discípulo de Protágoras, enquanto Platão, no *Protágoras*, o aproxima etariamente de Sócrates e de Hípias (317 c), cerca de vinte anos mais novos. Aceita-se que tenha nascido por volta do ano 460 e, à semelhança de Hípias, estaria vivo ainda em 399 (cf. Pl. *Ap.* 19 e: Sócrates refere-se a ele no presente). Ainda segundo a *Suda*, teria sido executado em Atenas por corromper a juventude, naquela que parece ser uma clara confusão com o processo de Sócrates (Kerferd: 1981, 45 cita o episódio referido em Pseudo-Platão, 398e-399b, em que se diz que Pródico teria sido expulso de um ginásio em Atenas por ensinar em trajes pouco próprios, como possível fonte para este equívoco). Deve ter sido bastante conhecido em Atenas, uma vez que Aristófanes o utilizou como motivo de cómico em *Nuvens* (361), a propósito de astronomia, e em *Aves* (692), a propósito de religião.

Pródico parece ter-se destacado, sobretudo, no campo da sinonímia, facto que Platão recria, divertidamente, no *Protágoras*, sempre que o sofista intervém. Este aspecto é referido noutros diálogos: *Cármides*, 163d; *Ménon*, 75e; *Téeteto*, 151b; *Eutidemo*, 277e. As suas preocupações contudo abrangeriam, tal como as de outros sofistas contemporâneos, áreas diversas, como religião ou até medicina. Sexto Empírico dá-o como ateu (*Contra os Matemáticos*, 9. 18. 52), ao dizer que os homens criaram os deuses de acordo com os domínios em que estes lhes eram favoráveis. Galeno cita-o também a propósito da definição de alguns termos médicos.

Da sua geração, embora, decerto, não tenha sido o mais famoso, Pródico terá sido um dos mais conhecidos em Atenas. Dele terão sido discípulos Isócrates, Eurípides e talvez Tucídides; o próprio Xenofonte pode tê-lo sido também. Embora tenha sido o único dos grandes sofistas a quem Platão não dedicou um diálogo, parece ter sido, contudo, aquele com quem Sócrates mais contactou, dizendo até que fora seu discípulo (*Ménon*, 96d; *Crátilo*, 384b-c) e seu amigo (*Hípias Maior*, 282c) e o filósofo refere-o com simpatia (e com algum humor) em muitos dos seus diálogos.

Este apólogo, que Platão também refere, embora de passagem

que costuma apresentar em público, em inúmeras ocasiões, faz uma exposição sobre a virtude dizendo, se bem me lembro, qualquer coisa assim:

- Conta-se que na altura em que Hércules passava da infância para a adolescência, tempo em que os jovens, porque se tornam independentes, mostram se irão orientar as suas vidas pelo caminho da virtude ou pelo do vício, procurou um local tranquilo e sentou-se a ponderar por qual dos dois caminhos iria seguir. Então, pareceu-lhe que se aproximavam dele duas mulheres altas, uma de aspecto digno e que se via ser de natureza livre, com o corpo singelamente ornamentado, os olhos castos, a postura recatada, vestida de branco; a outra era mais bem nutrida de carnes e tinha um aspecto mole, estava maquilhada, de modo que parecia mais branca e mais rubra do que era, a figura parecia mais sólida do que era realmente, tinha os olhos bem abertos e vestia de modo a poder exhibir da melhor maneira a sua juventude. Examinava-se a si própria vezes sem conta, observando também se mais alguém a contemplava e voltava-se, inúmeras vezes, até para a sua própria sombra.* 22
- Assim que se aproximaram de Hércules, enquanto aquela de que falámos primeiro seguia o seu próprio caminho, a outra adiantou-se, desejosa de se aproximar de Hércules, e disse-lhe:* 23
- Vejo que não sabes o que fazer, Hércules, quanto ao caminho pelo qual hás-de orientar a tua vida. Ora, se fizeres de mim tua amiga, eu te conduzirei pelo caminho mais agradável e fácil,* 24

---

apenas, no *Banquete* (177b), faria parte de uma obra perdida com a designação de *Estações* (cf. escólio a Aristófanes, *Nuvens*, 361), e poderá ter constituído uma fase primitiva dos diálogos filosóficos, precursora dos de Platão, Xenofonte ou Ésquines. Ateneu, por exemplo, em 11. 510c, atribui-o ao próprio Xenofonte. Não me parece, contudo, que haja razões para duvidar do autor quando o apresenta como paráfrase de um texto do Sofista de Ceos.

não te ficará por experimentar nenhum prazer e viverás livre de dificuldades. Logo, em primeiro lugar, não terás de te preocupar nem com guerras nem com assuntos do dia a dia; ao invés, a tua ocupação será apenas questionar qual o alimento ou qual a bebida que te seria mais agradável tomar, o que te agradaria mais ver ou ouvir, ou cheirar ou tocar, na companhia de que rapazinhos te sentirias mais feliz, de que modo dormirias mais confortável e de que modo todos estes prazeres virão ter contigo sem grande esforço. E, se alguma vez sentires qualquer receio de que de aqui advenha a pobreza, não fiques com medo de que eu te leve a procurar estes bens à custa de sofrimento ou de trabalho árduo de corpo e de alma, porque outros hão-de fazer o trabalho de que tu terás o proveito e não te privarás de nada que te possas trazer benefícios. Porque, àqueles que convivem comigo, eu dou a capacidade de obterem lucros em qualquer situação.

26 Hércules, ouvindo estas palavras, perguntou:

– Mulher, qual é o teu nome?

– Os meus amigos chamam-me Felicidade e os que me odeiam, para me denegrirem, dão-me o nome de Maldade.

27 Entretanto, aproximou-se a outra jovem e disse:

– Eu também venho ter contigo, Hércules, porque eu sei quem são os teus pais e porque conheço bem a natureza da tua educação, pelo que tenho esperança de que, se orientares o teu caminho na minha direcção, te tornarás um excelente artífice de obras belas e dignas e que eu, por causa desses bens, parecerei mais honrada e magnificente. Não te vou enganar com introduções sobre prazer; vou, sim, expor a verdade sobre a qual os deuses estabeleceram quanto existe. De quantas coisas boas e belas existem, nenhuma deram os deuses ao homem sem dor e sem cuidado, e tu, se quiseres que os deuses te sejam propícios, terás de honrar os deuses; se queres ser estimado pelos

28

*teus amigos, terás de oferecer os teus préstimos a esses amigos; se desejas ser honrado por alguma cidade, terás de ser útil a essa cidade; se esperas que a Hélade inteira reconheça o teu valor<sup>57</sup>, terás de esforçar pelo bem da Hélade; se queres que a terra te dê frutos em abundância, terás de cuidar a terra; se julgares que te é necessário enriquecer criando gado, terás de te preocupar com esse gado; se ambicionas tornar-te poderoso através da guerra e queres ser capaz de libertar os teus amigos e subjugar os teus inimigos<sup>58</sup>, terás de aprender as artes da guerra, junto de aqueles que as conhecem, e praticá-las de modo a poderes fazer uso delas quando o necessitares. Se queres que o teu corpo seja forte, tens de o habituar a submeter-se à inteligência e exercitá-lo com esforço e suor.*

*Conta Pródico que a Maldade a interrompeu, dizendo:*

29

*– Tens consciência, Héracles, de como é duro e longo o caminho que esta mulher te descreve para chegares à alegria? Eu te conduzirei à felicidade por um caminho mais fácil e breve.*

*A Virtude, então, respondeu:*

30

*– Desgraçada, o que possuis tu de bom? Ou o que sabes tu do prazer, se nada queres fazer para o atingir? É que tu nem pelo desejo dos prazeres esperas, porque antes de os desejares já os satisfizeste todos: comes antes de teres fome; bebes antes de teres sede; arranjas cozinheiros para comeres mais a gosto; procuras*

---

<sup>57</sup> O grego diz *aretê*, cujo sentido pode ir de ‘mérito’ a ‘virtude’. Vide, para um estudo pormenorizado destas variantes, A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values* (Oxford, 1960), e, do mesmo autor, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece from Homer to the End of the Fifth Century* (London, 1972).

<sup>58</sup> Era uma máxima particularmente cara à ética antiga, a de *amar os amigos e odiar os inimigos*. A sua mais antiga formulação é de Homero, na *Odisseia*, canto 6. Vide M.W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics* (Cambridge, 1991).

31 *vinhos caríssimos para beberes com mais prazer; procuras ter  
 neve no Verão; para dormires com agrado não te chegam ape-  
 nas os agasalhos suaves<sup>59</sup> mas procuras também estrados para  
 as colchas, pois não é por causa do cansaço que desejas o sono,  
 mas por não teres nada para fazer. E forças os prazeres do sexo  
 mesmo antes de sentires essa necessidade, recorrendo a artifi-  
 cios e usando homens como se fossem mulheres. É assim que  
 educas os teus próprios amigos, excitando-os durante a noite,  
 e fazendo-os dormir durante as horas mais produtivas do dia.  
 Mesmo sendo imortal foste afastada dos deuses e desprezada  
 pelos homens de bem. Não ouves, sequer, o mais belo dos sons,  
 o dos teus próprios elogios, nem contemplas o que há de mais  
 agradável para contemplar porque nunca te viste, a ti própria,  
 realizar qualquer boa obra. Quem é que poderia acreditar em  
 algo que tu disseses? Quem é que estaria disposto a ajudar-te  
 se precisasses de alguma coisa? Ou quem é que, pensando bem,  
 teria coragem de pertencer ao mesmo grupo que tu? O grupo  
 daqueles que, sendo novos, são fracos de corpo, e, tendo envelhe-  
 cido, se tornam débeis de espírito; os que durante a juventude se  
 apresentam nutridos sem esforço, mas que atravessam a velhice  
 dolorosamente alquebrados; envergonhados pelo que fizeram,  
 mortificados pelo que fazem; correndo para os prazeres durante  
 32 a juventude e reservando as dificuldades para a velhice. Eu,  
 pelo contrário, convivo quer com os deuses quer com os ho-  
 mens de bem, e nenhuma boa acção nem divina nem humana  
 se realiza sem a minha participação. Tenho mais honra que  
 qualquer outro, quer junto dos deuses, quer junto dos homens a  
 quem sirvo de guia: colaboradora estimada dos artesãos, guar-  
 diã fiel das casas dos patrões, amparo benfazejo dos serviços,  
 33 preciosa auxiliar nos sacrifícios durante a paz, firme aliada  
 nos conflitos de guerra, o melhor elo das amizades. Os meus*

---

<sup>59</sup> [e camas] omitido por Clemente de Alexandria.

*amigos obtêm prazer na comida e na bebida sem qualquer esforço, porque não as procuram enquanto não as desejam. O sono também lhes é muito mais grato do que àqueles que não estão cansados e nem o abandonam com pesar nem, por sua causa, descuidam o que é preciso fazer. Os novos regozijam-se com os elogios dos mais velhos e os anciãos rejubilam com o respeito dos jovens. Lembram com prazer o que fizeram no passado e sentem gosto ao realizar as actividades do presente; graças a mim, são queridos aos deuses, estimados pelos amigos e honrados pelas suas pátrias. E, quando o tempo que lhes foi destinado chega ao seu termo, não caem no esquecimento, desonrados; antes, revivem para todo o sempre, na memória, nos hinos que os celebram. Deste modo, Hércules, filho de nobres progenitores, ser-te-á possível, se trabalhares com afã, obter a mais abençoada das felicidades.*

34

É deste modo, sensivelmente, que Pródico descreve a educação de Hércules pela Virtude; embora, claro, enfeitando o seu discurso com expressões bem mais grandiosas do que as minhas de agora.

Vale, pois, a pena que também tu, Aristipo, ponderando estes aspectos, faças algum esforço e reflectas sobre estes assuntos durante o tempo que ainda hás-de viver.

Tendo percebido, certo dia, que Lâmprocles, o seu filho mais velho, andava indisposto com a mãe<sup>60</sup>, chamou-o: 2

— Diz-me lá, meu filho, sabes que há certos homens a quem chamam ingratos?

<sup>60</sup> Xantipa, cujo mau génio era proverbial; cf. também Xenofonte, *Banquete*, 2.9.

— Sei, pois — respondeu o rapaz.

— E já reparaste bem no que fazem esses a quem dão tal nome?

— Sim, são aqueles que, tendo sido bem tratados e podendo devolver esse favor, não o fazem, a esses chama-se ingratos.

— Ora, então, e não te parece que podemos contar os ingratos no rol dos injustos?

— Claro.

2 — E já ponderaste alguma vez se, porventura, tal como não parece justo escravizar os amigos enquanto é justo fazê-lo com os inimigos, também não será injusto ser ingrato com os amigos mas justo se for com os inimigos?

— Já e parece-me que alguém que tenha sido bem tratado por outro, seja amigo, seja inimigo, e não tenha intenção de retribuir o favor, esse é injusto.

3 — Ora, se as coisas são assim, a ingratidão deve ser tida como uma total injustiça, não?

O filho concordou.

— Então, e quantos mais favores sem troca alguém tiver recebido, mais injusto será, não é?

Mais uma vez, o rapaz disse que sim.

— Então — continuou Sócrates —, será possível encontrarmos quem tenha sido mais beneficiado por alguém do que são os filhos pelos pais? Filhos que não existiam e a quem os pais deram o ser, a quem providenciaram ver tudo quanto existe de belo e participar em tudo quanto existe de bom, de entre os dons que os deuses concederam aos homens, dons que nos parecem de tal modo valiosos que, mais do que a qualquer

outra coisa, todos recusamos deixá-los. Até as cidades instituíram a pena de morte para os crimes mais graves pensando que não poderias travar a injustiça senão com o medo de um mal maior. E certamente que não é pelo prazer do sexo que os homens geram filhos, porque para saciá-lo estão as ruas cheias e cheias as casas. Pelo contrário, é evidente que ponderamos a escolha da mulher de que poderemos ter melhores filhos e é a essa que nos unimos para procriar. Assim, claro, é o homem que sustenta aquela que juntamente com ele gera os filhos que espera ter e providencia, com a abundância possível, tudo quanto pensa que lhes irá ser necessário ao longo das suas vidas. E a mulher, ao aceitá-lo, carrega então esse fardo, grávida, pondo em risco a sua vida, partilhando o seu alimento com aquele que carrega no ventre e, depois de ter chegado ao fim do tempo, com grande esforço, e de ter dado à luz, alimenta-o e cuida dele, sem receber nada de bom em troca, sem que o seu bebé saiba quem o trata assim tão bem e sem que possa dar sinais do que precisa. É ela, então, que tentando adivinhar o que é bom para ele e o que o fará feliz, procura satisfazê-lo e cria-o, durante muito tempo, de dia e de noite, suportando com paciência o cansaço, sem saber se virá a receber por esse cuidado algum agradecimento.

E não chega apenas criá-las; além disso, quando as crianças parecem ser capazes de aprender alguma coisa, daquilo que os pais, eles próprios, têm como bom para a vida, então ensinam-lho. E para coisas em que acham que há outro que é mais capaz de os ensinar, enviam-no para junto desse, sem olhar a gastos, investindo

tudo quanto podem para que os filhos se tornem o melhor possíveis.

7           Depois de ouvir o pai, o rapaz respondeu:

— Mesmo que assim seja e tenha feito tudo isto e muito mais ainda, ninguém poderia suportar o seu mau feitoio.

— E achas que é mais gravosa a ferocidade de um animal ou a de uma mãe?

— A mim parece-me que a de uma mãe, sobretudo se for como a minha.

— Sim? Por acaso alguma vez te fez algum mal, mordendo-te ou dando-te um coice, como já aconteceu a muitos com animais?

8 — Ora, por Zeus, ela diz coisas que ninguém gostaria de ouvir em toda a vida.

— E tu — respondeu Sócrates — quantas vezes achas que, com palavras e actos, enquanto eras pequeno a aborreceste e lhe causaste incómodos de noite e de dia e quanto a affligiste por estares doente?

— Mas em momento nenhum lhe disse nem lhe fiz nada de que se envergonhe.

9 — Não? Achas que é mais difficil para ti ouvires o que ela te diz do que para os actores, quando nas tragédias se dizem uns aos outros as últimas?

— Só que esses — acho eu —, enquanto falam, não pensam que aquele que insulta está a insultar para causar danos, nem que aquele que ameaça está a ameaçar para fazer algum mal, e assim é fácil de aguentar.

— Então, e tu, sabendo que o que a tua mãe te diz não o diz com qualquer má intenção, mas porque

quer que tenhas tudo melhor do que qualquer outro, ficas irritado? Ou julgas que a tua mãe tem para contigo alguma má intenção?

— Não, claro que não me parece nada disso.

Sócrates continuou:

10

— Ora, então tu, dessa que é tua amiga e que se preocupa quanto pode para que fiques bom, quando estás doente, e para que não te falte nada do que te faz falta, e que pede o melhor para ti aos deuses e lhes paga promessas, dessa, dizes que tem mau feitio? Olha que eu acho que se não podes suportar semelhante mãe, não podes suportar nada de bom. Ora diz-me lá, achas que há alguma outra pessoa com quem te devas preocupar ou não tencionas agradar nem obedecer nem a general, nem a qualquer outro governante?

11

— Por Zeus, claro que sim.

— Pois bem, — continuou Sócrates — e hás-de querer ser agradável ao teu vizinho para que ele te empreste fogo, quando precisares dele, para que se torne teu companheiro das horas boas, para que se te acontecer algum acidente se prontifique logo a auxiliar-te de boa vontade.

12

— Claro — respondeu ele.

— Ah, sim?! E se encontrares um companheiro de viagem ou de navegação, ou de qualquer outra situação, ia fazer-te alguma diferença que fosse um amigo ou um inimigo ou achas que deverias preocupar-te com qualquer um deles com a mesma boa vontade?

— Acho que sim.

— Então, estás disposto a te preocupares com eles, mas

13

achas que não deves respeitar a tua mãe que é a pessoa que é mais tua amiga? Não sabes, pois, que a cidade não se preocupa nem castiga nenhuma outra ingratidão, até fecham os olhos àqueles que tendo sido bem tratados não retribuem esse favor, mas, se, por acaso, alguém não respeitar os pais, levam-no a tribunal e rejeitam-no impedindo-lhe o acesso às magistraturas porque nem os sacrifícios oferecidos por ele à cidade poderiam ser oferecidos piedosamente, nem qualquer outra acção bela ou justa que praticasse. E, por Zeus, se alguém não cuidar do túmulo dos pais falecidos, também essa atitude a cidade examina ao confirmar as magistraturas. Ora tu, meu filho, se fores sensato, pedirás aos deuses que sejam indulgentes contigo, caso tenhas faltado à tua mãe nalguma coisa, para que estes não julguem que és um ingrato e não queiram negar-te benefícios. E, quanto aos homens, deverás manter-te alerta para que não percebam que não dás atenção aos teus pais e te desprezem todos e depois se veja que ficaste isolado dos teus amigos. Porque se suspeitarem que és ingrato com os teus pais, ninguém acreditará que, tratando-te bem, possa vir a receber o teu agradecimento.

3 Certa altura, tendo-se apercebido de que Querefonte e Querécates, que eram ambos irmãos e que ele conhecia bem, se tinham desentendido, ao ver Querécates, disse-lhe:

— Diz-me lá, Querécates, decerto que tu não és um desses homens que acreditam que os bens materiais são mais valiosos que os irmãos, pois não? É que, enquanto

aqueles são insensíveis, este tem sentimentos; enquanto aqueles precisam de ajuda, este pode ajudar, isto apesar de aqueles poderem ser muitos e este ser só um. Também me espanta que alguém considere que os irmãos são um castigo por não conseguir ter o que é deles, mas não considere um castigo os outros cidadãos quando também não tem o que pertence a esse cidadãos; embora, neste caso, ainda se possa considerar que é melhor conviver com muitos, tendo o suficiente, em segurança do que viver sozinho sendo, com risco, dono de todos os bens dos cidadãos; quando é a propósito de irmãos não se pensa assim. 2 3

Por isso, aqueles que podem compram escravos para terem quem trabalhe com eles e arranjam amigos porque necessitam de quem os ajude, mas não dão importância aos irmãos, como se os amigos só viessem de entre os cidadãos não de entre os irmãos. Mas, a verdade é que ajuda muito à amizade ter-se nascido dos mesmos pais e muito também ter-se sido criado juntos. Até os animais selvagens sentem a falta daqueles com quem foram criados. Além disso, na sua generalidade, os homens respeitam mais aqueles que têm irmãos do que os que não os têm e atacam- -nos menos. 4

Querécates respondeu, então: 5

— Mas, Sócrates, se o desentendimento não fosse importante, talvez fosse necessário suportar o irmão e não o afastar por causa de ninharias, porque até é bom — como tu mesmo dizes — ter um irmão, se ele for um irmão como deve ser. Agora, se, por acaso, lhe faltarem todos os requisitos e for tudo o que há de mais contrário,

como é que alguém há-de tentar o que é impossível?

6 Sócrates continuou:

— Querécrates, por acaso Querefonte não consegue ser agradável com ninguém do mesmo modo que não o é contigo ou há alguns para quem até é muito agradável?

— Pois é precisamente por essa razão, Sócrates, que ele merece o meu ódio, porque ele consegue ser agradável com os outros, mas comigo, em todo e qualquer lugar onde eu esteja, revela-se, quer por acções quer por palavras, mais um castigo do que uma ajuda.

7 — Ora, e por acaso, não será que, tal como um cavalo é um castigo para o desconhecido que começa a lidar com ele, também um irmão, quando alguém tenta lidar com ele, sem o conhecer, se revela também um castigo?

8 — E de que modo não saberia eu lidar com um irmão, se sei falar-lhe bem quando ele me fala bem e tratá-lo bem quando ele me trata bem? Contudo, se ele tenta agredir-me com palavras e acções não terei possibilidade nem de lhe falar bem nem de o tratar bem... mais: nem vou tentar sequer!

9 — O que dizes é espantoso, Querécrates; decerto, se tivesses um cão que fosse fiel aos teus rebanhos e amável para os pastores, mas que não suportasse a tua aproximação, evitarias irritá-lo e tratá-lo-ias bem para tentares apaziguá-lo. Mas no que respeita ao teu irmão, dizes que é um grande bem quando se porta contigo como deve ser e concordas que sabes tratá-lo bem e falar-lhe bem, mas não te empenhas em arranjar meios para que ele seja para ti o melhor possível.

— Tenho receio, Sócrates, de não possuir sabedoria que chegue para que Querefonte me trate como deve ser. 10

— Bem, não é necessário arranjar — acho eu — nenhum estratagema nem muito complicado nem muito inovador; até me parece que tu hás-de saber levá-lo a tratar-te como convém.

— Ora, vá, então diz-me lá se descobriste que eu conheço algum feitiço que eu próprio não sei que conheço. 11

— Diz-me tu: se quisesses que um dos teus conhecidos, quando fizesse um sacrifício, te convidasse para a refeição, o que farias?

— É óbvio que teria de começar, eu, por convidá-lo a ele quando fizesse um sacrifício.

— E se quisesses fazer com que um dos teus amigos, enquanto estivesse de viagem, se ocupasse dos teus assuntos, o que farias? 12

— É óbvio que teria de começar eu, primeiro, por me ocupar dos assuntos dele, enquanto ele estivesse de viagem?

— E se quisesses conseguir que um estrangeiro te recebesse quando chegasses à sua pátria, o que farias? 13

— É óbvio que primeiro teria de o receber eu, quando ele viesse a Atenas<sup>61</sup>. E também, claro, se quisesse que ele se mostrasse interessado em ocupar-se dos assuntos que me levavam até lá, obviamente, teria de, em primeiro lugar, fazer o mesmo por ele.

— Ora, aí está, então! Há muito tempo já que tu conheces todos os feitiços de que faz uso a espécie humana, 14

<sup>61</sup> Era este um dos mais importantes princípios éticos da antiga Grécia, o do respeito pela hospitalidade.

mas não o mostras. Ou hesitas — continuou ele — em tomares tu a iniciativa, para não te veres envergonhado, se fores tu, em primeiro lugar a tratar bem o teu irmão? É que a mim até me parece que seja merecedor de um respeito muito maior o homem que toma a iniciativa de fazer mal aos inimigos e bem aos amigos. E podes estar certo que, se me parecesse que Querefonte era mais capaz do que tu de abrir caminho para essa amizade, tentaria convencê-lo a ser ele a dar o primeiro passo para te tratar como amigo. Só que, neste momento, acho que se fores tu a fazê-lo o farás melhor.

15           Querécrates respondeu, então:

16 — O que dizes é estranho, Sócrates, e nem parece teu, induzir-me a mim, que sou mais novo, a ir à frente; é que, de facto, a maior parte das pessoas acha precisamente o contrário: que o mais velho deve conduzir tudo, com palavras e acções.

— Sim? Então não se acha, em todo o sítio, que o mais novo deve ceder o passo ao mais velho, quando se encontram; levantar-se, se está sentado; honrá-lo com um leito confortável; ceder-lhe a palavra? Meu caro, não hesites, tenta antes apaziguar o nosso homem e, bem depressa, ele te dará ouvidos. Não vês como ele é generoso e franco? Gente sem princípios, não a conquistarás de outro modo que não seja com o que lhe deres; agora, homens bem formados, podes lidar muito bem com eles, se os tratares com amizade.

17 — Pois sim, e se, mesmo tratando-o desse modo, ele não se tornar melhor em nada?

— Ora, e que outro risco correrias a não ser o de deixares

claro que és bom e amigo do teu irmão, enquanto ele é mau e não merece bons tratamentos? Mas não me parece que vá ser esse o resultado. Acho até que quando ele perceber que tu lhe lanças tal desafio, se esforçará o mais possível para te superar, tratando-te bem com palavras e acções. Porque, neste momento, passa-se convosco o que se passaria com as duas mãos, que o deus criou para se ajudarem uma à outra a pegarem nas coisas, se se afastassem desse propósito e passassem a estorvar-se uma à outra; ou se os pés que, por determinação divina, foram criados para se auxiliarem um ao outro, descuidassem essa finalidade, dificultando-se um ao outro o andamento. Não seria uma grande estupidez e uma grande desgraça tornar num obstáculo o que foi concebido para ser útil? É que dois irmãos — acho eu — criou-os deus para serem úteis um ao outro de uma forma melhor do que as duas mãos, os dois pés, os dois olhos, ou outros membros que a natureza deu aos homens aos pares. Porque as mãos, se fosse necessário que fizessem ao mesmo tempo coisas que estivessem a uma distância de mais de braça<sup>62</sup>, não seriam capazes, nem os pés, se tivessem de andar por separado essa mesma distância, nem mesmo os olhos (que parecem ser aqueles que maior distância abrangem), seriam capazes de ver ao mesmo tempo, mesmo entre as coisas que lhes estivessem mais próximas aos dois, o que está à frente e o que está atrás. Dois irmãos, não; se forem amigos, por

---

<sup>62</sup> O original diz *orguia*, cerca de uns 2,20m, a distância de dois braços estendidos de uma mão à outra, que na nossa língua popular se traduzia na expressão ‘uma braça’, utilizada aqui na versão do texto grego.

mais distantes que estejam, podem sempre trabalhar em conjunto e serem úteis um ao outro.

4 Uma outra vez ainda, ouvi-o dizer, a propósito de amigos, coisas que — bem me parece a mim — seriam de grande utilidade para os conseguir e conservar.

Dizia ele que tinha ouvido dizer a muita gente que o mais precioso de todos os bens era um amigo sincero e bom. Contudo, o que ele via — dizia também — era que a maior parte das pessoas andava bem mais preocupada com qualquer outra coisa do que com conquistar amigos; porque casas, terras, escravos, rebanhos, móveis, era o que ele via procurarem empenhadamente e esforçarem-se por conservar. Agora, um amigo, que era o que diziam ser o maior dos bens, não via ele que a maior parte se preocupasse nem para o conseguir nem para conservar aqueles que já tinha.

3 Via mais até — continuava ele —: estando doentes, escravos e amigos, havia quem mandasse vir médicos para os escravos e providenciasse, com cuidado, outros meios de lhes restituir a saúde; agora, dos amigos faziam muito pouco caso. E, mortos ambos, lamentavam os escravos e consideravam a sua morte um castigo, enquanto não pareciam sentir nada em relação à dos amigos. E enquanto não deixam sem cuidado nem guarda nenhum dos seus bens, não dão qualquer importância aos amigos, se estes necessitam de ajuda.

Mais ainda, dizia ele também que via que, enquanto a maior parte das pessoas conhece todos os bens que tem, mesmo quando o seu número é bem elevado;

os amigos, mesmo que poucos, não só lhes ignoram os nomes, como, quando tentam enumerá-los, se questionados, acabam por repetir aqueles que momentos antes tinham referido. Essa é a preocupação que mostram ter com os amigos! Contudo, qual dos outros bens parece ser mais precioso que ter um bom amigo? Que cavalo ou que junta de bois é tão útil como um bom amigo? Que escravo é tão amigo e fiel? Que outro bem tem utilidade em campos tão variados? Porque o bom amigo está sempre presente, para tudo o que possa fazer falta ao seu amigo, seja em assuntos privados, seja em questões públicas. E, se for preciso dar o seu apoio a alguém, lá está ele; se algum problema vier suscitar receios, ele apoia: empresta dinheiro, colabora no trabalho, ajuda a persuadir, usa a força, mostra-se satisfeito quando as coisas correm bem e dá coragem quando correm mal. Tudo o que por alguém fazem as mãos, o que os olhos vêem por ele, o que ouvem os ouvidos em sua vez, o que os pés lhe permitem atingir, um bom amigo não fica atrás de nenhuma dessas coisas. Muitas vezes, o que alguém sozinho, ou não faz, ou não vê, ou não ouve, ou não consegue, o amigo leva-o a cabo pelo seu amigo.

Contudo, há quem se disponha a cuidar de árvores por causa dos seus frutos, mas a algo bem mais produtivo, como é ter o nome de amigo, a maior parte quando se dedica é sem grande afã nem grandes cuidados.

Noutra ocasião, ouvi-lhe uma certa conversa que — pareceu-me — levaria quem o escutasse a examinar-se a si próprio, sobre o valor que tinha para os amigos.

É que, tendo ele visto que um daqueles que o acompanhavam descuidava um amigo oprimido pela miséria, perguntou a Antístenes<sup>63</sup>, na presença desse e de muitos outros:

- 2 — Ó Antístenes, será que os amigos têm também um preço, tal como acontece com os escravos? Porque, entre os escravos, há os que valem duas minas, os que não valem nem meia, os que valem cinco, os que até valem dez. Nícias, o filho de Nicérato<sup>64</sup>, dizem que gastou um talento num capataz para a sua mina de prata. Ora, eu — dizia ele — pergunto-me se, tal como acontece com os escravos, também os amigos têm um preço.
- 3 — Por Zeus, claro que têm — respondeu Antístenes —. Eu, por exemplo, estimaria que um amigo valesse mais de duas minas enquanto outro não o quieria nem por meia e, enquanto escolheria um por dez minas, com outro gastaria todos os seus bens e †esforços† para o ter como amigo.
- 4 — Então — perguntou Sócrates —, se assim é, seria bom que cada um se examinasse a si mesmo, de modo a poder determinar quanto vale para os seus amigos e procurar que esse valor seja o mais alto possível para que os amigos o rejeitem menos. Porque o que eu ouço muitas vezes é, de um, que um amigo se afastou dele;
- 5 de outro, que um homem que tinha por amigo o preteriu por uma mina; e observando todos estes factos, interrogo-me a mim mesmo se, do mesmo modo que, quando alguém vende um mau escravo, o vende pelo

<sup>63</sup> Discípulo de Sócrates que, contudo, partilhava do ideário e das práticas de ensino sofístico.

<sup>64</sup> Desconhecido.

que lhe derem, também com um mau amigo, se fosse possível, não pareceria tentador vendê-lo. Pelo contrário, vejo que nem os bons escravos são vendidos nem os que são amigos são rejeitados.

E parecia-me também que estava certo quanto ao modo como avaliar o tipo de amigos que valia a pena conquistar, quando fazia observações como estas:

— Diz-me lá, Critobulo<sup>65</sup>, se precisássemos de um bom amigo, onde é que tentaríamos procurá-lo? Não deveríamos, em primeiro lugar, procurar alguém que dominasse o estômago, a vontade de beber, a luxúria, o sono e a preguiça? É que aquele que é dominado por essas necessidades não pode acudir, no que é preciso, nem a si próprio, nem a um amigo.

— Claro que não, por Zeus.

— Ah, sim? E parece-te, então, que é necessário afastarmo-nos daquele que é comandado por essas necessidades?

— Sem dúvida!

— E mais, de um indivíduo que, sendo gastador, não tem como sustentar-se e que, pelo contrário, está sempre a precisar de quem estiver mais perto, que quando recebe emprestado não pode devolver e quando não recebe odeia quem não lhe emprestou, não te parece que também esse será um mau amigo?

— Evidentemente!

---

<sup>65</sup> Filho de Críton, um dos mais próximos companheiros de Sócrates, frequentava o círculo socrático por imposição paterna, esperando que Sócrates pudesse exercer sobre ele uma influência positiva (Xenofonte, *Banquete*, 4.24)

— E, portanto, devemos afastar-nos dele?

— Pois devemos.

3 — Mais, ainda: alguém que é capaz de enriquecer mas deseja demasiadas riquezas e, por essa razão, é difícil lidar com ele, e compraze-se em receber mas não quer pagar?

— Parece-me que esse ainda é pior que o anterior.

4 — E aquele que, por causa da sua obsessão pela obtenção de riquezas, não arranja tempo para mais nada a não ser para ganhar algo ele próprio.

— Também é necessário que nos afastemos desse, acho eu, porque poderia ser prejudicial conviver com ele.

— E aquele que é conflituoso e deseja que os seus amigos tenham muitos inimigos?

— Também é necessário fugir desse, por Zeus.

— E se alguém não tiver nenhum desses defeitos, mas aceitar receber favores sem se preocupar em retribuí-los?

— Esse também seria inútil. Mas, ó Sócrates, então que espécie de homem é que havemos de tentar tomar por amigo?

5 — Olha, acho eu que um que, ao contrário desses de que falávamos, tenha um bom domínio sobre os prazeres do corpo, seja um bom patrão, honesto, disposto a não deixar de retribuir a quem o tratou bem, de modo a ser de utilidade àqueles que se relacionam com ele.

6 — E de que maneira poderemos comprovar se possui estas qualidades, Sócrates, antes de lidar com ele?

— Os escultores, por exemplo, não os avaliamos

julgando-os pelas suas palavras; antes, se vemos algum cujas estátuas anteriores tenham sido bem realizadas, confiamos nele e em que há-de fazer bem as próximas.

— O que dizes, então, é que o homem que parece ter tratado bem, anteriormente, os seus amigos, é óbvio que tratará bem outros que venham depois? 7

— Claro, porque aquele a quem eu vejo que anteriormente lidou bem com os seus cavalos, desse acho que também lidará bem com outros cavalos.

— Sim, e aquele que nos parecer ser digno da nossa amizade, de que modo será possível fazer dele nosso amigo? 8

— Em primeiro lugar, é preciso ter em conta os sinais dos deuses, para saber se aconselham tomá-lo como amigo.

— E depois? Se essa for a nossa opinião e se os deuses também não forem contra, diz--me de que modo poderemos apanhá-lo?

— Ora, por Zeus!, não pelas suas pegadas como com a lebre, nem com uma armadilha, como com os pássaros, nem usando de força, como com os inimigos<sup>66</sup>; porque é difícil segurar um amigo contra a sua vontade; também é difícil retê-lo acorrentado como se fosse um escravo, porque aqueles que recebem tais tratos mais depressa se tornam inimigos do que amigos. 9

— Obtêm-se amigos como, então? 10

— Dizem que existem alguns encantamentos com os quais aqueles que os conhecem enfeitiçam aqueles que querem fazer seus amigos. E há também poções

---

<sup>66</sup> Em grego, *echthmoi*; noutras edições, contudo, aparece *ka-proi*, ‘javalis’.

com as quais aqueles que as conhecem se tornam queridos por quem querem, dando-lhas a tomar.

11 — E onde se podem aprender esses encantamentos?

— Aqueles com que as Sereias tentaram enfeitiçar Ulisses, ouviste-os de Homero, e começavam mais ou menos assim<sup>67</sup>:

*Aproxima-te agora, Ulisses celebrado, grande glória dos Aqueus*

— E não era com esse mesmo feitiço, Sócrates, que as Sereias retinham os outros homens, enfeitiçando-os, de modo a, enfeitiçados, não fugirem delas?

— Não, apenas aqueles que ambicionavam o mérito<sup>68</sup> eram enfeitiçados assim.

12 — Queres dizer que é preciso enfeitiçar cada pessoa com palavras certas, para que não pense ao ouvi-las que quem o enfeitiça o está a enganar?

— Sim, porque poderia ficar furioso e afastaria de si os outros homens, aquele que soubesse que é baixo, feio e fraco e se visse elogiado por alguém que lhe diz que é belo, alto e forte.

— E conheces tu outros feitiços?

13 — Não, mas ouvi dizer que Péricles conhecia muitos e que com eles enfeitiçou a cidade e se fez estimar por ela.

— E Temístocles<sup>69</sup> de que modo fez para que a cidade o estimasse?

<sup>67</sup> *Odisseia*, 12.184.

<sup>68</sup> Em grego *aretê*; cf. supra n. 57.

<sup>69</sup> Arconte de Atenas, em 493, comandou o exército ateniense contra os Persas, em 480, em Salamina, protegera a cidade rodeando-a de poderosas muralhas.

— Não com feitiços, por Zeus, mas rodeando-a de quanto havia de melhor.

— Parece-me que o que estás a dizer, Sócrates, é que, se pretendermos obter um bom amigo, é preciso que nós mesmos sejamos bons de palavras e de acções. 14

— E achavas tu — respondeu Sócrates — que seria possível que alguém que fosse mau conseguisse amigos nobres?

— É que eu tenho visto — retorquiu Critobulo — que há maus oradores amigos de oradores de sucesso e sujeitos sem qualquer capacidade de comando companheiros de generais. 15

— Ora, e, a propósito do nosso assunto, conheces pessoas que, não tendo qualquer préstimo, conseguem fazer amigos de utilidade? 16

— Claro que não, por Zeus; agora, se é impossível a quem é mau conseguir amigos bem formados, o que me preocupa agora é se é possível que um homem de bem facilmente seja amigo de homens de bem.

— O que te perturba, Critobulo, é que vês muitas vezes homens que fazem o bem e se abstêm de actos vergonhosos, mas que em vez de serem amigos contendem uns com os outros e se tratam de modo ainda mais duro do que homens sem nenhum valor. 17

— E não só os indivíduos singulares a agirem assim — continuou Critobulo —; também as cidades que mais 18

se empenham em feitos nobres e que se entregam menos a actos vergonhosos estão, muitas vezes, em guerra umas com as outras. Ao ponderar essas situações, sinto-me absolutamente desanimado quanto ao modo de conseguir 19

amigos. Porque não são só os maus que eu vejo que são incapazes de ser amigos uns dos outros; de resto, de que modo homens ingratos, indiferentes, arrogantes, desleais, sem força de vontade, se poderiam tornar amigos?

20 Na verdade, parece-me até que os maus nasceram mais para ser inimigos uns dos outros do que para ser amigos. E, na realidade, como tu dizes, os maus também nunca poderiam unir-se aos bons em amizade, porque de que modo aqueles que agem mal se poderiam tornar amigos daqueles que odeiam essas más acções. Mas se até aqueles que praticam a virtude lutam pelo poder nas cidades e se odeiam e invejam uns aos outros, que amigos haverá ainda e em que homens existirão boas intenções e lealdade?

21 — Essa é, de facto, uma situação algo complexa, Critobulo — respondeu Sócrates —. Os homens possuem, por natureza, tendências para a amizade, porque precisam uns dos outros: sentem compaixão, ajudam-se trabalhando em conjunto e, conscientes dessa situação, mostram-se agradecidos uns aos outros. Mas possuem também tendências para a guerra porque, quando consideram que as mesmas coisas são belas e agradáveis, lutam por causa delas e, como divergem nas opiniões, opõem-se uns aos outros; a discórdia e a ira são também sentimentos bélicos, a obsessão pelo lucro é hostil e a inveja conduz ao ódio. Mas, ainda assim, a amizade sobrepõe-se a todos estes sentimentos e une os homens bem formados, porque por causa da virtude escolhem alcançar lucros moderados sem penas, em vez de serem donos de todos os bens através da guerra. E conseguem,

22

quando têm fome e sede, participar sem dificuldade da comida e da bebida e, ainda que agradados pelos prazeres da beleza, são capazes de se conterem de modo a não causar desgostos a quem não devem; e são capazes também não só de participar, legalmente e com contenção, dos lucros, como ainda de os partilhar com os outros. E também são capazes não apenas de moderar a discórdia, fazendo-o de modo a beneficiar os outros, como de dominar a ira para não se virem a arrepender. E afastam totalmente a inveja, colocando à disposição dos amigos os seus próprios bens e considerando seus os dos amigos. De que modo, então, não há-de ser razoável que os homens bem formados não só obtenham sem dificuldades honras públicas como o façam beneficiando-se uns aos outros? Isto porque aqueles que desejam obter honras e o governo das cidades para ter aval para roubar os seus tesouros, usar de força com os seus habitantes e viver com prazer, esses são injustos, maus e incapazes de concordar com qualquer outra pessoa. Agora, se alguém quiser ter honras na cidade, para não ser ele próprio injustiçado e poder ajudar os amigos em assuntos de justiça, e, exercendo uma magistratura, se esforçar por trazer algo de bom à sua pátria, por que razão alguém assim não há-de ser capaz de estar de acordo com alguém que lhe seja semelhante? Ou, por acaso, tem menos capacidade de ser útil aos amigos quando está entre homens bem formados? Ou está mais incapacitado para servir bem a cidade quando o faz com homens bem formados?

Até nas provas gímnicas, é óbvio que, se colocassem os mais fortes entre os mais fracos, esses poderiam vencer todas as provas e receberiam todos os prémios. É por esse motivo, pois, que nessa situação não é permitido tal desequilíbrio; agora, nos cargos políticos, onde predominam os homens bem formados, ninguém impede qualquer um deles, se assim o desejar, de fazer bem à cidade. De que modo, então, não há-de ser proveitoso para quem exerce cargos públicos possuir os melhores amigos, utilizando-os como colaboradores das suas acções mais do que como oponentes? Porque também é evidente que, quando alguém trava uma luta, necessita de aliados, e muitos, se os seus adversários forem

27  
28  
29

homens bem formados. E esses, que se querem como aliados, têm de ser bem tratados para que queiram fazê-lo com entusiasmo. É preferível, e muito, tratar bem os melhores, mesmo sendo poucos, a fazê-lo aos maus, mesmo sendo muitos, porque os maus precisam que se faça muito mais por eles do que os nobres. Mas tem coragem, Critobulo! Tenta tornar-te bom e, quando o fores, parte à caça de homens bem formados. Eu até poderia acompanhar-te nesta caçada aos homens bem formados, porque sou eu próprio um entendido em coisas de amor; de facto, quando desejo alguém, empenho-me, por inteiro e sem hesitação, a amá-lo para ser amado por ele, a ter saudades dele para que tenha saudades minhas, a desejar a sua companhia para que ele deseje a minha companhia. E vejo que também tu necessitas de igual comportamento, se desejares travar amizade com alguém. De modo que não me escondas

quais aqueles de quem quererias ser amigo, porque, à conta de desejar ser agradável a quem me agrada, não me parece que seja inexperiente em como empreender uma caça a homens.

Critobulo respondeu, então: 30

— De facto, Sócrates, há muito que eu desejo tais ensinamentos, especialmente, se me for suficiente essa mesma ciência para aqueles que são bons de alma e para aqueles que são belos de corpo.

— Mas, Critobulo — disse Sócrates — a minha ciência não chega para, com um estender de mãos, fazer paralisar os belos. Estou convencido até que os homens fugiam de Cila<sup>70</sup> precisamente por essa razão, porque lhes estendia as mãos. Já as Sereias, porque não estendiam as mãos a ninguém, mas cantavam de longe os seus feitiços, diz-se que todos se detinham e ao ouvi-las ficavam enfeitiçados. 31

Critobulo tranquilizou-o: 32

— Ensina-me lá o que sabes de bom para conseguir amigos, que eu não vou estender as mãos a ninguém.

— E também não vais encostar a tua boca à boca de ninguém? — perguntou Sócrates.

— Está descansado. Não vou encostar a minha boca à boca de ninguém, a não ser que seja belo.

— Pois acabas de dizer agora o contrário do que devias ter dito, porque os belos não se prestam a esse tratamento; já os feios até o recebem com agrado, acreditando que é por causa da sua alma que lhes chamam belos.

<sup>70</sup> *Odisseia*, 12.85 sqq.

33 — Pois eu vou beijar os belos e mais ainda os bons, por isso está descansado e ensina--me a arte de caçar amigos.

— Ora, Critobulo, e quando tu quiseses ser amigo de alguém vais deixar que eu te denuncie diante desse, dizendo-lhe que tu o admiras e que desejas ser seu amigo?

— Acusa-me! Na verdade, não conheço ninguém que odeie aqueles que o elogiam.

34 — E se te acusar também de, por causa de o admirares, teres por ele bons sentimentos, não te parecerá que estás a ser caluniado por mim?

— Claro que não, porque eu também tenho bons sentimentos para com aqueles que penso que têm bons sentimentos por mim.

35 — Também me será possível a mim dizer o mesmo de ti àqueles que queres que venham a ser teus amigos. E se me deres, ainda, licença para dizer de ti que és cuidadoso com os teus amigos, que nada te alegra tanto como os bons amigos, que exultas com as boas acções dos teus amigos não menos do que com as tuas próprias, que te alegram os bens dos teus amigos não menos do que os teus, que não paras de te esforçar para que nada falte aos teus amigos e que acreditas que a virtude humana<sup>71</sup> é conquistar os amigos tratando-os bem e os inimigos

---

<sup>71</sup> É curioso que também Platão refere a virtude humana como *andros aretê*, a virtude do homem-elemento masculino, e não como *anthropou aretê*, a virtude do homem-ser humano; cf. Pl. *Prt.* 325a, onde é claro, contudo, que o termo ‘homem’ designa, por sinédoque, a espécie humana, uma vez que, logo de seguida, se diz que na ausência desta qualidade *crianças, homens e mulheres* deverão ser castigados e instruídos até apresentarem sinais de correcção.

tratando-os mal, parece-me bem que sou capaz de te convir como companheiro na caça aos bons amigos.

— Sim — estranhou Critobulo —, mas, porque me dizes essas coisas, como se não pudesses tu dizer de mim o que quisesses? 36

— E não posso, por Zeus, como ouvi dizer uma vez à Aspásia<sup>72</sup>; dizia ela que as boas casamenteiras são formidáveis a fazer uniões, se o fazem com verdades, mas não querem fazer elogios tendo de mentir, porque aqueles que são enganados passam a odiar-se ao mesmo tempo uns aos outros e à casamenteira também. E eu também, porque estou convencido de que ela estava certa, penso que não poderia dizer de ti, para te elogiar, nada que não tivesse por verdadeiro.

— Ah! Então tu, Sócrates, és daqueles amigos que, caso eu tenha alguma qualidade para conseguir amigos, ajudar-me-ás; caso contrário, não estarias disposto a mentir para me ajudar? 37

— E achas, Critobulo, que te ajudo mais elogiando-te com mentiras ou convencendo-te de que deves tornar-te um homem bom? Se não te parece assim tão claro, 38

---

<sup>72</sup> Milésia, chegara a Atenas como *hetaira* e tornara-se companheira de Péricles, em 445, altura em que o estadista se divorciara da primeira mulher. Estaria a seu lado até à morte; altamente instruída, passava por mestre de retórica e por se ter batido com o próprio Sócrates (Plutarco, *Péricles*, 24; cf. também Platão, *Méneuxemo*). Por curiosidade, poderá referir-se que da primeira mulher de Péricles, com quem ainda estaria aparentado, e mãe dos seus dois filhos mais velhos, Páralo e Xantipo, sabemos que fora antes mulher de Hiponico, de quem tivera um outro filho, o célebre milionário Cálías (Plutarco, *Péricles*, 24.8). Sintomaticamente, e pese a ter sido mulher de dois dos mais importantes homens da época, desconhecemos o seu nome.

analisa estes exemplos: se, querendo eu que te tornasses amigo de um armador, te elogiasse com mentiras, dizendo que eras um bom comandante, e ele, acreditando em mim, te confiasse a nau, sem que tu soubesses como conduzi-la, tens alguma esperança de que tu próprio ou a nau não se perderiam? Ou se eu, com mentiras, convencesse toda a cidade, a entregar-te o comando, como estrategista, juiz e político, que achas tu que te aconteceria a ti e que aconteceria à cidade? E se, em assuntos de âmbito privado, eu convencesse com mentiras alguns dos cidadãos a confiarem-te os seus bens, por entenderes de gestão e seres cauteloso, quando te visses posto à prova, não parecerias ao mesmo tempo prejudicial e ridículo? Porque, Critobulo, se quiseres parecer bom nalguma coisa, o caminho mais curto, mais seguro e mais belo para o pareceres é seres, efectivamente, bom. Todas aquelas qualidades a que os homens chamam virtudes, se reflectires, descobrirás que se tornam mais fortes com estudo e dedicação. É por isso, Critobulo, que eu acho que nos devemos <sup>†</sup>empenhar<sup>†</sup>. Agora, se tu pensas de outra maneira, diz.

Critobulo concluiu então:

— Não, Sócrates, até ficaria envergonhado de rebater os teus argumentos, porque não poderia dizer nada de bom nem de verdadeiro.

7 Quanto às dificuldades dos seus amigos por falta de conhecimento, tentava corrigi-las com conselhos e aos que tinham dificuldades por causa da necessidade, ensinava-os a se ajudarem uns aos outros como podiam.

Também a este propósito vou contar o que dele sei.

Tendo visto em certa ocasião, que Aristarco<sup>73</sup> andava de mau humor, disse-lhe:

— Ó Aristarco, pareces estar com alguma complicação. É preciso que partilhes esse problema com os teus amigos, porque, desse modo, talvez nós te pudéssemos dar alguma ajuda.

Aristarco respondeu-lhe:

2

— De facto, Sócrates, estou com um problema bastante grande, pois desde que a cidade está em convulsão, muita gente fugiu para o Pireu<sup>74</sup> e concentraram-se na minha casa tantas irmãs, sobrinhas e primas abandonadas que, livres, somos catorze, lá em casa. Não tiramos nada da terra, porque são os inimigos que a possuem. Nem das casas, porque a cidade não tem quase ninguém. Os móveis ninguém os compra. Não se consegue dinheiro em lado algum; mais depressa me parece que alguém que o procurasse o encontraria na rua do que conseguiria que alguém lho emprestasse. É bem difícil, Sócrates, deixar que os teus familiares morram, mas é impossível alimentar tanta gente em tais circunstâncias.

Depois de ouvir estas palavras, Sócrates interrogou-o:

3

— Como é possível, então, que Céramon<sup>75</sup> aliamente uma enorme quantidade de gente e possa proporcionar o necessário não só a si próprio mas aos

---

<sup>73</sup> Desconhecido.

<sup>74</sup> Refere-se à revolução com que Trasibulo pretendia repor a democracia em Atenas, em 404; o centro da conspiração era o Pireu.

<sup>75</sup> Desconhecido.

outros e ainda poupe, daí, o suficiente para enriquecer, e tu aches, que por alimentar muita gente, não poderão sobreviver todos por falta de bens essenciais?

— Ora, por Zeus! Ele alimenta escravos e eu gente livre.

4 — E quais achas tu que são melhores, a tua gente livre ou os escravos de casa de Céramon?

— Eu acho que é melhor a gente livre da minha casa.

— E, então, não é vergonhoso que ele prospere com os que são piores e tu estejas a passar por uma aflição dessas com os que em muitos aspectos são melhores.

— Sim, por Zeus, só que ele alimenta artesãos e eu gente que foi educada para ser livre.

5 — Mas os artesãos são aqueles que aprenderam a fazer coisas úteis, não é verdade?

— Exactamente.

— E a farinha não é útil?

— Bastante.

— E o pão?

— Não menos.

— Então, e os mantos de homens e mulheres, as pequenas túnicas, as capas e as blusas?

— Bastante, são todas coisas úteis.

— E, por acaso, as mulheres que estão em tua casa não sabem fazer alguma dessas coisas?

— Todas elas, acho eu.

6 — E não sabes que com uma única dessas actividades, o fabrico da farinha, Nausícles não só se alimenta a ele

e aos seus escravos, mas também muitos porcos e bois e sobra-lhe tanto que, muitas vezes, assume despesas públicas<sup>76</sup> na cidade; e que da sua fábrica de pão, Cirebo<sup>77</sup> sustenta toda a sua casa e vive com abundância, e o mesmo se passa com Démeas de Coliteu<sup>78</sup> e a sua fábrica de mantos, com Ménon<sup>79</sup> com a sua fábrica de xailes, e com a maior parte dos Megarenses, que se sustentam com o fabrico de blusas?

— Por Zeus — exclamou ele — é que esses têm homens bárbaros que compraram e que obrigam a trabalhar, no que mais lhes convém, e eu tenho gente livre e parentes.

— Ora, e por serem livres e serem teus parentes, achas que não podem fazer outra coisa senão comer e dormir? Ou vês que aqueles que vivem assim levam melhor as coisas que os outros que também são livres e que são mais felizes do que aqueles que sabem coisas úteis à vida e se ocupam delas? Ou tens a percepção que a ociosidade e a negligência ensinam aos homens o que lhes convém saber, a lembrar o que aprenderam, a ser saudáveis e fortes de corpo, a adquirir e conservar as coisas que são

7

---

<sup>76</sup> Em grego *litourgeia*, que designava algumas funções através das quais os cidadãos mais ricos punham a sua fortuna pessoal ao serviço da comunidade; eram elas: a *trierarquia*, que consistia no equipamento e manutenção, durante um ano, de um navio; a *coregia*, preparação de um coro para os festivais dramáticos; a *hestiasis*, oferta de um sacrifício, seguido de um banquete para os membros da sua tribo; a *architheoria*, custos e liderança de uma embaixada sagrada, e a *hippotrophia*, patrocínio de um cavalo público para as procissões.

<sup>77</sup> Desconhecido.

<sup>78</sup> Desconhecido.

<sup>79</sup> Desconhecido.

8 úteis e benéficas à vida e que o trabalho e a dedicação não têm qualquer utilidade? Como é que elas aprenderam essas coisas que tu dizes que elas sabem? Como coisas que não são úteis à vida nem para fazer nenhuma delas ou, pelo contrário, para se dedicarem a elas e delas tirarem benefício? De que modo podem os homens ser mais sensatos, estando ociosos ou dedicando-se a coisas úteis? De que modo poderiam ser mais justos: se trabalhassem, ou se não trabalhassem e se preocupassem com o que lhes é necessário? Porque agora, quer-me parecer, nem tu as estimas a elas nem elas te estimam a ti: tu consideras que elas são um fardo para ti, e elas vêem que tu estás farto delas. Dessa circunstância resulta o perigo de que o desgosto se torne maior e o reconhecimento inicial diminua. Mas, se por acaso, determinares que façam algum trabalho, tu hás-de estimá-las ao ver que te trazem benefícios e elas também serão tuas amigas ao sentirem que estás satisfeito com elas; lembrando com

9 gosto os benefícios iniciais, aumentará o agradecimento por eles e, por causa desse reconhecimento mútuo, serão mais amigos e conviverão melhor. É verdade que, se tivessem de trabalhar em algo vergonhoso, era preferível a morte; agora, o que parece, pelo que se percebe, é que elas sabem o que é mais belo e mais decente para a mulher. Todos trabalham com mais facilidade, mais depressa, melhor e com mais gosto nas tarefas que sabem realizar, de modo que não tenhas receio — concluiu — de lhes propor algo que te beneficiará a ti e a elas. Estou certo que acolherão a ideia com agrado.

— Mas, pelos deuses, — exclamou Aristarco

— parece-me que falas com tanta razão, Sócrates, que, tal como antes não me atrevia a pedir emprestado, certo de que, tendo gasto o que recebera, não teria como devolvê-lo, agora parece-me que farei o pedido como capital para o negócio. 11

Desta conversa resultou que ele conseguiu o capital e comprou lá: almoçavam a trabalhar, só jantavam depois de trabalhar, e, em vez de mal-humoradas, andavam risonhas. Em vez de se sentirem descontentes, olhavam uns para os outros com gosto: elas estimavam-no como protector e ele tinha-lhes afecto por lhe serem úteis. 12

No final, veio um dia ter com Sócrates e contou-lhe, satisfeito, que elas o acusavam de ser o único, naquela casa, que comia sem trabalhar.

— Porque não lhes contas a história do cão?<sup>80</sup> — perguntou Sócrates — Dizem que, no tempo em que os animais ainda falavam, a ovelha disse ao seu dono: «É estranho o que fazes! A nós que te proporcionamos lá, cordeiros e queijo, não nos dás nada que não tomemos nós da própria terra; agora, ao cão, que não te proporciona nada disso, fazes que partilhe da tua própria refeição.» O cão mal ouviu tais palavras, exclamou: «Mas, por Zeus! É que sou eu quem vos protege, para que não sejam roubadas pelos homens nem levadas pelos lobos, 13 14

---

<sup>80</sup> Fábula de tipo esópico. Em *Fédon*, 60c, Platão refere que durante os últimos trinta dias que esteve preso, Sócrates passava o tempo a versificar fábulas de Esopo. O termo utilizado para anunciar a fábula é *logos*, enquanto que, no *Protágoras*, quando o velho sofista conta a história de Prometeu e a dádiva do fogo aos homens, Platão diz *mythos*.

e se eu não vos protegesse, vocês nem sequer poderiam pastar, com medo que vos matassem.» Dizem, então, que as ovelhas concordaram que o cão tivesse mais privilégios. Diz-lhes tu, também, que tal como o cão, és o guardião e o curador e, por tua causa, ninguém lhes faz mal e vivem e trabalham sem preocupações e com gosto.

8 Um dia, ao encontrar, depois de muito tempo, um outro antigo companheiro, perguntou-lhe:

— De onde vens tu, Eutero<sup>81</sup>?

— Voltei de fora, depois da guerra ter acabado<sup>82</sup> e agora vivo aqui. Como nos ficamos com os nossos bens no exterior e, na Ática, o meu pai não deixou nada, agora sou obrigado a permanecer aqui a ganhar o meu sustento trabalhando com o meu próprio corpo. Parece-me que esta atitude é melhor do que precisar de recorrer aos outros, não tendo nenhuma garantia para lhe pedir emprestado.

2 — E quanto tempo achas tu que o teu corpo aguentará trabalhar a soldo pelo teu sustento?

— Por Zeus! Não por muito tempo.

— É, e quando fores mais velho é óbvio que continuarás a precisar de ter despesas, mas ninguém querará dar-te um salário pelo trabalho do teu corpo.

— É verdade o que dizes.

3 — Então, é importante que desde agora te

<sup>81</sup> Desconhecido.

<sup>82</sup> O episódio refere-se à chamada ‘Paz de Terámenes’, em 404, nesta altura foram confiscados todos os bens que os Atenenses possuíam fora da Ática. Cf. Plutarco, *Lisandro*, 14.

dediques a actividades em que possas continuar quando fores velho; procura alguém abastado e que precise de ajuda a cuidar das suas propriedades, a supervisionar os trabalhos, a recolher as colheitas e administrar os lucros, propõe-te ser-lhe útil em troca de te ser útil ele a ti.

— Dificilmente suportaria a escravidão, Sócrates.

4

— Sim, mas àqueles que estão à frente das cidades e se encarregam dos assuntos públicos não se lhes chama escravos por causa dessa tarefa; pelo contrário, são considerados ainda mais livres.

— A verdade, Sócrates, é que não me apetece mesmo prestar contas a ninguém.

5

— É, Eutero, mas não é nada fácil encontrar um trabalho no qual não tenhas de ter alguma responsabilidade. E é difícil fazer o que quer que seja sem errar e difícil também, mesmo que se faça algo sem erros, encontrar quem não nos critique gratuitamente. Espanta-me até que, nesses trabalhos que dizes estar a fazer agora, te seja fácil escapar a críticas. É preciso, pois, que fujas desses que gostam de atribuir culpas e procures bons conselheiros, que te dediques a tarefas que possas aguentar e abandones aqueles que não aguentes e que o que fizeres o faças da melhor maneira possível e com o maior empenho. Acho que, assim, serás menos criticado, encontrarás uma ajuda maior nas dificuldades, viverás com mais facilidades e menos riscos e acautelarás melhor a tua velhice.

6

Sei também que, em certa altura, ouviu de Críton

9 como a vida em Atenas estava difícil para o homem que quisesse gerir os seus próprios negócios.

— E agora — dizia — andam por aí uns sujeitos que me levam a tribunal, não porque eu os tenha prejudicado, mas porque consideram que mais depressa pagaria uma multa do que arranjaria problemas.

Sócrates respondeu-lhe:

2 — Diz-me lá, Críton, não crias uns cães para que afastem os lobos dos teus rebanhos?

— Claro, porque me compensa mais tratá-los do que não o fazer.

— E não cuidarias também do homem que quisesse e pudesse afastar de ti aqueles que te quisessem fazer mal?

— De bom grado desde que não receasse que se viesse a virar contra mim.

3 — E porque o faria? Não vês que é muito mais agradável beneficiar de um homem como tu fazendo-lhe favores do que atacando-o? Bem podes estar certo de que aqui há homens desses, que têm grande vontade de te estimar como amigo e te ser úteis.

4 Depois desta conversa, encontraram Arquedemo<sup>83</sup>, muito capacitado para a palavra e acção, mas pobre; não era, de facto, desses que tiram partido de tudo, mas apenas um homem prestável e que dizia que era muito fácil apanhar em falta os sicofantas<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Desconhecido.

<sup>84</sup> Indivíduos que, na Atenas democrática, se tinham especializado em seguir o dia a dia dos seus concidadãos, com vista a poderem denunciar eventuais desvios de conduta. Cf., e.g., Demóstenes, *Contra Aristogiton*, 1.52.

Críton, por exemplo, quando recolhia o trigo, o azeite, o vinho, a lã, ou qualquer outro produto agrícola 5  
 útil para a vida, dava-lhe uma parte e, sempre que fazia um sacrifício, chamava-o e dedicava-lhe todas as atenções. Arquedemo, que considerava a casa de Críton o seu refúgio e tinha por ele muito estima, rapidamente descobriu que † [um?] dos sicofantas que acusava Críton praticara muitos crimes e tinha muitos inimigos; era esse que o tinha chamado ao tribunal popular, onde devia ser condenado a sofrer a pena devida ou a pagar uma indemnização. Mas, como estava bem ciente das suas muitas maldades, fazia qualquer coisa para se livrar de Arquedemo. Arquedemo, contudo, não o deixou escapar enquanto ele não retirou a acusação que fizera contra Críton e lhe pagou uma indemnização. 6

Depois de Arquedemo ter feito esta e outras acções do género, foi como quando um pastor tem um bom cão: tal como os outros pastores querem colocar as suas ovelhas perto dele, para poderem beneficiar do cão, assim também muitos dos amigos de Críton lhe pediam 7  
 que lhes cedesse Arquedemo como guardião. E Arquedemo fazia a vontade a Críton com agrado e assim não era apenas Críton que ficava descansado, mas também os seus amigos. E se algum daqueles, com os quais se indispunha, o acusava de adular Críton para tirar dele benefícios, Arquedemo retorquia: 8

— O que é que é mais vergonhoso, receber favores de homens de bem e, retribuindo esses favores, passar a tê-los como amigos e afastar os homens de mau carácter, ou tentar comportar-se injustamente com homens

bem formados e fazer deles inimigos, e colaborar com os maus e tentar fazer deles amigos e preferir a companhia destes à dos outros?

Depois deste episódio Arquedemo foi um dos amigos de Críton e estimado pelos seus outros amigos.

10 E lembro-me também que teve com o seu companheiro Diodoro<sup>85</sup> a seguinte conversa:

— Diz-me, Diodoro, se um dos teus escravos te escapar, não te esforças por recuperá-lo?

2 — Claro, por Zeus, e até chamo outros que me ajudem e anuncio em troca uma recompensa.

— E se algum dos teus escravos adoecer, não te preocupas com ele e não chamas médicos para que ele não morra?

— Claro!

3 — E se algum dos teus conhecidos, que é muito mais útil que os teus escravos, estiver em risco de morrer por necessidade, não achas que vale a pena, preocupares-te em salvá-lo? É que tu sabes bem que Hermógenes<sup>86</sup> não é  
4 pouco consciencioso; logo, teria vergonha, se fosse beneficiado por ti e não to retribuísse. Até porque um colaborador voluntário, sensato, leal e capaz de fazer não só o que lhe foi ordenado, mas até o que não lhe tiver sido ordenado, capaz de ser útil por sua própria iniciativa e de prevenir e prever, esse, acho que seria mais valioso do que muitos  
4 escravos. É que os bons administradores dizem que se deve comprar quando se consegue obter a bom preço algo que

<sup>85</sup> Desconhecido

<sup>86</sup> Vide supra n. 22.

vale muito mais. E, agora, da maneira que estão as coisas<sup>87</sup>, é muito mais barato arranjar bons amigos.

Diodoro respondeu-lhe:

— O que dizes está certo, Sócrates. Diz a Hermógenes que venha ter comigo. 5

— Eu não, Zeus! Creio que te ficará muito melhor, em vez de o chamares para vir ter contigo, seres tu a ir ter com ele, porque o benefício não seria maior para ele do que para ti.

De modo que Diodoro foi ter com Hermógenes e, sem muito esforço, conquistou um amigo cujo trabalho era ver como é que, com palavras e acções, podia ser útil e agradar a Diodoro. 6

---

<sup>87</sup> Refere-se a uma época de pós-guerra. Cf. 6.2 e 7.1.

*MEMORÁVEIS*  
*LIVRO III*

Como é que ajudava os que desejavam obter distinções, fazendo com que se dedicassem ao que pretendiam — é o que vou expor agora. 1

Assim, em certa altura, tendo ouvido que Dionisodoro<sup>88</sup> chegara à cidade, anunciando como mestre de generais<sup>89</sup>, comentou com um daqueles que o acompanhavam e que, segundo se tinha apercebido, queria obter esta honra na cidade:

— É vergonhoso, rapaz, que se queira ser general na cidade e, podendo aprender a sê-lo, se despreze uma tal oportunidade. E seria justo até que aquele que o fizesse fosse castigado pela cidade e muito mais do que alguém que fizesse estátuas sem nunca ter aprendido escultura. É que toda a cidade, havendo riscos de guerra, fica sob a responsabilidade do general e são grandes as recompensas que este obtém quando tem sucesso e grandes as penalizações quando fracassa. De que modo, então, não seria justo castigar aquele que, tendo descuidado a aprendizagem desta arte, se esforçasse por ser eleito? 2  
3

Com tais palavras, convenceu-o a ir aprender. E quando ele voltou, concluído o período de aprendizagem, provocou-o, dizendo: 4

---

<sup>88</sup> É o irmão do Eutidemo do diálogo homónimo de Platão, que o apresenta orgulhoso de ser, em simultâneo, sofista e mestre de armas, que ensina a esgrima e o pancrácio mas também as tácticas necessárias a quem quer ser general. É essa a função que reclama para si neste episódio de *Memoráveis*.

<sup>89</sup> Em grego, *estratégia*. Os estrategos, criados talvez por Clístenes ou no seguimento das suas reformas, tinham-se tornado, depois da vitória ateniense contra os Persas, em 480, os mais importantes magistrados de Atenas. Eram dez, um por cada tribo, eleitos anualmente por sufrágio popular. Foi enquanto estratego que Péricles serviu a cidade de Atenas ao longo de 32 anos.

— Não vos parece, meus amigos, que tal como Homero dizia que Agamémnon era majestoso, também aqui o nosso rapaz, depois de ter aprendido como ser general, parece mais imponente? Sim, porque, tal como aquele que aprende a tocar cítara, mesmo que não toque, é um citarista, e aquele que aprende a curar, mesmo que não cure, é médico na mesma; também ele, a partir deste momento, será general enquanto viver, mesmo que ninguém o eleja. Pelo contrário, aquele que não  
 5 tem formação não pode ser nem general, nem médico, mesmo que tenha sido escolhido por todos os homens. Ora, e para que, se algum de nós for escolhido para teu taxiarco ou locago<sup>90</sup>, não seja ignorante em matérias militares, conta-nos qual foi a primeira coisa que ele te ensinou, para fazer de ti general.

— Foi sempre o mesmo, do princípio até ao fim: ensinou-me apenas tática e nada mais.

6 — Mas isso — replicou Sócrates — é apenas uma pequena parte dos conhecimentos necessários a um general; porque é preciso que um general seja capaz de proceder a todo tipo de preparativos para a guerra; tratar dos mantimentos dos soldados; ser engenhoso, activo, cuidadoso, forte e perspicaz, amável e rude, simples e decidido, cauto e ardiloso, pródigo e ambicioso, generoso e egoísta, perito em defesa mas também em ataque, e deter muitas outras qualidades naturais e  
 7 aprendidas, fundamentais para quem tenciona ser um bom general. Bem, saber a tática também faz falta...

<sup>90</sup> Comandantes respectivamente da *taxis*, ‘regimento’, e das *lochoi*, ‘companhias’. Os taxiarcos eram dez, um por cada uma das tribos, e eram eles que escolhiam os locagos.

um exército ordenado difere bastante de um desordenado. É o que acontece com pedras, tijolos, madeiras e telhas que, desordenadamente, não têm qualquer utilidade, mas quando alguém ordena por baixo e por cima os materiais que não apodrecem e se partem, as pedras e as telhas, e no meio os tijolos e a madeira, como fazem na construção, então surge uma propriedade de grande valor, uma casa.

— De facto é como acabas de dizer, Sócrates — respondeu o rapaz —, porque também na guerra é preciso colocar os melhores à frente e na retaguarda e, no centro, os mais fracos, para que sejam arrastados por uns e empurrados pelos outros. 8

— Muito bem! Estou a ver que te ensinou a distinguir os bons dos maus. Se não o tivesse feito o que terias ganho em ser aluno dele? Nada. Porque se te mandassem ordenar no princípio e no fim as moedas melhores e no meio as piores, sem te ter ensinado a distinguir as verdadeiras das falsas, não te serviria de nada. 9

— Mas, por Zeus, não mo ensinou! Teremos de ser nós próprios a conseguir distinguir entre bons e maus.

— Então, porque é que não examinamos o modo de não nos enganarmos nessas distinções? 10

— É precisamente o que eu quero — respondeu o rapaz.

— Então, se tivéssemos de recolher uma quantidade considerável de moeda, não faríamos bem em mandar à frente os gananciosos?

— Acho que sim.

— E quem escolheríamos se tivéssemos de correr perigo? Não mandaríamos à frente os que gostam de honras?

— De facto, seriam esses que, por causa de um louvor, estariam dispostos a correr qualquer risco. E esses, claro, não se escondem; pelo contrário até, aparecem por todo lado e não é nada difícil encontrá-los.

11 — E mais: ensinou-te apenas a ordenar o exército ou também como e quando rentabilizar cada uma das formações?

— Nada disso.

— Pois há muitas alturas em que não convém ordená-las ou conduzi-las de modo igual.

— Mas, por Zeus, também não me deu explicações dessas.

— Pois, por Zeus, vai lá outra vez e pergunta-lho! Porque se ele sabe e não é um inconsciente, há-de se envergonhar de ter ficado com o teu dinheiro e te ter mandado de volta a saberes o mesmo.

2 Noutra altura, encontrou-se com alguém que tinha acabado de ser escolhido general, e perguntou-lhe:

— Porque é que tu achas que Homero chamou a Agamémnon «pastor de povos»<sup>91</sup>? Não será porque, tal como um pastor tem de se afadigar para que as suas ovelhas estejam a salvo e tenham o necessário e cumpram a finalidade para a qual são criadas, do mesmo modo também o general tem de se afadigar para que os seus soldados estejam a salvo e tenham o necessário

<sup>91</sup> E.g., *Iliada*, 2.23.

e cumpram a finalidade pela qual combatem? E, quando combatem, é vencendo que serão mais felizes que os seus adversários. Senão, porque é o poeta teria elogiado Agamémnon, dizendo que *era ambas as coisas, um bom rei e um valente guerreiro*<sup>92</sup>? Não será porque para ser um guerreiro valente não bastava ser ele o único a combater bem contra os adversários, mas tinha de ser responsável pelo desempenho de todo o exército? E não seria um bom rei apenas por governar bem a sua própria vida, mas também por tornar felizes os seus súbditos? De facto, um rei é escolhido não para se preocupar com o seu bem-estar, mas para fazer bem àqueles que o escolherem. Também todos aqueles que combatem fazem-no para que a sua vida seja tão boa quanto possível e é por essa razão que escolhem generais, para que eles os conduzam a esse objectivo. Assim, é preciso que um general proporcione essa segurança aos que o elegeram general, pois não há nada melhor nem mais fácil de encontrar e nada é mais vergonhoso do que a atitude contrária a esta.

Examinando assim quais as qualidades<sup>93</sup> do bom chefe, ele prescindia das outras, preocupando-se apenas com a capacidade de fazer felizes aqueles que conduzia.

Lembro-me também que, noutra ocasião, teve esta conversa com alguém que tinha sido eleito comandante de cavalaria<sup>94</sup>:

<sup>92</sup> *Iliada*, 3.179.

<sup>93</sup> O grego diz *aretê*; vide supra n. 57.

<sup>94</sup> Em grego, 'ser hiparco'; dependiam dos estrategos. É sobre as suas funções que trata o *Hiparco*, escrito também por Xenofonte.

— Serias capaz de nos dizer, meu rapaz, por que razão quiseste tu ser comandante de cavalaria? Porque não deve ter sido, em primeiro lugar, para te distinguires, no meio dos outros cavaleiros, pois não? Porque esse privilégio têm-no os arqueiros a cavalo; esses, até diante dos hiparcos cavalgam.

— É verdade o que dizes — respondeu ele.

— Também não deve ser para ficares conhecido, porque até os loucos são conhecidos por todos.

— Continuas certo.

2 — Deve ser, então, porque achas que, na altura de devolveres a cavalaria à cidade, estarias a deixá-la melhor, e, se fizessem falta cavaleiros, estando à frente deles, trarias sempre benefícios à cidade?

— Exactamente.

— Pois, por Zeus, é uma atitude muito bonita — concluiu Sócrates — ... se conseguires levar a cabo o que pretendes; só que esse cargo<sup>95</sup>, para o qual foste escolhido, tem cavalos e cavaleiros.

— É mesmo assim.

3 — Falemos, então, em primeiro lugar, do modo como tencionas tornar melhores os cavalos.

Ele respondeu:

— Acho que não é a mim que compete essa tarefa; em privado, cada um deverá ocupar-se do seu próprio cavalo<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Em grego *archê*, 'magistratura'.

<sup>96</sup> Cabia ao cavaleiro manter um cavalo para si e outro para o seu escudeiro. A cavalaria ficou assim reservada sempre às classes com poder económico; outrora, fora apanágio da aristocracia e, na era democrática, constituía a base de uma classe média enriquecida

— Bem — replicou Sócrates —, e se acontecer 4  
 que os cavalos que te trouxerem, uns tiverem os cascos estropiados ou forem fracos, outros estiverem tão mal nutridos que nem consigam acompanhar a marcha, outros tão mal treinados que não consigas de modo nenhum que marchem no seu lugar, ou tão violentos que nem consigas ordená-los de todo; assim, para que é que te serviria a tua cavalaria? Em que é que, então, um comandante como tu poderia trazer algo de bom à cidade?

— Tens razão. Vou fazer os possíveis por me preocupar com os cavalos.

— Sim? E quanto aos cavaleiros? Não te vais esforçar para os tornar melhores? 5

— Claro!

— E não achas que a primeira coisa a fazer seria torná-los mais hábeis a montar os cavalos?

— Provavelmente, será preciso; assim, se algum deles cair poderá socorrer-se melhor.

— E mais? E na eventualidade de terem de correr 6  
 algum risco, ordenarás primeiro que atraíam os adversários até à arena onde costumam treinar ou tentarás fazer os treinos em locais que se assemelhem àqueles onde costumam ter lugar as lutas?

— Parecer-me-ia melhor a segunda hipótese.

— Sim? E vais providenciar que a maior parte de- 7  
 les pratique o lançamento de cima dos cavalos?

— Também me parece que seria bom.

— E, então, já ponderaste exortar o ânimo dos

cavaleiros e exercitá-los diante dos inimigos, como fazem os mais valentes?

— Pois, ainda não; mas, a partir de agora, vou fazê-lo — respondeu.

8 — E para fazer que os teus cavaleiros te obedeam, o que tens planeado? Porque, sem esse aspecto, nem cavalos nem cavaleiros têm qualquer préstimo, mesmo que sejam bons e valentes.

— Tens razão. Mas qual será a melhor maneira, Sócrates, de os levar a obedecer-me?

9 — Sabes, sem qualquer dúvida, que, em qualquer circunstância, os homens querem mais facilmente obedecer àqueles que julgam ser melhores. Por exemplo, numa doença, obedecem melhor àquele que julgam melhor médico; numa viagem, ao melhor piloto; na agricultura, ao melhor agricultor.

— Efectivamente.

— Então, é lógico que, na cavalaria, os outros queiram obedecer mais facilmente àquele que pareça saber melhor o que fazer.

10 — Ora, se assim é, Sócrates, se eu for notoriamente o melhor de todos, tal bastará para que me obedeam?

— Sim, sobretudo se, além disso, lhes ensinares que obedecer-te será para eles a melhor opção e a mais salutar.

— E como posso ensinar-lhes isso?

— Por Zeus, é muito mais fácil do que se tivesses de ensinar que o mal é melhor e mais vantajoso que o bem.

— Queres dizer que, além de outros conhecimentos, um chefe de cavalaria deve cuidar também de saber falar? 11

— E achavas tu que alguém pode comandar uma cavalaria em silêncio? Ou não tens reflectido que as melhores coisas que a tradição nos ensina, as que nos fazem saber viver, todas essas coisas, aprendemo-las através da palavra, e que qualquer outro saber que aprendamos é pela palavra que o aprendemos, e que os melhores mestres são os que melhor utilizam a palavra e que aqueles que dominam os assuntos mais elevados são também os que melhor sabem falar? Ou não reflectiste também que quando aparece aqui na cidade um coro, como aqueles que mandamos a Delos<sup>97</sup>, não há nenhum outro que possa igualar-se ao nosso, nem nenhuma outra cidade poderia formar um tal grupo. 12

— É verdade o que dizes.

— Contudo, não é pela sua boa voz que os Atenienses se distinguem dos outros, nem pela sua estatura e robustez, e sim pela sua ânsia de reconhecimento, que é o que mais os incentiva a acções belas e honrosas. 13

— Também é verdade.

— Não achas, então, que se alguém se preocupasse assim com a nossa cavalaria também ela superaria em muito as outras pela preparação dos seus soldados e dos seus cavalos, pela sua disciplina e determinação diante do inimigo, se acreditasse que agindo assim conseguiria obter louvor e glória? 14

— Provavelmente.

---

<sup>97</sup> De quatro em quatro anos, as *poleis* gregas mandavam a Delos delegações das quais faziam parte coros que cantavam em honra de Apolo e Ártemis.

15 — Então, não hesites e tenta encorajar os teus homens nesse sentido. Estarás a beneficiar-te a ti e, graças a ti, aos teus concidadãos.

— Vou esforçar-me, por Zeus.

4 Certo dia, ao encontrar Nicomáquides<sup>98</sup> que regressava de umas eleições, perguntou-lhe:

— Quem foram os generais eleitos<sup>99</sup>, Nicomáquides?

— Ah! Os Atenienses são sempre os mesmos, Sócrates — resmungou ele —. Não me elegeram a mim, depois de todo o trabalho que tenho vindo a desempenhar, depois de ter estado à frente de companhias e regimentos, coberto de feridas inimigas — e, enquanto assim dizia, levantava o manto e mostrava as cicatrizes das feridas —. Elegeram Antístenes<sup>100</sup>! Que nunca serviu como hoplita nem fez nada de notável na cavalaria e nem sabe fazer outra coisa que não seja acumular riquezas.

2 — E não achas que essa é uma boa qualidade, ser capaz de providenciar o necessário aos seus soldados?

— Ora, — resmungou Nicomáquides — os comerciantes também são bons a acumular riquezas e essa não é razão para os tornarmos generais.

Sócrates continuou:

3 — Mas Antístenes é ambicioso e é bom que um general tenha essa qualidade. Não reparaste que,

<sup>98</sup> Desconhecido.

<sup>99</sup> Na Atenas democrática, os cargos dos órgãos representativos eram tirados à sorte, à excepção do colégio de estrategos, eleitos, por votação de braço no ar, cada ano, em sessão da Assembleia.

<sup>100</sup> Não parece ser o Antístenes socrático.

sempre que foi corego<sup>101</sup>, os seus coros ganharam.

— Por Zeus, — ripostou Nicomáquides — não é a mesma coisa dirigir um coro e um exército.

— Sim, mas Antístenes, mesmo sem ter qualquer experiência de canto nem de direcção de coros, foi capaz de encontrar os melhores para essa actividade. 4

— Há-de fazer o mesmo no exército! — reagiu Nicomáquides — Também há-de arranjar outros que lhe dirijam as tropas e outros que combatam na sua vez.

— Vá lá! Se, também na guerra, souber descobrir e seleccionar os melhores, como faz nos concursos corais, é provável que também nesta obra saia vitorioso; e é provável também que ponha maior empenho em investir o seu próprio património para vencer os inimigos em nome de uma cidade inteira do que para vencer um concurso coral apenas com a sua tribo. 5

— Ó Sócrates, tu falas como se o mesmo homem pudesse ser, à vez, bom regente de coros e bom general. 6

— O que eu quero dizer é que, seja o que for que alguém comande, se souber o que deve saber e estiver na disposição de oferecer os meios, será sempre um bom comandante, seja de um coro, de uma casa, de uma cidade ou de um exército.

Nicomáquides interrompeu-o: 7

— Por Zeus, Sócrates! Nunca teria imaginado que te ia ouvir dizer que os bons administradores poderiam ser também bons generais.

<sup>101</sup> A obrigação de um corego era responsabilizar-se pela formação, ensaio e despesas de um coro, para as competições que cada tribo celebrava em Atenas. A vitória pertencia a uma delas.

— Nesse caso, analisemos as atribuições de cada um e verifiquemos se são iguais ou diferentes.

— Seja.

8 — Não é dever de ambos tornar os seus subordinados submissos e obedientes?

— Sem dúvida.

— E não têm de distribuir as funções de cada um de acordo com as suas aptidões?

— Exactamente.

— E acho que também é obrigação, de uns e de outros, castigar os maus e recompensar os bons.

— Concordo.

9 — E não será bom também para ambos obter a boa vontade dos seus subordinados?

— Também.

— E parece-te conveniente para ambos atrair aliados e apoiantes, ou não?

— Claro.

— E não devem ambos também tentar conservar os que já têm?

— Devem.

— E não é conveniente também que, uns e outros, sejam cuidadosos e eficazes nas suas funções?

10 — Sim, só que todas as funções que estiveste a enumerar são comuns a ambos, mas combater não o é.

— Sim, mas, quer uns, quer outros, têm inimigos, não?

— Sim, é verdade.

— E não é fundamental para ambos serem melhor do que os adversários?

— E muito, mas não estás a ter em conta um aspecto: quando é preciso lutar, de que servem conhecimentos de administração? 11

— De muito! Porque o bom administrador, que sabe que não há nada mais útil nem lucrativo do que vencer um inimigo numa batalha, nem tão desvantajoso e ruinoso como ser derrotado, procurará e determinará com enorme afã tudo quanto for necessário para vencer e analisará e evitará com o máximo cuidado tudo quanto possa conduzir a uma derrota. Se concluir que tem condições para vencer, lutará, e — bem mais importante —, se não estiver preparado, evitará entrar na batalha. Não desprezes os administradores, Nicomáquides, pois o cuidado dos assuntos privados só difere do dos públicos na dimensão; em tudo o resto são idênticos e, sobretudo, no que é mais importante: sem homens não é possível levar a cabo nem uns nem outros. E os homens que gerem os assuntos privados também não são diferentes dos que gerem os assuntos públicos, porque aqueles que cuidam bem dos bens comuns não se socorrem de homens diferentes daqueles que são solicitados pelos que administram bens privados. Os que sabem empregar esses homens obtêm sucesso, quer na vida privada, quer na pública; os que não sabem fazê-lo fracassam em ambas. 12

5           Noutra ocasião, em conversa com Péricles<sup>102</sup>, o filho do grande Péricles, disse-lhe:

— Tenho esperança, Péricles, de que, tendo-te por general, a cidade se encontrará mais apta e terá mais fama na arte da guerra e vencerá os seus inimigos.

Péricles respondeu-lhe:

— Bem que eu gostaria, Sócrates, que fosse como tu dizes; mas não estou a ver como é que seriam possíveis tais mudanças.

— Queres, então, que falemos sobre esse assunto e o analisemos, para ver que hipóteses teremos?

— Quero, claro.

2           — Bem, sabes que os Atenienses, em número, não são menos que os Beócios, pois não?

— Sei, pois.

— E quanto a homens robustos e bem constituídos<sup>103</sup>, achas que seria mais fácil encontrá-los en-

---

<sup>102</sup> Conhecido como o jovem Péricles, era filho do general ateniense do mesmo nome e da célebre Aspásia. A constituição ateniense do século V considerava ilegítimas as uniões mistas, ou seja entre cidadãos e não cidadãos; era o caso desta famosa união, uma vez que Aspásia, que o estadista conheceu enquanto era uma *hetaira*, era Milésia. De igual forma, eram considerados ilegítimos os filhos deste tipo de ligações. Respeitando essa disposição, Péricles negou a cidadania ao próprio filho. Mais tarde, foram os Atenienses a concederem-lha, para mitigar o desgosto do general pela morte dos dois filhos que tivera do primeiro casamento, Páralo e Xantipo, mortos ambos durante a peste que deflagrou em Atenas em 429, e que custaria também a vida ao pai.

Este Péricles, filho, foi um dos generais atenienses da batalha de Arginusas, condenado depois por impiedade no célebre julgamento em que Sócrates interveio a favor dos acusados e a que Xenofonte alude com frequência nas suas obras.

<sup>103</sup> Em grego *quanto aos corpos, bons e belos*. Vide supra n 5.

tre os Beócios ou entre os Atenenses?

— Parece-me que também não estamos em desvantagem.

— E quais crês tu que são mais unidos?

— Os Atenenses, acho eu, porque há muitos Beócios que, humilhados pelos Tebanos, olham para eles com ressentimento; entre os Atenenses, não vejo este tipo de atitude.

— Contudo, aqueles são mais ambiciosos e mais soberbos que todos os outros, o que os leva a suportar, até ao limite, qualquer perigo em nome da glória e da pátria. 3

— Bem, também não podemos criticar os Atenenses nesse aspecto.

— E quanto aos feitos memoráveis dos antepassados? Nenhum outro povo os tem maiores e em maior número do que os Atenenses e há muitos que, animados por essa memória, são levados a zelar pela virtude e a tornarem-se valentes.

— Tudo o que dizes é verdade, Sócrates, mas tu bem vês que depois do desastre sofrido por Tólmides e os seus *Mil* em Lebadeia e o de Hipócrates em Délio<sup>104</sup>, 4

<sup>104</sup> Cf. Tucídides, 1.113; 4.96. Na batalha de Lebadeia (ou Coroneia), em 446, morreram mil Atenenses sob o comando do general Tólmides. A Beócia e Mégara venciam assim Atenas e a supremacia dos Beócios seria ratificada na batalha de Délio, em 424, onde Sócrates Combateu (Platão, *Banquete*, 221a).

A preocupação manifestada neste diálogo face à superioridade beócia tem servido também para datar, pelo menos, esta parte do texto como sendo posterior à hegemonia tebana resultante do seu triunfo na batalha de Leuctras, em 371, e a que Sócrates já não assistiria; contudo, de facto, ela teria a mesma legitimidade no tempo do filósofo e de um eventual diálogo como o jovem Péricles.

caiu significativamente a fama dos Atenienses face à dos Beócios, e cresceu de tal modo o orgulho dos Tebanos em relação ao dos Atenienses, que os Beócios, que, antes nem na sua própria terra se atreviam a enfrentar os Atenienses sem os Espartanos e os outros Peloponésios, agora ameaçam invadir sozinhos a Ática. E enquanto isso, os Atenienses que antes, [quando os Beócios estavam sozinhos,]<sup>105</sup> arrasaram a Beócia temem agora que sejam os Beócios a saquear a Ática.

5 Sócrates interrompeu-o:

— Já me apercebi também que essa é a situação actual, mas parece-me que a cidade, agora, precisa que um homem de bem assuma o seu comando, pois a ousadia leva à falta de cuidado, à indolência e à desobediência, enquanto o nos medo torna mais atentos, mais obedientes e mais disciplinados. Prova disso é o que acontece com os barcos: enquanto não há sinais de perigo, os marinheiros não têm qualquer tipo de disciplina; mas, se temem uma tempestade ou um ataque inimigo, não só acatam qualquer ordem, como até se calam enquanto esperam por ordens, como fazem os coreutas.

7 — Bem, — anuiu Péricles — se, de facto, estamos em tempo de obediência, devia ser esta a altura para explicar como é que podemos levá-los a ansiarem de novo pela sua antiga virtude, glória e felicidade.

8 — Bem, se quiséssemos que aspirassem aos bens de outros, a melhor maneira de o fazermos seria provar-lhes que esse dinheiro pertencera aos seus pais e que tinham direito a ele. Agora, já que o que queremos é

---

<sup>105</sup> Nos manuscritos e em Sauppe. Cobert suprimiu.

que se esforcem por alcançar a superioridade, temos de lhes demonstrar que esta supremacia lhes pertence desde tempos antigos e que, se se preocuparem como esse legado, serão superiores a todos, sempre.

— E como é que podemos ensinar-lho? 9

— Acho eu que lembrando-lhes que os mais antigos antepassados de que ouvimos falar, e que eles também conhecem, já eram os melhores.

— Estás a falar, por acaso, daquele julgamento de deuses cuja sentença estabeleceu, por mérito próprio, Cécrope<sup>106</sup>? 10

— Sim, e também da criação e nascimento de Erecteu e da guerra que houve na sua época contra as terras vizinhas<sup>107</sup>, e também de todas as guerras da época de Teseu<sup>108</sup>; em todas elas, se mostraram claramente superiores aos outros homens do seu tempo. E, se quiseres, podes ainda juntar a essas as façanhas que, 11

---

<sup>106</sup> Fundador lendário de Atenas, que, no concurso pela denominação e posse da Ática, deu a vitória a Atena, em detrimento de Poséidon.

<sup>107</sup> Erecteu era filho da Terra, fecundada por Hefestos. Atena recolheu-o e criou às escondidas. Lutou contra os invasores trácios e eleusinos e para vencê-los sacrificou, por determinação de um oráculo, a sua própria filha. O seu suposto túmulo conservava-se no Erecteion, antigo templo de Atenas, construído junto ao local onde segundo a tradição Atena fizera brotar a primeira oliveira.

<sup>108</sup> O mais famoso dos heróis atenienses. Companheiro de Héracles, era rei de Atenas, na época em que os Heraclidas regressaram, reclamando a posse do Peloponeso; foi ele quem os auxiliou contra Euristeu, o rei de Micenas. Lutou contra as Amazonas, de cuja rainha, Hipólita (ou Antíope), teve um filho, Hipólito; em Creta, venceu o terrível Minotauro, tendo-se apaixonado pelas filhas de Minos, primeiro Ariadne e depois Fedra, com quem casou. Cf. Plutarco, *Teseu*.

mais tarde, levaram a cabo os seus descendentes, os que viveram em tempo não muito anterior ao nosso: uns enfrentaram os senhores de toda a Ásia e da Europa, até à Macedónia, detentores da maior força e recursos da sua época e levando a cabo as maiores conquistas; outros notabilizaram-se, com os Peloponésios, quer em terra, quer em mar<sup>109</sup>. Desses homens se diz, como dos seus antecessores, que foram, em muito, superiores aos outros homens do seu tempo.

— Sim, assim se diz.

12 — Por essa razão, enquanto os outros povos da Hélade migravam, os Atenienses permaneceram sempre nas suas terras e foram muitos os que os procuravam quando discutiam pelos seus direitos, e muitos dos oprimidos pelos poderosos buscavam refúgio junto deles<sup>110</sup>.

13 Péricles exclamou, então:

— Espanta-me muito, Sócrates, como é que a nossa cidade caiu numa tal decadência!

— Acho eu — respondeu Sócrates — que tal como alguns atletas, por serem de facto superiores e terem obtido grande número de vitórias, acabam por se desinteressar, tornando-se inferiores aos seus rivais, do mesmo modo os Atenienses, em consequência da sua grande superioridade, se tornaram menos cuidadosos e, por essa razão, mais fracos.

---

<sup>109</sup> Refere-se às vitórias gregas nas guerras contra os Persas: os Atenienses lutaram sozinhos em Maratona e junto com os Espartanos em Artemísion, Salamina e Plateias.

<sup>110</sup> Esta é uma tradição largamente contemplada nas tragédias áticas do século V: *Suplicantes*, *Édipo em Colono*, *Heraclidas*, *Andrómaca*.

— E o que é que poderão fazer, agora, para recuperarem a sua antiga superioridade<sup>111</sup>? 14

— Não me parece que seja segredo: se recuperarem os valores dos seus antepassados e os praticarem, não serão inferiores, tal como eles também não foram. Mas, se assim não acontecer, pelo menos que imitem aqueles que agora os dirigem, que pratiquem os seus hábitos e, se o fizerem com cuidado idêntico, não serão inferiores, e, se se empenharem mais, até serão melhores.

— Pelo que dizes, a perfeição ainda está longe da nossa cidade. Sim, porque quando é que os Atenienses respeitarão os mais velhos, como fazem os Lacedemónios, se desprezam os velhos, a começar pelos próprios pais? Ou quando é que se exercitarão fisicamente como estes fazem, se não só não se preocupam com a sua saúde como até troçam daqueles que se preocupam? Quando é que obedecerão do mesmo modo aos seus chefes, se até se vangloriam de desprezar esses chefes? Quando é que irão conviver do mesmo modo, se, em vez de colaborarem uns com os outros em prol do bem comum, se provocam uns aos outros e se invejam entre eles mais do que invejam os outros e, pior ainda, contendem entre eles, tanto em privado como em público, travam grandes conflitos e preferem tirar benefícios dos outros em vez de se ajudarem, tratando os assuntos da cidade como se não tivessem nada a ver com eles, transformando-os em motivo de conflito, muito satisfeitos com esta capacidade de luta? Daqui advém para a cidade um enorme desgaste e prejuízo, surgem inimizade e ódio entre os 15  
16  
17

<sup>111</sup> Em grego *aretê*; cf. supra n. 57.

cidadãos, de tal modo que tenho sempre um enorme receio de que Atenas venha a sofrer males que não consiga suportar<sup>112</sup>.

18 — De modo nenhum, Péricles. Não penso que os Atenienses sofram de um mal incurável. Não vês como são disciplinados os marinheiros, o respeito que têm pelos juízes nas competições desportivas, a prontidão com que seguem os ensaiadores nos concursos corais?

19 — É esse aspecto que me espanta, esses de que falas obedecem àqueles que os dirigem, enquanto os hoplitas e os cavaleiros, que é suposto serem os mais bem formados dos cidadãos, são os mais insubordinados de todos.

20 — E o que me dizes do Conselho do Areópago<sup>113</sup>: não foram submetidos a exame aqueles que lá têm assento?

— Claro.

---

<sup>112</sup> É frequente que Xenofonte use Esparta como o modelo ideal que Atenas deveria imitar. Contudo, os elogios aos valores e a esperança na capacidade de Atenas mostram uma clara reconciliação com a sua cidade natal.

<sup>113</sup> O primitivo conselho de anciãos da pólis ateniense, composto pelos ex-arcontes que iam cessando as suas funções de magistrados. Na época arcaica foi o principal órgão de gestão da cidade; com a evolução da situação política ateniense no sentido da democracia e, nomeadamente, com o aparecimento do segundo conselho, a Boulê, e o acréscimo de poderes que ia sendo concedido à Assembleia popular, as suas atribuições ter-se-ão visto progressivamente diminuídas. Provavelmente, a partir de 462, com as chamadas reformas de Efiltes, passara a ser visto sobretudo como uma espécie de tribunal, que detinha a jurisdição de crimes de maior importância, como assassínio, crimes de natureza religiosa ou de traição à constituição ateniense. É possível que parte desses poderes tenha sido recuperada no séc. IV.

— E sabes de outros que exerçam justiça e cumpram as suas restantes funções melhor, com mais legalidade, com mais dignidade ou com mais justiça?

— Não tenho qualquer razão de queixa deles.

— Então não podemos desmoralizar, pensando que os Atenienses não são disciplinados.

— Embora seja, precisamente, no exército, onde faz mais falta a sensatez, a disciplina e a obediência, que se dá menos importância a estes valores. 21

— Talvez — replicou Sócrates — aqueles que mandam no exército sejam os menos bem preparados. Não vês que aos citaristas, aos coreutas, aos bailarinos, ninguém tenta dar-lhes ordens, sem ter conhecimentos nessas artes, e que o mesmo acontece com os pugilistas e os lutadores? Antes, todos aqueles que os dirigem têm de provar onde é que aprenderam o que agora exercem. 22

No caso dos generais, a maior parte não tem qualquer experiência. Mas não creio que tu sejas um desses, e acho até que não terás problema em dizer-me quando é que começaste a aprender a ser general ou quando começaste a aprender a lutar. Além do mais, acho que também conservas muitos dos conhecimentos militares que herdaste do teu pai e que foste recolhendo muitos outros em todos os sítios onde podias aprender preceitos úteis para dirigir um exército. Acho também que te preocupas muito com não desconhecer nenhum saber que seja útil a um general e que, se te apercebes que há alguma coisa que não saibas, procuras aqueles que sabem, sem poupar pagamento nem agradecimentos, para aprender junto deles o que não sabes e tê-los com bons colaboradores. 23

24 Péricles respondeu-lhe:  
 — Sócrates, tu não me estás a lembrar essas coisas porque aches que eu não me preocupe com estes temas, mas porque tentas ensinar-me que o homem que pretende ser general deve preocupar-se com todos estes aspectos. E eu concordo que tu estás certo.

25 — Tu sabes, Péricles, que a fronteira da nossa cidade é protegida por grandes montanhas, que se estendem ao largo da Beócia, que por elas passam desfiladeiros, estreitos e abruptos, e que o interior está cortado por montes escarpados?

— Sei, claro!

26 — E não ouviste dizer que os Mísios e o Pisídios, em terras do Grande Rei, ocupam vastos territórios, e, mesmo com pouco armamento, têm condições para provocar grandes estragos no país do Rei, mas mesmo assim vivem em liberdade?

27 — Sim, já ouvi falar nesse assunto.

— Não achas então que Atenienses, escolhidos entre os da melhor idade e com armamento ligeiro, ocupando as montanhas fronteiriças do nosso território<sup>114</sup>, podiam fazer frente ao inimigo e tornar a cidade num grande baluarte para os seus concidadãos?

Péricles respondeu:

— Acho que todas essas medidas seriam muito úteis, Sócrates.

28 — Então, se julgas que é uma boa ideia, meu caro, põe-a em prática, porque tudo o que conseguires

---

<sup>114</sup> Os *peripoloi*, rapazes entre os dezoito e os vinte anos que vigiavam as fronteiras da Ática.

será bom para ti e útil para a cidade e, mesmo que não conseguisses cumprir todos os teus propósitos, nem prejudicarias a cidade nem te envergonharias a ti próprio.

Gláucon, o filho de Áriston, tentava converter-se em orador, desejoso de estar à frente da cidade, mesmo sem ter ainda vinte anos<sup>115</sup>. Não havia ninguém, parente ou amigo, que conseguisse afastá-lo da tribuna, exposto ao ridículo; o único que conseguiu foi Sócrates, interessado nele por causa de Cármides, o filho de Gláucon<sup>116</sup>, e de Platão.

Encontrou-o um dia e a primeira coisa que fez, para que ele não tivesse como não o ouvir, foi pará-lo e dizer-lhe:

— Ó Gláucon, estás mesmo apostado em ser o nosso mentor, aqui na cidade, não estás?

— Claro, Sócrates.

— Pois, por Zeus, é o que de melhor um homem pode aspirar, porque é óbvio que se realizares um projecto desses, poderás conseguir tudo o que desejares, serás capaz de ajudar os teus amigos, elevarás a casa dos teus pais, enaltecerás a tua pátria, serás famoso primeiro

<sup>115</sup> A maioria atingia-se aos dezoito anos, quando os rapazes, atenienses e filhos de pai e mãe ateniense, se inscreviam no demo do pai, tornando-se cidadãos e podendo passar a participar das reuniões da Assembleia. Aos trinta anos, o cidadão ateniense atingia a maturidade podendo passar a ser eleito para cargos nas outras instituições administrativas da cidade. É verdade que, a partir dos dezoito anos, todos os cidadãos Atenienses podiam participar nos plenários da Assembleia, mas denotava falta de sensatez o fazer uso da palavra antes de se ter atingido a maturidade.

<sup>116</sup> Esta é a única referência feita por Xenofonte a Platão nas suas obras.

na tua cidade e depois na Hélade, e talvez até entre os Bárbaros, como aconteceu com Temístocles. Onde quer que vás, serás sempre considerado.

3 Ouvindo estas palavras, Gláucon envaideceu-se, satisfeitíssimo com o elogio.

Sócrates continuou:

— E é óbvio, Gláucon, que se queres ser honrado, tens de ser útil à cidade, não?

— Sim, claro.

— Bem, pelos deuses, então, não nos escondas nada e conta-nos de que modo vais emprender os teus benefícios à cidade.

4 Gláucon manteve-se em silêncio, como se estivesse a pensar por onde começar, e Sócrates perguntou-lhe:

— Se quisesses aumentar o património de um amigo, tentarias torná-lo mais rico, não é verdade? É também assim que tencionas fazer com a cidade, torná-la mais rica?

— Precisamente.

5 — E ela não se tornaria mais rica se aumentassem os seus rendimentos?

— Provavelmente.

— E, diz-me lá, de onde é que resultam actualmente os rendimentos da cidade e a quanto ascende o seu montante? Porque é óbvio que já fizeste essa análise, para aumentares aqueles que forem mais baixos e repores os que estiverem em falta.

— Não, por Zeus — exclamou Gláucon —, ainda não cheguei a tal ponto.

— Bem, se não pensaste nesse assunto, diz-nos, então, quais são as despesas da cidade. Porque é óbvio que tencionas suprimir aquelas que são supérfluas. 6

— Por Zeus, também ainda não tive tempo de ponderar essa questão.

— Bem, então, temos de adiar esse propósito de tornar mais rica a cidade, porque, como é que seria possível preocuparmo-nos com esse assunto sem sabermos quais são as suas despesas e as suas receitas?

— Mas, Sócrates, também se pode enriquecer a cidade à custa dos seus inimigos. 7

— E muito, por Zeus! Se formos mais fortes do que eles! Porque se formos mais fracos até podemos perder o que temos.

— É verdade o que dizes.

— Bem, então, para determinar contra quem é necessário lutar será preciso conhecer o poder da nossa cidade e o dos seus adversários, para poder recomendar a guerra, caso a nossa cidade seja a mais forte, e para persuadir a evitá-la, se for a mais fraca. 8

— Está certo o que dizes.

— Então, diz-me lá, em primeiro lugar, qual é a dimensão militar e naval da nossa cidade e qual a das suas adversárias. 9

— Pois, por Zeus, assim de repente, não posso dar-te uma resposta.

— Então, se tiveres já algumas anotações sobre o assunto, lê-mas; teria muito gosto em ouvir-te.

— Não, por Zeus, também ainda não escrevi nada.

10 — Bom, sendo assim, também não vamos discutir agora sobre questões de guerra. Talvez seja uma matéria complexa para quem está a começar e ainda não esteja bem dentro do assunto. Contudo, sei que tens vindo a preocupar-te com a defesa do território e que sabes quantas guarnições estão, ou não, colocadas no local certo e quais são os guardas eficazes e quais os que não o são. De modo que poderás aconselhar o aumento das necessárias e a extinção das supérfluas.

11 — Por Zeus! Eu, por mim, extinguia-as todas; o modo como exercem a sua guarda resulta no saque das nossas terras!

— Ora, mas se extinguirmos todas as guarnições, não achas que aí estaremos a dar possibilidade de roubar a quem quiser? Foste lá tu inspeccioná-las? Ou como é que sabes que vigiam mal?

— Suspeito!

— Então, tomaremos decisões sobre este assunto quando tivermos dados concretos e não apenas suspeitas.

— É capaz de ser melhor — concordou Gláucón.

12 — Mas, já agora, sei que também ainda não foste às minas da prata, para poderes dizer porque é que agora produzem menos do que antes.

— Não, de facto não fui.

— Pois, por Zeus, dizem que é um lugar muito pouco saudável, de modo que, quando tiveres de te pronunciar sobre o assunto, poderás sempre dar essa desculpa.

— Estás a gozar-me!

— De modo nenhum. E sei que há um assunto 13  
que não só não descuidaste, como até verificaste bem:  
durante quanto tempo o trigo que a nossa terra pro-  
duz será suficiente para sustentar a cidade, e quanto é  
preciso, durante um ano, para que a cidade não sofra  
privações sem tu o perceberes, para que, sabendo-o an-  
tecipadamente, possas, com os teus conselhos sobre o  
que é preciso, ajudar e salvar a cidade.

— Bem, Sócrates, havia de ser lindo se também  
tivesse de estar a preocupar-me com coisas dessas!

— Sim — insistiu Sócrates — mas também nin- 14  
guém poderia administrar bem a sua própria casa, se  
não soubesse do que precisa e não se preocupasse com  
a resolução das suas necessidades. Mas, uma vez que a  
cidade é composta por mais de dez mil casas<sup>117</sup> e é difí-  
cil alguém se preocupar com tantas famílias ao mesmo  
tempo, porque não comesças por uma, a do teu tio<sup>118</sup>?  
Bem que está a precisar! E se conseguires com a dele,  
vais poder tentar com muitas outras. Agora, se não fores  
capaz de beneficiar um só homem, como é que vais po-  
der ajudar muitos? É a mesma coisa que alguém que não  
consegue transportar um talento<sup>119</sup>: não será evidente  
que não vale a pena levar uma carga mais pesada?

— Eu, Sócrates, podia ser útil à casa do meu tio, 15  
se porventura ele me quisesse ouvir.

---

<sup>117</sup> O que pressupõe uma população de c. 200.000 habitantes. O grego diz *ek pleionon ê murion*, que pode significar apenas 'mais do que muitas'.

<sup>118</sup> Refere-se a Cármides.

<sup>119</sup> Cerca de 26 quilos.

— Ora, quer dizer que não és capaz de conven-  
 16 cer o teu tio e acreditas que vais ser capaz de conven-  
 cer os Atenienses todos, incluindo o teu tio? Cautela,  
 Gláucon, não vás, de tanto andar atrás de glória, acabar  
 no contrário. Ou não vês como pode ser perigoso para  
 alguém falar ou fazer o que não sabe? Pensa bem nou-  
 tros que conheces que se comportam assim, que dizem  
 17 e fazem o que evidentemente não sabem; parece-te que,  
 com essa actuação, obtêm mais elogios do que críticas  
 ou que são mais admirados do que desprezados? E pensa  
 bem, também, naqueles que sabem o que dizem e o que  
 fazem, e descobrirás, creio eu, que em qualquer circuns-  
 tância aqueles que recebem a glória e a admiração são os  
 que sabem mais e que os mais criticados e desprezados  
 são os que são ignorantes. Assim, se pretendes a glória e  
 a admiração da cidade, esforça-te por saberes mais sobre  
 o que queres fazer, pois se consegues distinguir-te dos  
 outros nessa preocupação e, nessa altura, tentas obter  
 o comando da cidade, não estranharia se com enorme  
 facilidade conseguisses o que desejas.

7 Ao ver que Cármides, o filho de Gláucon, era um  
 homem de valor e com muito mais capacidades do que  
 os outros que se dedicavam às actividades políticas, mas  
 que receava apresentar-se diante da Assembleia<sup>120</sup> e in-  
 tervir nos assuntos da cidade, perguntou-lhe:

— Diz-me lá, Cármides, se alguém estivesse  
 em condições de ganhar os prémios de competições

<sup>120</sup> O grego diz 'diante do povo'. Mais do que uma instituição,  
 a *Ekklesia* ateniense era, como o seu nome indicava, uma reunião  
 popular.

desportivas e com essa vitória obter a honra para si próprio e aumentar a fama da sua cidade na Hélade, mas não quisesse competir, como é que julgarias tu um homem desses?

— É óbvio que o acharia inútil e cobarde.

— Então e se alguém com capacidades para intervir nos assuntos da cidade, torná-la mais próspera e obter honras pessoais com a sua actuação, hesitasse em agir assim, também não o julgarias provavelmente um cobarde? 2

— Talvez, mas porque é que me fazes essa pergunta?

— Porque eu acho que tu tens capacidades, mas hesitas em mostrar interesse até naquelas matérias em que, pelo simples facto de seres cidadão, tens obrigação de participar.

— Ora bem, e o que é que te deu essa impressão? Em que actividade é que detectaste essas minhas capacidades? 3

— Nas tuas reuniões com os homens que estão à frente da cidade, pois quando te consultam sobre qualquer assunto, vejo que lhes dás bons conselhos e que, quando estão errados, os corriges.

— Mas não é a mesma coisa, Sócrates, falar em privado ou debater publicamente. 4

— Sim, mas quem tem boas capacidades de ponderação, não faz pior em público do que quando está sozinho; aqueles que tocam bem cítara em casa também são os que têm mais sucesso em público.

— Não vês que vergonha e medo são algo inato 5

ao homem e sobrevêm muito mais diante da multidão do que em círculos privados?

— Sim, mas vou mostrar-te uma coisa: tu não tens vergonha diante dos mais inteligentes, nem medo diante dos mais fortes, mas envergonhas-te de falar  
6 diante dos mais insensatos e dos mais fracos. Porquê? Tens vergonha de quem? De cardadores, sapateiros, pedreiros, ferreiros, agricultores, comerciantes e traficantes que andam pela ágora preocupados em comprar barato  
7 para vender caro? Sim, porque é de gente dessa que se compõe a Assembleia. Em que é que achas que a tua conduta é diferente da de um lutador que é superior a atletas treinados mas tem medo dos amadores? Porque com aqueles que estão à frente da cidade, alguns dos quais até te desprezam, com esses falas tu com grande facilidade, mas, depois, mesmo sendo superior a muitos daqueles que se dirigem publicamente à cidade, receias falar diante de gente que nunca se dedicou à política e que nem teve nunca oportunidade de te desprezar, só para não se rirem de ti.

8 — Sim, e não te parece que, com frequência, é dos que falam correctamente que a Assembleia se ri?

9 — Os outros fazem a mesma coisa. Por essa razão é que me espanta que sejas capaz de manobrar facilmente uns e aches que não és capaz de enfrentar os outros. Não ignores as tuas próprias capacidades, meu caro, nem cometas o erro que comete a maioria, porque muitos interessam-se mais por investigar os assuntos dos outros do que por olhar para si próprios. Não te deixes cair nessa inércia e olha mais para ti próprio! Não te

ponhas à margem dos assuntos da cidade, se eles puderem correr melhor com a tua intervenção. Porque se tudo correr bem, não serão poucos os benefícios não só para os outros cidadãos, mas também para os teus amigos, e mesmo para ti.

No dia que Aristipo o quis pôr à prova, tal como ele já fizera antes com ele<sup>121</sup>, como Sócrates queria que a conversa fosse útil para aqueles que o acompanhavam, não respondeu à defensiva, como aqueles que temem que os seus argumentos sejam distorcidos; antes, fê-lo como aqueles que pretendem fazer o que deve ser feito.

O outro queria saber se ele conhecia alguma *coisa boa*, para que quando Sócrates lhe respondesse com exemplos como a comida ou a bebida, a saúde, a força ou a audácia, ele lhe pudesse demonstrar que essas coisas também podem ser um mal. Mas, ciente de que se há algo que nos prejudica devemos livrar-nos dessa coisa, Sócrates respondeu-lhe o melhor possível:

— Perguntas-me se sei de alguma *coisa boa* para a febre?

— Não, não é isso.

— *Boa* para infecções oculares?

— Não, também não.

— Contra a fome, então?

— Não, não contra a fome.

— Bem, então se me estás a perguntar se sei de alguma *coisa boa* que não seja boa para nada, nem sei, nem me faz falta saber.

<sup>121</sup> Vide supra 2.1.1-34.

4           Noutra ocasião ainda, quando Aristipo lhe perguntou se conhecia alguma *coisa bela*, respondeu-lhe:

— Sim, muitas.

— E parecem-se umas com as outras?

— Pelo contrário, algumas são tão diferentes quanto podem ser.

— E como é que *uma coisa que é bela* pode ser diferente de *outra que também é bela*?

— Por Zeus, então, diante de um homem que é *bom* na corrida, pode estar outro que também é *bom*, mas na luta; um escudo para te defenderes é *bom* mas é diferente de uma lança, que também é *boa*, mas para ser lançada com força e velocidade.

5           — Esta tua resposta é igual à que me deste quando te perguntei se sabias de alguma *coisa boa*!

— E achas que ser *bom* é diferente de ser *belo*? Não sabes que *belo* é igual a *bom* se aplicado a uma mesma coisa? A virtude, por exemplo, não é *boa* numas circunstâncias e *bela* noutras. E também os homens são considerados *belos* e *bons* nas mesmas situações e no que diz respeito às mesmas circunstâncias, e é nos mesmos aspectos que os corpos dos homens parecem *belos* e *bons*, e nesses mesmos aspectos todos as coisas que os homens utilizam são consideradas *belas* e *boas*, nas situações para as quais são úteis.

6           — Então um cesto para transportar esterco também é *belo*?

— Sim, por Zeus, e um escudo de ouro pode ser feio. Depende de o primeiro estar bem concebido para a finalidade a que se destina e o segundo não.

— Agora estás a querer dizer que as mesmas coisas podem ser *belas e feias*?

— Claro, por Zeus, e *boas e más*, pois frequentemente o que é *bom* para a fome é *mau* para a febre, e o que é *bom* para a febre é *mau* para a fome. Com frequência também, tácticas que são *belas* na corrida são *feias* na luta e as que são *belas* na luta são *feias* na corrida, pois todas as coisas são *boas e belas* para o fim a que se destinam e *más e feias* para os fins aos quais não convêm.

Do mesmo modo, quando explicava que as casas podiam ser ao mesmo tempo belas e funcionais, parece-me que estava a ensinar como é que elas deveriam ser construídas.

Começava por colocar questões como esta: «Quando alguém pretende construir uma casa como deve ser, não se deve preocupar com que ela seja o mais cómoda possível mas também o mais funcional?».

Obtida uma resposta afirmativa, continuava: «Não será agradável que seja fresca no Verão e quente no Inverno?».

Aceite também esta premissa, dizia ainda: «Se as casas estão orientadas a sul<sup>122</sup>, durante o Inverno, o sol bate-lhes nos pórticos e, no Verão, dá-nos sombra ao passar sobre as nossas cabeças e sobre os telhados. Assim, se considerarmos esta a melhor disposição, devem construir-se as partes mais altas viradas para sul, para não tapar o sol durante o Inverno, e as partes mais

<sup>122</sup> Em grego, ‘para o meio dia’.

10 baixas devem orientar-se a norte, para ficarem abrigadas dos ventos frios. Ou seja, a casa mais agradável e a melhor seria provavelmente aquela em que o dono pudesse recolher-se com gosto em qualquer das estações do ano e na qual os seus bens pudessem estar mais protegidos».

Por essa razão, é que as pinturas e as decorações trazem mais desconforto do que bem-estar<sup>123</sup>.

Quanto a templos e altares, dizia que o lugar mais conveniente era o que estivesse mais descoberto e também mais afastado das zonas de passagem, porque é agradável poder vê-los enquanto se reza e aproximar-se deles apenas por devoção.

9 E quando lhe perguntaram, de novo<sup>124</sup>, se achava que a *coragem* se podia ensinar ou se era uma qualidade inata, ele respondeu:

— Acho que, tal como um corpo pode nascer com mais força do que outro para suportar as adversidades, também uma alma pode, por natureza, apresentar mais determinação do que outra nos perigos, pois vejo  
2 que diferem muito uns dos outros, na audácia, aqueles que são criados segundo normas e princípios comuns.

---

<sup>123</sup> Porque tinham de estar em paredes protegidas das intempéries, o que não se coadunava com uma casa orientada a sul, com muito sol.

<sup>124</sup> O grego diz *palin*, que implica voltar a algo que já aconteceu antes. É verdade que o testemunho de Platão nos mostra que o que era frequente era ser Sócrates a confrontar os outros com este tipo de questões, mas certamente também lhas colocariam a ele. De qualquer modo, a vez anterior em que tal pergunta teria sido colocada a Sócrates não é contemplada por Xenofonte nestas suas recordações.

Mas creio também que qualquer natureza pode ser melhorada com aprendizagem e afã. Por exemplo, é óbvio que nem os Citas nem os Trácios se atreveriam, com os seus escudos e as suas lanças, a atacar os Lacedemónios; mas é também evidente que os Lacedemónios não queriam lutar contra os Trácios, com os seus escudos mais leves e as suas lanças de arremesso, nem contra os Citas, com os seus arcos. E vejo também que, em qualquer outra matéria, os homens diferem igualmente uns dos outros, quanto à sua natureza, mas que com afã podem progredir bastante. Partindo destas considerações, é óbvio que todos, quer aqueles que são mais dotados, quer os menos abençoados pela natureza, devem ser ensinados e devem exercitar-se nas actividades em que querem tornar-se conhecidos<sup>125</sup>.

3

Não fazia qualquer distinção entre *sabedoria* e *sensatez*<sup>126</sup>, e desde que alguém conhecesse o belo e o bom e os praticasse e soubesse o que era mau e o evitasse, esse tinha-o por *sábio* e por *sensato*. E quando lhe perguntavam, com insistência, se achava que aqueles que, sabendo o que deviam fazer, faziam o contrário, eram *sábios* e controlados, ele respondia: «De modo nenhum, esses são ignorantes e descontrolados. Acho que todos os homens, escolhendo entre o leque de possibilidades de que dispõem, fazem o que acham que lhes é mais vantajoso.

4

<sup>125</sup> Esta parece, de facto, uma atitude mais pragmática do que a do Sócrates platónico e até se aproxima de algumas das ideias veiculadas pelo sofista Protágoras, no diálogo que leva o seu nome (cf. Platão, *Protágoras*).

<sup>126</sup> Em grego, *sophrosyne*. Cf. Platão, *Cármides*.

- 5 Por isso creio que aqueles que não agem correctamente não são nem *sábios* nem *sensatos*». Dizia também que a justiça e todas as outras virtudes são *sabedoria*, pois as acções justas e tudo quanto se faz de modo virtuoso é bom e belo, e, nem aqueles que conhecem estas qualidades poderiam cometer acções contrárias, nem os que não as conhecem poderiam realizá-las, porque mesmo que tentassem errariam. Assim, os homens *sábios* praticam acções belas e boas, e os que *não são sábios* não só não o fazem, como, mesmo que o tentassem, não conseguiriam. De modo que, se todas as
- 6 acções justas e também as belas e as boas se praticam por causa da virtude, é óbvio que quer a justiça quer qualquer outra dessas qualidades é *sabedoria*. E dizia também que a *loucura* era o contrário da *sabedoria*, mas não identificava *loucura* com *falta de conhecimento*. Pelo contrário, não se conhecer a si mesmo, emitir opinião sobre o que não se sabe mas achar que sabe, essa sim era uma atitude próxima da *loucura*. «A maioria — dizia ele — não tem por *loucos* os que erram nas matérias que a maior parte ignora, mas
- 7 chama *loucos* àqueles que erram no que é do conhecimento geral. Por exemplo, se alguém se acha tão alto, que tem de se agachar ao passar nas portas da muralha, ou tão forte, que tenta levantar casas ou outras coisas do género (que são obviamente impossíveis de realizar) esses são *loucos*; agora aqueles que se vão enganando em pequenas coisitas, esses, a maioria não os dá por *loucos*; antes, tal como só chamam amor a uma paixão violenta, também só chamam *loucura* a uma perturbação grave<sup>127</sup>.»

---

<sup>127</sup> Com esta última reflexão, Xenofonte não pretende

Analisando o que era a *inveja*, concluiu que era uma espécie de dor, mas não a que resultava da desgraça dos amigos ou da felicidade dos inimigos; dizia que esse sentido da inveja só o sentiam aqueles que se atormentavam com a prosperidade dos amigos. E, como alguns se espantavam que fosse possível alguém se atormentar com a prosperidade dos amigos, lembrava-lhes que eram muitos os que se comportavam assim em relação aos outros: não eram capazes de se afastar dos amigos na desgraça, ajudavam-nos em momentos difíceis, mas desesperavam quando os viam felizes. Este era um sentimento que não atingiria um homem sensato, agora os néscios sofrem-no sempre.

---

transmitir o pensamento de Sócrates mas o que Sócrates achava que era o pensamento da maioria. O parágrafo faz, como é notório, uma sinopse das principais doutrinas socráticas.

No que respeita a doutrinas, provavelmente — e parece-me que essa será sempre a posição mais defensável — nem o Sócrates de Platão, nem o de Xenofonte, poderá corresponder de todo ao Sócrates real, porque não é ele que fala pela boca dos seus discípulos. Qualquer doutrina reproduzida conta sempre com o entendimento de quem a reproduz. Pode ser que Platão possa ter tido alguma vantagem, pois estava mais próximo no tempo; enquanto Xenofonte lembra, anos mais tarde, as mensagens do mestre, com todas as limitações que advêm de uma lembrança e que dão ao seu testemunho um tom mais ligeiro, menos trabalhado. Por outro lado, contudo, Platão utilizava as doutrinas do mestre em circunstâncias académicas, com vista a transmiti-las a outros; é, naturalmente, uma transmissão mais trabalhada, porque mais reflectida, mas não tem forçosamente que ser mais fiel, porque não deixa de ser indirecta.

Parece-me claro, e mais ainda se confrontarmos esta com outras obras do autor, que o próprio Xenofonte, muitas vezes, mistura a sua voz à do mestre, sem distinção.

Os sublinhados dos conceitos em discussão são meus.

9           Analisando também o que era o *ócio*, dizia ter concluído que a maioria tem alguma ocupação, e até os jogadores de dados e os palhaços fazem alguma coisa; dizia, contudo, que todos eles o faziam por *ócio*, porque podiam escolher ocupações muito mais válidas do que estas. Mas não era *ócio*, quando se tratava de trocar ocupações melhores por outras que são piores; e quando tal acontecia — dizia ele — tratava-se de *má conduta* não de *ócio*.

10           Dizia também que reis e governantes não eram os que detinham os ceptros, nem os que foram escolhidos pelos que aparecem, nem aqueles sobre quem desceu a sorte, nem os que conseguiram o poder pela força ou  
11           pela fraude, e sim aqueles que sabem governar. A quem concordava que compete ao governante ordenar o que deve ser feito e ao governado obedecer, mostrava que, num barco, aquele que tem conhecimentos é aquele que o comanda, enquanto, quer o armador, quer todos os outros que viajam no navio, obedecem àquele que sabe. E também, na agricultura, os que têm campos; na doença, os doentes; na ginástica, os que treinam; e, na generalidade dos casos, todos aqueles que se dedicam a alguma actividade que necessite de estudo, se julgam que sabem os próprios do assunto, ocupam-se dele sozinhos; senão, não só obedecem a quem sabe, como até os mandam chamar se não estiverem por perto, para lhes obedecerem e fazerem o que for preciso. Na tecelagem, por exemplo, demonstrava como são as mulheres que mandam mais do que os homens, porque são elas que sabem trabalhar com a lã, não eles.

E se alguém levantava alguma objecção dizendo 12  
 que um tirano pode não ouvir aqueles que o aconse-  
 lham bem, dizia: «E como é que pode não os ouvir, se  
 estiver estabelecida uma pena para aquele que não obe-  
 deça a um bom conselheiro? Em todas as circunstâncias 13  
 em que não ouvir um bom conselho, cometerá um erro  
 e os que erram serão punidos».

E se alguém lhe chamava a atenção para que um  
 tirano pode até matar aquele que é prudente, ele respon-  
 dia: «E achas tu que aquele que mata os seus melhores  
 aliados não sofre qualquer pena ou que essa pena é leve?  
 Achas que quem age desse modo tem mais possibilidade  
 de se salvar do que de se destruir?».

Numa altura em que alguém lhe perguntou qual 14  
 é que lhe parecia ser a melhor das ocupações, respon-  
 deu: «Agir bem». E quando lhe perguntaram, de novo,  
 se achava que a boa sorte também era uma ocupação,  
 ele retorquiu: «Não, de maneira nenhuma, acho até que  
 boa sorte é o oposto de ocupação, porque acho boa sorte  
 é encontrar algo que se necessite sem ter de o procurar,  
 enquanto uma boa ocupação só se exerce bem depois de  
 aprendizagem e de treino e os que agem assim parece-  
 me que estão a agir bem». E dizia que os melhores e os  
 mais caros aos deuses eram, na agricultura, os bons agri-  
 cultores; na medicina, os bons médicos; nos assuntos da  
 cidade<sup>128</sup>, os bons cidadãos. Agora, aquele que não sabe  
 fazer nada bem, esse, dizia ele, nem era útil nem caro  
 aos deuses.

<sup>128</sup> Em grego *politeia*.

10 E mais, quando falava com aqueles que tinham uma arte e faziam dela profissão, também lhes era útil. Certo dia, foi a casa de Parrásio<sup>129</sup>, o pintor, e, enquanto conversavam, perguntou-lhe:

— Diz-me lá, Parrásio, a pintura não é a representação das coisas que vemos? Porque vocês, pintores, imitam, através da cor, o que está longe e o que está perto, o que é escuro e o que luminoso, o que é duro e o que é suave, o que é áspero e o que é liso, corpos jovens e corpos velhos.

— É verdade o que dizes.

2 — E, certamente, se quiserem representar formas totalmente belas, como não é fácil encontrar um único homem com todos os requisitos, vão buscar aos vários modelos o que cada um deles tem de mais belo e compõem corpos que possam parecer belos no seu todo.

— Sim, é assim que fazemos.

3 — E também imitam a essência da alma no que tem de mais sedutor, mais amigável, mais desejável, mais louvável? Também é possível representar essa essência ou não?

— Mas de que modo, Sócrates, é que se poderia representar o que não tem medida, nem cor, nem nenhuma das propriedades de que falaste antes, algo que nem sequer se vê?

4 — Sim, mas, quando observamos o seu rosto, não vemos no homem expressões de amor e de ódio?

— Sim, parece-me que sim.

---

<sup>129</sup> Parrásio de Éfeso. Uma conversa como esta só se poderia ter acontecido sendo o pintor ainda muito novo.

— E não é possível imitar esses sentimentos na expressão do olhar?

— Sem dúvida.

— E parece-te que têm igual expressão os rostos dos que experimentam as alegrias e as tristezas dos seus amigos e os daqueles que não as sentem?

— Claro que não, por Zeus, nas alegrias mostram-se radiantes e nas tristezas tornam--se sombrios.

— Ah! E essas expressões também podem ser pintadas, não podem?

— E muito bem.

— Então, também a arrogância e a independên- 5  
cia, a humildade e o servilismo, a sensatez e a ponderação, a insolência e a rudeza são visíveis no rosto e na postura dos homens, quer estejam parados quer estejam em movimento.

— É verdade o que dizes.

— E não é possível imitar essas expressões?

— Sem dúvida.

— E crês que são mais agradáveis à vista dos homens aqueles que evidenciam caracteres belos, bons e amáveis ou os que se mostram feios, maus e detestáveis?

— Por Zeus, Sócrates, são completamente diferentes.

Numa outra ocasião, foi até à oficina do escultor 6  
Clíton<sup>130</sup> e, enquanto conversavam, observou:

— São belos os corredores, pugilistas, boxeadores

<sup>130</sup> Desconhecido.

e lutadores que tu fazes, Clíton, vejo-o e sei-o, mas o que mais atrai a atenção de quem os vê é que parecem estar vivos. Como é que consegues dar essa vida às tuas estátuas?

7            Como Clíton ficou a pensar e não respondeu logo, ele continuou:

— Será que é porque copias modelos vivos que fazes que as tuas estátuas pareçam vivas?

— Muito provavelmente.

— Não é copiando as partes dos corpos que, pela sua postura, se encontram mais descontraídas ou mais tensas e as que estão mais comprimidas ou mais distendidas, mais rígidas ou mais flácidas, que fazes com que as tuas obras pareçam mais reais e mais convincentes?

8            — De todo.

— E o modo como se imitam os sentimentos dos corpos em movimento, não produz também uma certa satisfação àqueles que os observam?

— Provavelmente.

— Se assim é, não será preciso copiar também os olhos ameaçadores dos que lutam e o olhar de júbilo dos vencedores?

— Efectivamente.

— Então, o escultor tem de saber representar nas suas estátuas as características da alma dos seus modelos.

9            Doutra vez, visitou o alfageme Pístias<sup>131</sup>, que mostrou a Sócrates umas belas couraças, acabadas de fazer.

---

<sup>131</sup> Desconhecido.

— Por Hera<sup>132</sup>, Pístias, é uma bela invenção, a da couraça, que protege o homem onde ele necessita de protecção e não estorva o uso dos braços. Mas, diz-me lá, Pístias, porque é que vendes mais caras as tuas couraças, se não as fazes mais sólidas nem mais trabalhadas do que as dos outros? 10

— Mas, ó Sócrates, eu faço-as mais bem proporcionadas.

— E como é que mostras essa proporção para pedires por elas um preço mais alto, na medida ou no peso? Porque não acho que as faças todas nem iguais nem parecidas, se as fazes por medida.

— Pois, claro que não, por Zeus; uma couraça não serve para nada se não for feita por medida.

— Ora, mas há corpos humanos bem proporcionados e outros que não o são? 11

— Evidentemente.

— E como é que fazes uma couraça bem proporcionada à medida de um corpo desproporcionado?

— Fazendo à medida, precisamente; se for à medida, será bem proporcionada.

— Parece-me — disse Sócrates — que não falas de boa proporção, não em si mesma, mas em relação a quem a usa; como se, falando de um escudo, disseses que está bem proporcionado a quem lhe assenta bem, e o mesmo de um manto ou das coisas em geral. Mas esse ajustamento pode trazer outro benefício em nada inferior. 12 13

— Então, diz-mo lá, Sócrates, se o sabes.

<sup>132</sup> Vide supra n. 46.

— As couraças feitas à medida tornam-se menos incômodas do que as que não o são, ainda que tenham o mesmo peso. Porque aquelas que não foram feitas à medida, ou pesam apenas sobre os ombros ou apertam demasiado qualquer outra parte do corpo, e tornam-se desconfortáveis e provocam dores. Pelo contrário, as que são feitas à medida, distribuem o peso de forma equilibrada entre as clavículas e as omoplatas, os ombros, o peito, as costas e o estômago, de modo que, para quem as usa, parecem mais uma parte do próprio corpo do que um fardo.

14 — O que acabas de dizer é o que eu próprio creio que torna as minhas couraças mais caras. Mas, mesmo assim, há sempre alguns que preferem comprar couraças pintadas e folheadas a ouro.

— Bem, se é por esse motivo que compram couraças que não estão à sua medida, acho que o que estão a comprar é um mal, um mal pintado e folheado a ouro. E tendo em conta que o corpo não é rígido e, umas vezes, dobra-se e, outras, estica-se, como é que uma couraça apertada pode ficar à medida?

— Nunca!

— Dizes, então, que as couraças feitas à medida não são as apertadas e que não estorvam quem as usa.

— É exactamente como dizes, Sócrates; percebeste muito bem.

11 Houve em tempos na cidade<sup>133</sup>, uma bela mulher, de nome Teodota<sup>134</sup>, que acompanhava aqueles que con-

<sup>133</sup> Atenas.

<sup>134</sup> Foi amante de Alcíbiades e acompanhou-o nas suas campanhas. Estava com ele quando foi assassinado na Frígia e mandou-o

seguiam aliciá-la. Em determinada ocasião, um dos presentes, referiu-se a ela, dizendo que não havia palavras que pudessem descrever a sua beleza, e que os pintores iam a casa dela para a pintarem e que ela lhes mostrava tudo quanto a decência permitia.

— Bem — exclamou Sócrates — temos de ir vê-la! Porque não se pode conhecer, só de ouvir falar, algo que as palavras não conseguem descrever.

O que tinha falado nela, disse logo:

— Então, depressa, venham comigo.

E, assim, lá se puseram a caminho de casa de Teodota e, como a encontraram a pousar para um pintor, ficaram a observá-la. 2

Quando o pintor acabou, Sócrates disse, então:

— Meus amigos, somos nós que devemos agradecer a Teodota por nos ter mostrado a sua beleza ou ela que nos tem de agradecer a nós que a contemplámos? Porque se esta exibição lhe é sobretudo útil a ela, ela é que tem de nos agradecer; mas, se nos for útil a nós, então temos de ser nós a agradecer-lhe a ela.

Houve alguém que lhe deu razão e ele continuou: 3

— Ela até já está a beneficiar com os nossos elogios e, se corrermos a dar a notícia a outros, beneficiará ainda muito mais. Nós, pelo contrário, estamos aqui cheios de vontade de tocar no que vemos, vamos embora desconsolados e, quando estivermos longe, estaremos cheios de saudades. Por essa razão nós somos os adoradores e ela a adorada.

Teodota, então, interrompeu-o:

— Por Zeus, se assim é, sou eu que tenho de vos agradecer o terem vindo contemplar-me.

4 Sócrates reparou, então, que ela estava muito bem arranjada, que, ao seu lado, a mãe também usava roupas e jóias nada vulgares, que as muitas escravas tinham bom aspecto e estavam bem ataviadas, e que a própria casa estava mobilada com opulência, e perguntou-lhe:

— Diz-me lá, Teodota, tens terras?

— Não, eu não.

— Tens, então, uma casa que te dá uma renda?

— Não, também não tenho nenhuma casa.

— Então, deves ter rendeiros, não?

— Não, também não tenho rendeiros.

— Então, onde vais tu buscar o que precisas para te sustentares?

— Enquanto houver algum amigo que queira fazer-me bem, lá vou vivendo.

5 — Por Hera, Teodota, esse é um belo património; é muito melhor ter um rebanho de amigos do que um de ovelhas ou de cabras ou uma manada de vacas. Mas — continuou ele —, deixas a tua sorte ao acaso, a ver se te aparece algum amigo por aqui, ou tomas tu própria alguma providência?

6 — E que tipo de providência é que eu poderia tomar?

— Ora essa, por Zeus, melhor até que a das aranhas. Repara que elas têm que caçar para viver, de modo que tecem umas teias muito fininhas e é assim que conseguem algum alimento.

— Estás a aconselhar-me, então, a arranjar uma armadilha desse género. 7

— Não, mas não podes achar que uma caçada tão importante, caçar amigos, se leva a cabo sem mais nem menos. Não sabes que os caçadores até para presas pequenas, como uma lebre, usam imensas armadilhas? 8  
Como as lebres pastam durante a noite para comer, para poderem caçá-las, têm cães treinados para caçar de noite, e como ao amanhecer elas escapam, têm outros cães que as seguem, desde o pasto até à sua toca, e as encontram, usando o olfacto. E como são tão rápidas que, mesmo quando descobertas podem fugir, correndo, têm outros cães mais velozes que possam apanhá-las durante a corrida. Mesmo assim, há algumas que conseguem escapar-lhes e, então, põem redes nos becos por onde elas costumam fugir, para caírem nelas e ficarem lá presas.

— E eu posso caçar amigos com uma armadilha dessas? 9

— Se podes, por Zeus! Mas, em vez de um cão tens de arranjar alguém que lhes siga as pegadas e encontre aqueles que apreciem a tua beleza e sejam ricos e que, quando os encontrar, arranje maneira de os atrair às tuas redes.

— E que redes tenho eu? 10

— Tens certamente uma muito bem tecida, o teu corpo, e dentro dele uma alma com que te apercebes como deves olhar para agradares, o que deves dizer para seduzires, como deves receber com agrado aquele que se interessa por ti e fechar a porta ao que apenas quer divertir-se, como visitar com zelo um amigo doente,

como partilhar com ele a alegria, quando lhe acontece algo de bom, e como agradecer do fundo da tua alma àquele que se preocupa verdadeiramente contigo. Sei bem que sabes amar não só com ternura mas também com sinceridade. Se os amigos te trouxerem satisfação, então, de certeza que saberás convencê-los, não com palavras, mas com acções.

— Não, por Zeus, eu não uso esse tipo de engenhos.

11 — Bem, é que é muito importante que te comportes com um homem com naturalidade e correcção; porque com violência não conseguirias apanhar nem conservar um amigo, mas com carinho e com doçura qualquer fera será uma presa fácil e que te será fiel.

— É verdade o que dizes.

12 — Em primeiro lugar, deves pedir aos que te procurem pequenininhas coisas que possam fazer sem custo, e, depois, deves retribuir esses favores da mesma maneira. Assim, serão mais teus amigos, querer-te-ão durante  
13 mais tempo e serão mais carinhosos contigo. E hão-de agradecer-te mais se só lhes ofereceres os teus favores quando eles os quiserem. Bem vês que até as melhores comidas parecem desagradáveis, se alguém as servir a quem ainda não tem fome, e aos que já comeram até fazem náuseas. Agora, a quem está com fome, mesmo o  
que não é grande coisa parece muito bom.

14 — E como é que eu posso provocar a fome, para o que tenho para servir?

— Por Zeus! Em primeiro lugar, não o oferecendo aos que já estiverem cheios, nem lho lembrando,

enquanto não lhes tiver passado a fatura e não comecem a sentir fome outra vez. Depois, quando se lembrarem que o querem, debes mostrar-te um pouco esquiva, sem parecer demasiado desejosa de lho servir, até que estejam cheios de vontade; porque é muito diferente darem-te uma mesma coisa antes ou depois de a desejares.

Teodota perguntou, então:

15

— Sócrates, e porque não te tornas meu companheiro nessa caçada aos amigos?

— Se me conseguisses convencer, por Zeus.

— E de que modo te poderia convencer?

— Ora, há-de o descobrir e de arranjar uma solução, se precisares de mim.

— Então, visita-me mais vezes.

Sócrates riu-se da sua própria falta de ocupação e disse:

16

— Teodota, não é nada fácil para mim arranjar disponibilidade. Tenho tanta coisa, entre público e privado, que não me resta grande tempo. E tenho também umas amigas que não me largam nem de dia nem de noite, porque andam a aprender os meus filtros e encantamentos.

— Também sabes dessas coisas, Sócrates?

17

— E, como é que achas tu que aqui o nosso Apolodoro<sup>135</sup> e o Antístenes nunca me largam? E porque é

---

<sup>135</sup> Apolodoro de Falero, um dos mais fervorosos amigos de Sócrates, o seu entusiasmo pelo filósofo valera a alcunha de «maníaco», louco; ter-se-ia oferecido para pagar a multa exigida em tribunal pela libertação do mestre. Cf. Platão, *Banquete*, 172b-c; *Fédon*, 59a-b, 117d; Xenofonte, *Memoráveis*, 3.2.17; *Apologia*, 28.

que achas que Cebes e Símias vieram de Tebas? Podes estar bem certa que não é possível sem uma quantidade de filtros, encantamentos e magias.

18 — Ensina-me, então, um desses sortilégios, para que eu seja a primeira a atrair-te com ele.

— Mas, por Zeus, eu não quero ser atraído por ti, quero que sejas tu a procurar-me.

— E procurarei, desde que tu me recebas.

— E hei-de receber, se não tiver dentro de casa outra que me seja mais querida do que tu<sup>136</sup>.

12 Ao ver que Epígenes<sup>137</sup>, um dos que o acompanhavam, embora fosse jovem, tinha corpo em más condições físicas, disse-lhe:

— Como se nota que o teu corpo está destreinado, Epígenes!

— De facto, não sou muito para treinos, Sócrates!

— Ora, também alguns dos que se preparam para competir em Olímpia não o são. Mas, parece-te que é menor o combate pela própria vida diante daquele que poderá ser o adversário de Atenas a qualquer momento? Pois não são poucos aqueles que, por causa da sua fraqueza física, sucumbem aos perigos da guerra ou que só se salvam de modo vergonhoso. Muitos outros, pela mesma razão, são feitos prisioneiros e passam o resto das suas vidas no cativeiro, provavelmente até na pior das

---

<sup>136</sup> Sócrates socorre-se da expressão das próprias cortesãs, para dizerem que já estavam ocupadas: ‘está outro dentro’.

<sup>137</sup> Filho de um Antifonte de Atenas, que parece não ser nem o orador nem o sofista.

escravidões, ou depois com grandes dificuldades e pagando resgate em muito superior ao que podem, passam o resto das suas vidas sujeitos a necessidades e vivendo penosamente. Muitos outros, ainda, ganham má fama, sendo considerados cobardes por causa da fraqueza do seu corpo. Desprezas por acaso este tipo de penas que a fraqueza física acarreta e achas que vais poder suportá-las facilmente? Quanto a mim, acho muito mais fácil e agradável o esforço a que têm de se submeter aqueles que se preocupam com o bem-estar do seu corpo. Crês, por acaso, que a fraqueza física é mais saudável e, até, mais útil do que a robustez, ou simplesmente não dá importância às consequências da robustez? A verdade é que essas consequências são, para os que têm o corpo em boa forma física, precisamente as contrárias às dos que têm o corpo em má forma física: os homens que têm bom corpo são saudáveis e fortes e, por essa razão, em tempo de guerra, muitos se salvam dos combates com honra e escapam a qualquer perigo; muitos socorrem os amigos, trazem benefícios à sua pátria, e, por isso, obtêm reconhecimentos, conseguem boa fama, alcançam as melhores honras e, também por isso, vivem o que lhes resta das suas vidas de modo mais agradável e melhor e deixam aos seus filhos melhores meios para uma vida futura.

Só porque a cidade não obriga a treino físico público<sup>138</sup>, como preparação para a guerra, não implica que em particular se descuide esse treino ou se lhe

<sup>138</sup> Como em Esparta. Este é um mote recorrente nas observações de Sócrates.

dedique menos tempo. Podes estar certo, até, de que em nenhum tipo de batalha ou em nenhum momento da tua vida ficarás atrás dos outros por teres treinado bem o teu corpo. Porque o corpo é útil em todas as actividades que o homem realiza e é muito importante que, em qualquer uma dessas situações, ele esteja nas melhores condições possíveis. E mesmo em áreas em que a utilidade do corpo parece mínima, como seja o pensamento, quem é que não sabe que também neste campo se cometem grandes erros por falta de saúde física? É por ausência de saúde do corpo que, muitas vezes, a falta de memória, o desânimo, a irritação ou a loucura tomam conta da mente de muitos, podendo até privá-los de razão. Pelo contrário, corpos bem cuidados trazem grande segurança e nenhum dos riscos que corre aquele cujo corpo é fraco. É provável até que ter um físico saudável lhe venha a ser útil precisamente em situações contrárias às que resultam da falta de saúde física. Ora, quem, na sua perfeita razão, escolheria resultados opostos a estes que estive a enunciar?

8 E é até vergonhoso envelhecer assim descuidado, sem saber que tipo de homem se poderia ter vindo a ser com um corpo mais belo e mais forte. Só que quem não tiver tal preocupação também não poderá conhecer tais resultados, porque não acontecem de forma automática, só porque se quer.

13 A alguém que, certa vez, estava muito irritado porque tinha dado os bons dias a outro que não lhe respondera, disse-lhe:

— Isso é ridículo! Se tivesses encontrado alguém que estivesse em piores condições físicas do que tu, não te irritarias, mas estás aí todo aborrecido por teres tropeçado numa alma mais rude do que a tua.

A outro, que se queixava de não gostar do que comia, disse-lhe: «Acúmeno<sup>139</sup> tem um bom remédio para esse mal». E como o outro lhe perguntasse: «Qual?», respondeu-lhe: «Deixar de comer: levarás uma vida agradável, mais barata e mais saudável».

Outro, ainda, queixava-se que a água que tinha para beber lhe parecia quente.

— Pois, mas quando quiseres água quente para o banho já estará pronta.

— Para o banho está fria!

— E os teus criados também se mostram incomodados quando a bebem ou quando tomam banho com ela?

— Não, por Zeus, e muitas vezes até fico perplexo com o à-vontade com que a usam para ambas as coisas.

— Que água é que está mais quente para beber, a da tua casa ou a do templo de Asclépios<sup>140</sup>?

— A do templo de Asclépios.

— E qual é que está mais fria para tomar banho, a da tua casa ou a do templo de Anfiarau<sup>141</sup>?

<sup>139</sup> Médico famoso, amigo de Sócrates; cf. Platão, *Fédon*, 227a.

<sup>140</sup> Tanto pode ser o de Atenas (junto à Acrópole) ou o do Epidauro.

<sup>141</sup> Próximo de Oropo, na Beócia; junto a ele havia uma fonte

— A de Anfiarau.

— Então, é capaz de ser melhor reveres a tua posição, porque corres o risco de seres pior de contentar que escravos e doentes.

4 A outro, que tinha castigado ferozmente um escravo, perguntou-lhe por que motivo tratara com tal dureza o criado:

— Por ser glutão, estúpido, ambicioso e ladrão como não há.

— Por acaso já consideraste quem merece mais esses golpes, se tu ou se o teu criado?

5 A outro, que receava a viagem até Olímpia<sup>142</sup>, perguntou-lhe: «Tens medo do percurso porquê? Quando estás por aqui não passas o dia inteiro a passear? Durante a viagem, passearás antes do almoço, antes de jantar, e também descansarás. Não vês que se contabilizares os passeios que farias em cinco ou seis dias, chegarias facilmente de Atenas a Olímpia? E adiantar a viagem um dia é bem melhor que atrasá-la; porque assim ficas obrigado a fazer jornadas mais longas que se tornam mais duras. Com mais um dia de viagem é muito mais fácil. Vale mais apressar a partida do que a caminhada.»

6 Outro, ainda, queixava-se de estar cansado, depois de ter feito uma longa viagem, e ele perguntou-lhe se levava muita bagagem.

---

de água fresquíssima.

<sup>142</sup> Para a época não seria uma viagem fácil. Atenas dista de Olímpia uns 220Km e a viagem estava cheia de perigos.

— Não, por Zeus, eu não; só levava o manto.

— E fizeste a viagem sozinho ou levavas contigo um escravo?

— Levava um escravo.

— De mãos vazias ou carregado?

— Ora, por Zeus, carregado! Com as minhas mantas e com o resto da bagagem.

— E como é que chegou ele ao fim da viagem?

— Parece-me que bem melhor do que eu!

— E se tivesses tido tu de carregar com a bagagem? Como achas que terias ficado?

— Muito mal, por Zeus. Acho mesmo que nem teria conseguido carregá-la.

— Ora bem! E parece-te que suportar o cansaço com mais dificuldade que o teu escravo, é coisa de homem bem exercitado?

Sempre que alguns que o acompanhavam ao jantar traziam pouca comida, e outros traziam muita, Sócrates dava ordem ao escravo para pôr tudo em comum e reparti-lo, em partes iguais, por cada um. Assim, os que tinham trazido muito envergonhavam-se de não poder partilhar do que tinha sido posto em comum, sem contribuir com a sua parte, e acabavam por ir eles próprios colocá-la junto ao resto. Como não comiam mais do que os que traziam pouco, deixavam de gastar tanto nas comidas que traziam<sup>143</sup>.

<sup>143</sup> Em grego, *opson*: refere expressamente uma refeição cozinhada, carne, peixe ou algo que se coma com pão.

2 Em certa altura, tendo reparado que um dos convivas deixava de lado o pão e comia só o acompanhamento, e como era uma conversa sobre nomes e a razão que levava à sua utilização<sup>144</sup>, perguntou:

— Meus amigos, será que podemos definir qual a razão pela qual se chama *comilão* a alguém? Porque quando há carne com pão todos comem mas não acho que seja por essa razão que se lhes chama *comilões*.

— Claro que não — respondeu um dos presentes.

3 — E se alguém comer só a carne e deixar o pão, não por motivos de dieta, mas porque lhe agrada mais, poderá ser considerado um *comilão*?

— E que outro poderia ser chamado assim?

— E o que come pouco pão e muita carne? — perguntou outro dos convivas.

— A mim — respondeu Sócrates — parece-me que esse também deve ser considerado com razão um *comilão*; e enquanto outros homens esperam dos deuses uma boa colheita, esse deve esperar uma boa colheita de carne.

4 Depois de Sócrates falar, o jovem percebeu que se estava a referir a ele; não deixou de comer carne mas acompanhou-a com pão.

Sócrates apercebeu-se e comentou:

— Reparem nesse rapaz, os que estiverem perto, e vejam se está a comer pão com carne ou carne com pão.

---

<sup>144</sup> Cf. Platão, *Crátilo*.

Noutra ocasião, ainda, observando que havia um conviva que com uma única fatia de pão ia provando todos os cozinhados, disse: 5

— Poderá haver uma forma de comer mais cara e que mais estrague o gosto aos cozinhados que a de um homem que come muitas coisas ao mesmo tempo e atafulha a boca com todo tipo de cozinhados? Porque, misturar mais ingredientes do que o fazem os cozinheiros, aumenta o gasto; agora misturar ingredientes que não combinam uns com os outros — ao contrário do que fazem os cozinheiros, que têm essa preocupação — 6  
é um erro e estraga a arte. Na verdade, não é ridículo procurar cozinheiros com provas dadas e, depois, vir alguém que não percebe nada do assunto e estragar o que eles fizeram? E há outro problema ainda para aquele que come ao mesmo tempo um número grande de pratos: se não tiver esse número até pode parecer-lhe que lhe falta alguma coisa, porque sente falta do que está habituado a fazer; pelo contrário, aquele que está habituado a comer cada fatia de pão apenas com uma fatia de carne, não terá problema em ficar satisfeito se não lhe oferecerem mais nada.

Dizia ele que, na língua dos Atenienses, *desfrutar*<sup>145</sup> era sinónimo de *comer*, ao que ele acrescentava *bem* para indicar que era comer coisas que não fizessem mal, nem ao corpo, nem à alma, e que não fossem difíceis de obter; por essa mesma razão aplicava o termo *desfrutar* também para aqueles cuja vida era organizada.

<sup>145</sup> Cf. grego *ter boa vida*.

*MEMORÁVEIS*  
*LIVRO IV*

De facto, Sócrates era tão útil em todas as ocasiões e em todas as circunstâncias, que para qualquer observador de sensibilidade razoável era evidente que não havia nada de mais proveitoso que juntar-se a Sócrates e passar com ele o tempo, em qualquer parte e em qualquer ocasião. Até mesmo a sua lembrança, quando ele não estava presente, não era de pouca utilidade para os que costumavam acompanhá-lo e aprender com ele; e não eram menores os benefícios que trazia aos que conviviam com ele quando gracejava do que quando discorria de modo sério.

Muitas vezes, dizia que estava apaixonado por alguém, mas é evidente que não olhava para os corpos, mas, antes, procurava as almas daqueles que se tinham moldado na virtude. Concluía da boa natureza das pessoas pela sua rapidez para aprenderem os assuntos aos quais se dedicavam, pela sua capacidade para recordar o que tinham aprendido e pelo seu entusiasmo por todos os ensinamentos graças aos quais se pode administrar bem uma propriedade ou uma cidade e tirar o máximo proveito das pessoas e das situações humanas. Porque ele achava que este tipo de homens, quando instruídos, não só seriam felizes e administrariam bem o seu próprio património, como também seriam capazes de tornar felizes outros homens e outras cidades. Contudo, não se dirigia a todos de igual modo; antes, aos que julgavam já serem bons por natureza, desprezando o saber adquirido, ensinava-lhes que aquelas naturezas que são tidas como as melhores são também as que mais precisam de educação, dando-lhes como exemplo, entre os

cavalos, os de puro-sangue, que são os mais impetuosos e corajosos, e que, se domados desde novos, se tornam os mais dóceis e os mais valorizados<sup>146</sup>, enquanto que se permanecerem indómitos se tornam os mais difíceis de tratar e os mais desvalorizados. E no caso dos cães de melhores raças, dotados para o trabalho e para a diversão e hábeis na caça às feras, se forem bem exercitados, tornam-se os melhores e os de maior proveito para as caçadas, mas se não forem treinados tornam-se estúpidos, raivosos e completamente indomáveis. De igual modo, entre os homens, os mais dotados, com mais força de espírito e mais determinados nas suas acções, se forem educados e instruídos no que têm que fazer tornam-se excelentes e muito interventivos, pois prestam, mais e melhor, qualquer serviço; mas, se não forem educados, nem instruídos, são os piores e os mais prejudiciais: não conseguem distinguir o que devem fazer, encontram-se muitas vezes em situações difíceis, e como são altivos e violentos, são incontroláveis e intratáveis, pelo que causam muitos e terríveis males.

5 E aqueles que se orgulham grandemente da sua riqueza e acreditam que podem dispensar a educação, porque julgam que lhes basta o dinheiro para conseguirem quanto pretendem e receberem honras por parte dos outros homens, a esses chamava-os à razão dizendo-lhes que é insensato aquele que julga que sem instrução conseguirá distinguir as acções úteis das prejudiciais e insensato também aquele que sem ter essa capacidade de distinção julga que com o seu dinheiro conseguirá

---

<sup>146</sup> Em grego, *aristoi*.

obter tudo quanto quiser e fazer tudo quanto lhe apetecer. E é estúpido aquele que, não podendo fazer o que lhe apetece, julga que está a fazer bem e que conseguiu a totalidade, ou pelo menos boa parte, de quanto lhe é necessário para viver. É estúpido também aquele que julga que, porque tem dinheiro, mesmo sem saber nada, pode passar por bom nalguma coisa ou que, sem parecer bom em nada, poderá ser bem considerado.

Vou passar a descrever, agora, de que modo se comportava com aqueles que acreditavam ter recebido a melhor das educações e se orgulhavam bastante da sua sabedoria. Tinha ficado a saber que o belo Eutidemo<sup>147</sup> tinha reunido um grande número de escritos dos poetas e sábios<sup>148</sup> mais famosos e que por essa razão acreditava que já se distinguiu, em sabedoria, dos jovens da sua idade e tinha grandes expectativas de os ultrapassar a todos na capacidade de falar e de agir. Assim, quando se apercebeu de que, por ser ainda muito novo, o rapaz não frequentava a ágora, e se queria tratar de algum assunto ia sentar-se numa estrebaria perto do local, começou a ir até lá, com alguns daqueles que o acompanhavam.

A primeira vez que lá foram, um deles perguntou-lhe se Temístocles se teria distinguido tanto dos seus concidadãos por ter convivido com algum homem sábio ou porque essa era a sua inclinação natural, ao ponto de a cidade se fixar nele sempre que precisava de um homem competente. Sócrates, que queria pôr Eutidemo à

<sup>147</sup> Vide supra 1.2.29.

<sup>148</sup> O grego diz *sophistôn*.

prova, respondeu que era demasiado simplista achar que em artes de pouco mérito não se chega a ser importante sem mestres eficazes e que, pelo contrário, governar a cidade, a mais importante de todas as funções, pudesse ser inata aos homens<sup>149</sup>.

3           Numa outra ocasião, em que Eutidemo também estava presente, vendo que ele se mostrava relutante em aderir ao seu círculo e não mostrava admiração pela sua sabedoria, Sócrates comentou:

— Pois bem, meus amigos, aqui o nosso Eutidemo, assim que tenha atingido a idade certa<sup>150</sup>, quando a cidade propuser qualquer moção sobre qualquer assunto não se vai abster de expressar a sua opinião. É bem visível pelo modo como se comporta. Parece-me até que já tem preparado um belo proémio para os seus discursos ao povo, tentando que pareça não ter sido aprendido junto de ninguém. É óbvio que há-de  
4           começar as suas intervenções com um preâmbulo deste género: «Cidadãos atenienses, nunca aprendi nada com ninguém, nem quando ouvi falar de homens competentes na arte do discurso ou na acção procurei encontrar-me com eles, e também não me preocupei com ter um mestre entre aqueles que são sabedores. Pelo contrário, até! Passei a minha vida não só a evitar aprender com outros como até a dar a impressão de ter aprendido. Mesmo assim, dar-vos-ei os conselhos que a inspiração me ditar».

---

<sup>149</sup> Como Hípias dirá adiante, este era um dos temas preferidos por Sócrates nas suas conversas. Coincide também com o que diz o Sócrates de Platão, por exemplo, no *Protágoras*.

<sup>150</sup> Vide supra n. 115.

Imaginem como um proémio destes seria adequado àqueles que quisessem obter o cargo de médico da cidade<sup>151</sup>. E como seria conveniente para esses começar o seu discurso deste modo: «Cidadãos atenienses, nunca aprendi com ninguém o ofício de médico, nem procurei que nenhum médico fosse meu mestre. Passei a minha vida a evitar não só aprender com os médicos mas até a dar a impressão de ter aprendido este ofício. Mesmo assim, podeis dar-me o cargo de médico que eu vou tentar aprender, praticando com vocês».

Todos os presentes riram desta apresentação.

Era evidente que Eutidemo, agora, estava atento ao que Sócrates dizia, embora continuasse a evitar dirigir-lhe a palavra pessoalmente, como se acreditasse que com o silêncio se dava ares de sensato. Por fim, Sócrates, querendo pôr fim a esta situação, disse:

— É espantoso, de facto, como aqueles que querem ser capazes de tocar cítara ou flauta ou montar a cavalo ou qualquer outra coisa parecida, tentam praticar de modo contínuo a arte em que pretendem ser bons, e não apenas sozinhos mas também junto daqueles que são considerados os melhores, fazendo e aguentando tudo de modo a não fazerem nada sem o conselho desses mestres, porque de outro modo não poderão tornar-se famosos. Pelo contrário, entre aqueles que querem tornar-se hábeis em palavras e acções e dedicar-se à política, há alguns que acreditam que serão capazes de adquirir essa capacidade de modo automático, sem

<sup>151</sup> Algumas cidades gregas tinham médicos encarregados da saúde pública. Hipócrates deve ter sido um dos médicos que desempenharam essa função.

7 preparação e sem treino. Mas, a verdade é que esta arte parece bastante mais difícil de levar a cabo do que aquelas e, embora haja muitos a praticá-la, são muito poucos os que a conseguem realizar. Por essa razão, é óbvio que aqueles que se dedicam a ela precisam de um cuidado mais constante e mais empenhado do que os que aspiram às outras.

8 A princípio, enquanto Eutidemo só o ouvia, era assim que Sócrates ia falando; mas quando percebeu que, à medida que falava, ele lhe ia dando mais atenção e o ia ouvindo com mais interesse, apareceu sozinho na estrebaria, e quando Eutidemo se sentou perto dele, perguntou-lhe:

— Diz-me lá, Eutidemo, é verdade o que ouvi dizer: que reuniste um grande número de escritos de homens que são ditos sábios?

— Sim, por Zeus, — respondeu Eutidemo — e vou continuar a reuni-los, até que tenha conseguido o maior número possível.

9 — Por Hera, os meus parabéns, então, por, em vez de tesouros de ouro e de prata, teres preferido recolher a sabedoria. É óbvio que acreditas que o ouro e a prata não tornam os homens melhores, enquanto as sentenças dos homens sábios enriquecem com a virtude aqueles que as possuem.

10 Eutidemo ficou muito contente quando ouviu estas palavras, convencido de que a Sócrates parecia correcta a sua aproximação à sabedoria. Aquele, contudo, ao perceber que o rapaz tinha ficado satisfeito com o elogio, perguntou-lhe:

— E em que é que queres ser melhor, Eutidemo, ao coligir esses escritos?

Como Eutidemo tivesse ficado calado, procurando uma resposta, Sócrates tornou a perguntar:

— Por acaso, queres ser médico? Há também bastantes escritos sobre assuntos médicos.

— Não, por Zeus! Médico, não.

— Então, queres ser arquitecto? Também nessa área é preciso ser especialista.

— Não, também não.

— Talvez queiras ser um bom geómetra, como Teodoro?<sup>152</sup>

— Não, geómetra também não

— Então, queres ser astrólogo?

Como ele negasse também, continuou:

— Talvez, um rapsodo? Porque dizem que também tens todos os poemas de Homero.

— Por Zeus, claro que não! Eu sei que os rapsodos sabem de cor todos os seus versos, mas são bastante estúpidos<sup>153</sup>.

Sócrates então perguntou:

— Por acaso, Eutidemo, não estarás interessado naquele dom<sup>154</sup>, com a qual os homens se tornam governantes, administradores, chefes competentes e prestáveis, aos outros homens e a eles próprios?

I I

<sup>152</sup> Teodoro de Cirene. Fora mestre de Sócrates e de Platão, que o elogia no *Teeteto*.

<sup>153</sup> Cf. Xenofonte, *Banquete*, 3.7.

<sup>154</sup> Em grego, *aretê*. Aqui Sócrates utiliza-o no sentido de ‘dom’, para todos os outros é um saber.

— É precisamente essa, Sócrates — exclamou Eutidemo — a virtude que eu preciso!

— Por Zeus, então, procuras a mais bela e a mais importante das artes, uma vez que é arte de reis, e lhe chamam a «arte real»<sup>155</sup>. Mas, já reflectiste, por acaso, se é possível, sem se ser justo, chegar a ser bom nessa arte?

— Reflecti e muito, até, e sem justiça não é possível ser um bom cidadão.

12 — E, então, já o conseguiste, tu?

— Eu, Sócrates, acho que não pareço menos justo do que qualquer outro.

— Ora, muito bem, e os homens justos não têm também as suas obras, como os carpinteiros?

— Têm, pois.

— Então, tal como os carpinteiros podem mostrar as suas obras, os homens justos também deveriam poder tornar públicas as suas, não?

— E achas que eu não posso explicar as obras da justiça? Por Zeus! Até as da injustiça, pois não são poucas as que se podem ver e ouvir todos os dias.

13 — Queres então — perguntou Sócrates — que escrevamos de um lado um «j» e de outro um «i», e, de seguida, coloquemos o que nos parecer obra da «justiça» na coluna do «j» e o que for da «injustiça», na coluna do «i»<sup>156</sup>?

— Se te parece que é preciso fazê-lo, vamos lá.

14 Depois de Sócrates ter escrito as duas letras, como tinha sugerido, continuou:

<sup>155</sup> Cf. Platão, *Eutidemo*, 291b-c.

<sup>156</sup> No original, d (delta) de *dikaios* ('justo') e a (alfa) de *adikaios* ('injusto').

— É comum, entre os homens, mentir?

— É, claro.

— E em que coluna é que haveremos de o colocar?

— É óbvio que na da «injustiça».

— E o engano existe também, ou não?

— Sim, também.

— E em que coluna o pomos?

— Também é óbvio que na da «injustiça».

— E o agir mal?

— Também na mesma coluna.

— E a escravatura?

— Igual.

— E no que toca à coluna da «justiça», não poderemos colocar lá também algumas destas situações, Eutidemo?

— Seria terrível!

— Ora, se alguém que, tendo sido eleito general, 15  
escraviza uma cidade injusta e inimiga; diremos que comete uma injustiça?

— Não, claro que não.

— Então, diremos que fez algo justo, não?

— Exacto.

— E se, em guerra, engana os adversários?<sup>157</sup>

— Também será uma situação justa.

— E quem rouba e saqueia os bens desses inimigos, não estará a proceder com justiça?

— Claro, mas eu supus, no princípio, que as questões que estavas a colocar diziam respeito apenas aos amigos.

---

<sup>157</sup> Cf. *Ciropedia*, 1.6.31; 6.1.55.

— Sim, mas tudo quanto ponderámos para a «injustiça» temos de o ponderar também para a «justiça», não?

— Pelos vistos.

16 — Então considerado este pressuposto, vejamos de novo a nossa distinção: é justo agir de determinada maneira se for com os inimigos, mas injusto se for com os amigos, pois com estes temos de ser o mais sinceros que pudermos. Estás de acordo?

— Em absoluto — respondeu Eutidemo.

17 — Ora e o que acontecerá, então — continuou Sócrates —, se um general, ao ver o seu exército desmoralizado, lhe mentir, dizendo-lhe que as tropas aliadas estão perto e com esta mentira puser fim à desmoralização dos seus soldados? Em que coluna iríamos colocar este logro?

— Parece-me que na da «justiça».

— E se alguém, ao ver que o filho precisa de medicação e não quer tomá-la, o enganar misturando o remédio com a comida, e usando esta mentira lhe devolver a saúde, em que coluna teremos de a colocar?

— Continua a parecer-me que na mesma.

— E se alguém tiver um amigo desanimado e, com medo que ele se suicide, lhe tirar ou lhe arrebatara espada ou qualquer outra arma, em que coluna colocaremos este acto?

— Também na da «justiça», por Zeus.

18 — Então, o que queres dizer é que mesmo com os amigos nem sempre temos de ser sinceros, pois não?

— Não, por Zeus, e, se ainda o puder fazer, retiro o que disse antes.

— Tens mesmo de poder — exclamou Sócrates —. É bem melhor do que fazer alguma classificação errada. Mas, observemos agora aqueles que enganam os amigos com o intuito de os prejudicarem, para que também este ponto não fique por analisar. Quem é mais injusto, o que engana voluntariamente ou aquele que o faz sem querer? 19

— A verdade, Sócrates, é que já não confio muito nas minhas respostas, pois tudo quanto achava antes agora parece-me ser diferente. De qualquer maneira, atrevo-me a dizer que para mim é mais injusto o que mente propositadamente do que aquele que o faz sem querer.

— Mas parece-te que há um saber e uma ciência do justo como há das letras? 20

— Acho que sim.

— E quem consideras que é mais letrado, o homem que intencionalmente escreve e lê incorrectamente ou aquele que o faz contra vontade?

— Acho que o que o faz voluntariamente porque se quisesse também poderia fazê-lo de modo correcto.

— Então, aquele que voluntariamente escreve mal será um letrado, enquanto aquele que o faz sem querer será um iletrado?

— Achas que não?

— E quem é que conhece melhor a justiça, o que mente e engana intencionalmente ou o que o faz sem querer?

— É óbvio que aquele que o faz voluntariamente.

— Dizes, então, que aquele que conhece as letras é mais letrado do que aquele que não as conhece?

— Sim.

— E é mais justo aquele que conhece o que é justo do que aquele que não o conhece?

— Aparentemente, mas acho que também estou a dar esta resposta por intuição.

21 — O que acontecerá, então, se alguém querendo dizer a verdade, ao falar das mesmas coisas, nunca responder da mesma maneira e, para indicar o mesmo caminho, disser umas vezes que é para a esquerda, outras para direita<sup>158</sup>, ou, ao fazer a mesma conta, umas vezes o resultado for maior e outras for menor. Que te parece um sujeito desses?

— Por Zeus, é óbvio que acha que sabe o que não sabe.

22 — E sabes que há homens aos quais se chama escravos?

— Sei.

— Por causa da sua sabedoria ou da sua ignorância?

— É óbvio que por causa da sua ignorância.

— E, por acaso, é-lhes dada essa designação por ignorância na arte da forja?

— Não, decerto.

— Então, por serem ignorantes na carpintaria?

— Não, também não.

— Na sapataria, então?

<sup>158</sup> Em grego diz 'para nascente' e 'para poente'.

— Não, também não; pelo contrário até, porque muitos daqueles que são escravos são experientes nesses ofícios.

— Achas, então, que esse é o nome daqueles que desconhecem o belo, o bom e o justo?

— Parece-me que sim.

— Então, é preciso, a qualquer custo, evitarmos uma tal situação, e não cairmos na escravatura. 23

— Mas, pelos deuses, Sócrates! Estava eu convencido que andava a aprender como chegar a sábio<sup>159</sup> e que assim, acreditava eu, teria a educação que mais convém àquele que aspira a ser perfeito; mas agora, bem podes imaginar como me sinto desanimado ao ver que, depois de tantos esforços, nem sequer sou capaz de responder às tuas perguntas sobre o que faz mais falta saber, nem tenho qualquer caminho que me conduza a ser melhor.

Sócrates, então, perguntou-lhe: 24

— Diz-me lá, Eutidemo, já alguma vez foste a Delfos?

— Sim, por Zeus! E duas vezes!

— E viste lá nalgum sítio do templo a máxima «Conhece-te a ti mesmo»<sup>160</sup>?

<sup>159</sup> No grego *philosophein*.

<sup>160</sup> Esta máxima fazia parte, com outras, de um conjunto de ditos atribuídos a personagens, mais ou menos históricas, legisladores e estadistas, dos séculos VII e VI, que, tradicionalmente, os Gregos designaram com o nome de Sete Sábios (cf. Heródoto, 1.20-27; Platão, *Protágoras*, 343a; Pausânias, 10.24.1, Diógenes Laércio, 1.13, 1.40-42); provavelmente da autoria de Quílon, o estadista da Lacedemónia, o dito ficou célebre por Sócrates o ter tomado como lema.

Segunda a tradição, estariam inscritas num dos frisos do templo de Apolo em Delfos, mas nenhuma destas inscrições foi até hoje

— Vi.

— E não deste importância a essas palavras, nem tomaste atenção ou tentaste examinar-te a ti mesmo?

— Não, isso não, por Zeus; na verdade, estava convencido que já o sabia bem. Dificilmente poderia saber qualquer outra coisa, se não me conhecesse a mim mesmo.

25 — Então, e parece-te que se conhece a si mesmo aquele que apenas sabe de si o seu próprio nome ou aquele que faz como os compradores de cavalos, que acham que não conhecem o animal que querem adquirir até terem comprovado se ele é dócil ou rebelde, forte ou fraco, rápido ou lento e se tem, ou não, as qualidades necessárias para ser um bom cavalo? É também assim que ele examina as qualidades que fazem dele um homem útil e é assim que conhece as suas capacidades?

— Pois, parece-me que sim, que aquele que não tem noção das suas próprias capacidades, não se conhece a si mesmo.

26 — E não é evidente, também, que, graças a esse conhecimento que têm de si mesmos, esses homens recebem múltiplos benefícios e, pelo contrário, se estiverem enganados sobre si mesmos, sofrem numerosos males? Porque aqueles que se conhecem a si mesmos sabem o que mais lhes convém e distinguem o que podem fazer do que não podem. Fazendo apenas o que sabem, acautelam o que precisam e têm êxito, e evitando o que não sabem, evitam os erros e fogem ao

---

encontrada pela arqueologia.

Vide B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (München, <sup>3</sup>1952).

insucesso. Também por essa razão são capazes de avaliar os outros homens e, através do seu trato com os outros, procuram bens e evitam prejuízos. Pelo contrário, os que não se conhecem e se enganam a respeito das suas capacidades encontram-se junto das outras pessoas e das situações humanas tal como se encontram diante de si mesmos, não sabem o que lhes faz falta, nem o que têm de fazer, nem de quem se podem socorrer; antes, erram em todas estas circunstâncias, fracassam na obtenção de bens e precipitam-se para as desgraças. Os que sabem o que devem fazer, quando o fazem, tornam-se famosos e respeitados; os seus iguais tratam-nos com gosto e os que fracassam nos seus empreendimentos estão ansiosos por acompanhá-los e serem aconselhados por eles, depositam neles as suas esperanças de prosperidade e, por todas estas razões, estimam-nos mais do que a todos os outros. Pelo contrário, os que não sabem o que fazer escolhem mal, fracassam no que se propõem, e, por essa razão, não só sofrem penas e castigos mas também não têm qualquer fama, são objecto de chacota e vivem desprezados e sem qualquer consideração. O mesmo verás, também, em relação às cidades: as que desconhecem as suas próprias capacidades entram em guerra contra outras mais poderosas e ou são destruídas ou passam de livres a escravas.

Eutidemo disse, então:

— Podes estar certo, Sócrates, de que acredito piamente que o conhecimento que cada um tem de si mesmo deve ter a máxima importância; mas, por onde é que deve começar a análise da própria pessoa? É por

não saber que ponho os olhos em ti, à espera que mo queiras explicar.

31 — Bom, então, imagino que sabes quais é que são as coisas boas e quais é que são as más.

— Sim, por Zeus! Então, se nem isso soubesse, seria pior do que um escravo.

— Se assim é, vá lá, explica-mo.

— Não é difícil. Em primeiro lugar, acredito que ter saúde é um bem e estar doente é um mal. Em segundo lugar, também as causas de uma e de outra situação, sejam bebidas, comidas ou comportamentos, as que levam a ter saúde são boas e as que levam a estar doente são más.

32 — Então, ter saúde e estar doente poderiam ser ambas boas, se trouxessem um bem, e más, se dessem lugar a um mal?

— Ora essa, e quando é que ter saúde poderia ser causa de mal e estar doente de bem?

— Pois, por Zeus, quando, por exemplo, numa campanha vergonhosa, ou numa navegação funesta, ou em qualquer outra circunstância do género, os que por ser fortes participam nelas e morrem, enquanto os que ficam de fora por causa da sua fraqueza sobrevivem.

— É verdade o que dizes. Mas também vês que, em situações que trazem benefícios, uns participam porque são fortes enquanto outros ficam de fora por causa da sua fraqueza.

— E essas situações, que ora trazem benefícios ora prejuízos, não são mais boas do que más?

33 — Não me parece, por Zeus; pelo menos, de acordo com o nosso raciocínio. Mas a sabedoria, Sócrates, essa

é indiscutivelmente um bem. Porque, qual a situação em que um sábio não faria melhor do que um ignorante?

— Achas? Por acaso, nunca ouviste falar de Déda-lo, que, por causa da sua sabedoria, foi feito prisioneiro de Minos e se viu forçado a ser seu escravo, privado da sua pátria e da sua liberdade, e quando tentou fugir com o filho, perdeu o rapaz e ele próprio não conseguiu salvar-se, e, pelo contrário, foi preso pelos bárbaros, e se viu de novo sujeito à escravidão?

— É isso o que se conta, por Zeus!

— E não ouviste falar também dos sofrimentos de Palamedes? Porque todos celebram como, invejado pela sua sabedoria, foi morto por Ulisses<sup>161</sup>.

— Sim, é isso que contam, também.

— E quantos outros achas tu que, graças à sua sabedoria, se converteram em desterrados junto do Grande Rei e aí se tornaram seus escravos?

— É possível, Sócrates, que o bem mais indiscutível seja ser feliz. 34

— Claro, desde que não se componha de outros bens discutíveis.

— E que elemento da felicidade poderia ser discutível?

---

<sup>161</sup> Cf. X. *Ap.* 26. Também o Sócrates de Platão diz o mesmo em *Ap.* 41b.

As referências que o Sócrates de Xenofonte faz ao caso de Palamedes, na *Apologia* e também aqui em *Memoráveis*, aproximam-se mais do texto de Górgias do que do mito tradicional. Sobre o assunto, vide James A. Coulter, «The relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defence of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric», *HSCPh* 68 (1964), 269-303; J. Morr, «Des Gorgias Palamedes und Xenophon Apologie», *Hermes* 61 (1926), 467sqq.

— Nenhum, a não que lhe juntemos a beleza, a força, a riqueza, a fama, ou qualquer outra coisa do género.

— Pois, por Zeus, só podemos juntar-lhas! Como é que alguém poderia ser feliz sem elas?

35 — Pois, então, por Zeus, juntar-lhe-emos elementos que trarão aos homens muitas e funestas consequências. Porque muitos são corrompidos, por causa da beleza, por aqueles que se deixam transtornar pelos encantos juvenis; muitos, por causa da sua força, tentam empreendimentos excessivos e precipitam-se em males não menores; muitos, por causa da sua riqueza, caem em vícios e acabam vítimas de conspirações; e muitos, ainda, por causa da sua fama e das influências políticas sofreram grandes desgraças<sup>162</sup>.

36 — Bom, se também não posso elogiar nem falar bem de ser feliz, então reconheço que não sei o que é que se pode pedir aos deuses.

— Talvez, por causa da tua excessiva confiança em saber destes assuntos — respondeu-lhe Sócrates — não os ponderaste; mas uma vez que tencionas presidir a uma cidade democrática, é óbvio que sabes o que é um governo popular<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> E a mitologia e a história dos Gregos estavam cheias de exemplos que poderiam provar que Sócrates estava efectivamente certo ao afirmar que os bens que podem trazer a felicidade também podem acarretar grandes desgraças. Nessa premissa residia a matéria para o sucesso das grandes obras literárias.

<sup>163</sup> O termo grego é *demokratia*, ‘democracia’, a palavra para todo o sempre célebre, criada pelos Gregos para designar um sistema de governo das cidades no qual o principal papel quer de política interna quer de política externa era exercido pela Assembleia,

— E muito bem!

— E parece-te que se pode saber o que é um go- 37  
verno popular se não se souber o que é o povo<sup>164</sup>?

— De modo algum, por Zeus!

— E tu sabes o que é o povo?

— Acho que sim.

— Então, e o que julgas tu que é o povo?

— Para mim, são os mais pobres dos cidadãos.

— Então, também sabes quem são os pobres?

— E como não haveria de saber?

— E, então, sabes também quem são os ricos?

— Tão bem como quem são os pobres.

— Então, a quem chamas tu pobres e a quem  
chamas ricos?

— Os pobres, acho eu, são os que não têm o su-  
ficiente para pagar tudo quanto necessitam e os ricos os  
que têm mais do que o suficiente.

— Mas já debes ter reparado que a alguns que 38  
têm muito pouco não só lhes chega esse pouco como até  
conseguem fazer algumas poupanças, enquanto outros,  
com muito mais, não têm que chegue?

---

onde tinham assento todos os cidadãos, o *demos*, aqueles que esta-  
vam inscritos nos *demoi*.

O nome prevalece até aos nossos dias para designar regimes  
que mantêm algumas das características da primitiva democracia  
grega, a saber, aqueles onde é dada aos cidadãos a possibilidade de  
livremente escolherem os seus governantes e expressarem as suas  
opiniões, muito embora os seus sistemas institucionais possam ad-  
mitir variantes significativas.

Optei por uma tradução literal do termo, *governo popular*, para  
poder manter o jogo etimológico que se segue como a palavra que  
está na sua origem, *demos*, o 'povo'.

<sup>164</sup> O grego diz *demos*.

— Por Zeus, fizeste bem em lembrar-mo, pois sei até de alguns reis<sup>165</sup> que, por falta de recursos, se vêem forçados a cometer crimes, como os mais necessitados.

39 — Então — continuou Sócrates —, se as coisas são assim, devemos colocar os reis entre o povo, e aos que possuem poucos bens, desde que os administrem bem, entre os ricos.

Eutidemo, então, respondeu-lhe:

— É óbvio que a minha própria estupidez me obriga a concordar com o que dizes e começo a pensar se não será melhor calar-me, porque corro o risco de não saber mesmo nada.

Afastou-se, completamente desanimado, desprezando-se a si mesmo e convencido que na realidade não era diferente de um escravo.

40 Pois bem, muitos dos que tinham sido submetidos, por Sócrates, a provações semelhantes, já nem se aproximavam dele e ele tinha-os por imbecis. Eutidemo, contudo, percebeu que não se tornaria um homem reconhecido, se não convivesse o mais possível com Sócrates; de modo que nunca se afastava dele, a não ser

---

<sup>165</sup> O grego diz *tyrannos*. A palavra tinha, em Grego, o significado de 'rei'; um rei, contudo, que chegava ao poder por imposição, normalmente do próprio, e por essa razão se distinguia do *basileus*, o 'rei' que herdara o trono. Um exemplo desta distinção está no *Rei Édipo*, de Sófocles, onde Édipo, o rei que se presume estrangeiro e que chega ao poder por uma inesperada fatalidade, é *tyrannos*, enquanto Laio, o rei morto, era *basileus*.

A tirania é um fenómeno muito característico da época arcaica. Numa época marcada por graves conflitos económicos, políticos e sociais, os tiranos assumiam muitas vezes o papel de um caudilho, que aparecia como a solução possível, pese embora autocrática, para uma tentativa de equilíbrio das forças em tensão.

por necessidade, e havia ocasiões, até, em que imitava os seus hábitos. Sócrates, por sua vez, quando deu conta das suas intenções, preocupou-se em desconcertá-lo o menos possível e até lhe dava noções mais simples e mais claras sobre o que acreditava que era mais necessário saber e mais digno de atenção.

Sócrates não tinha qualquer pressa em que os que o acompanhavam se tornassem hábeis de palavras e acções, uma vez que pensava que, em primeiro lugar, devia inculcar-lhes bom senso. Porque — acreditava ele — que, sem bom senso, aqueles que possuíam essas qualidades seriam mais injustos e mais capazes de más acções. 3

Assim, tentava, em primeiro lugar, fazer com que aqueles que o acompanhavam fossem prudentes em relação aos deuses. Alguns<sup>166</sup> contaram, por terem estado presentes, conversas que teve com outros interlocutores sobre este tema. Quanto a mim, assisti a este diálogo com Eutidemo: 2

— Diz-me lá, Eutidemo, já alguma vez te ocorreu meditar sobre como os deuses, com tanto cuidado, providenciam tudo quanto os homens necessitam? 3

— Não, por Zeus!

— Mas sabes, pelo menos, que em primeiro lugar temos necessidade de luz, e que os deuses no-la dão?

— Sim, por Zeus, porque se não tivéssemos luz seríamos como os cegos, apesar dos nossos olhos.

---

<sup>166</sup> Refere-se, provavelmente, aos diálogos de outros socráticos, como Antístenes, Ésquines ou Platão.

— Mas como também precisamos de descanso, dão-nos a noite para descansarmos melhor.

— É verdade, e essa dádiva também é digna de reconhecimento.

4 — E como, com a sua luz, o sol nos mostra as horas do dia<sup>167</sup>, e torna claras todas as outras coisas, enquanto a noite, por ser escura, é menos clara, não fizeram aparecer na noite estrelas, que tornam mais evidentes as horas nocturnas, e conseguimos fazer assim muitas coisas necessárias?

— Assim é.

— Além do mais, a lua não nos mostra apenas as partes da noite mas também as do mês.

— Efectivamente.

5 — E porque necessitamos de alimentos, fazem-nos surgir da terra e proporcionam as estações adequadas a este fim, e elas disponibilizam-nos os muitos e variados produtos de que necessitamos, e ainda outros para nosso agrado?

— De facto, todas estas dádivas manifestam uma grande amizade pelos homens<sup>168</sup>.

6 — E deram-nos também a água, tão importante, que ao juntar-se à terra e às estações faz nascer e crescer tudo o que nos é útil, permite a nossa alimentação, e misturada com qualquer um dos nossos alimentos, torna-os mais fácil de digerir, mais proveitosos e mais

---

<sup>167</sup> Os Atenienses calculavam as horas dividindo o dia em doze partes, obtidas a partir da sombra que o sol projectava num relógio solar instalado, no século V, na ágora.

<sup>168</sup> O grego diz 'dádivas filantrópicas'. Este diálogo repete o assunto de outro, mais longo, com Aristodemo, em 1.4.

agradáveis; e como é o bem de que mais necessitamos, não no-la dão na maior das quantidades?

— Sim, também essa é uma dádiva bem pensada.

— E não nos abençoaram também com o fogo, auxílio contra o frio, auxílio também contra a escuridão, que acompanha todas as artes e todos os trabalhos que o homem realiza para seu benefício? Porque, em suma, sem fogo os homens não podem empreender qualquer actividade útil às suas vidas.

— Sim, essa dádiva também mostra quão amigos são dos homens.

— E que dizer do sol? Depois de atravessar o Inverno, aproxima-se fazendo amadurecer uns frutos e secando outros cujo tempo já passou, e, terminado este ciclo, não se aproxima mais, afastando-se, para não nos prejudicar com mais calor do que o necessário. E quando, de novo, se afasta tanto que é óbvio que se se afastasse mais gelaríamos de frio, acende-se mais e aproxima-se, dando voltas no firmamento, onde nos possa ser mais benéfico.

— Por Zeus, de facto, todos estes fenómenos parecem acontecer por causa dos homens.

— Além do mais, como é evidente que não poderíamos suportar nem calor nem frio, se aparecessem de repente, o sol aproxima-se, pouco a pouco, e, pouco a pouco também, se afasta, de tal forma que quase nem damos conta que chegámos ao ponto mais duro de cada extremo<sup>169</sup>.

<sup>169</sup> Passos como este mostram o conhecimento, mesmo que empírico, da teoria do heliocentrismo, formalmente formulada, depois, por Aristarco de Samos, na Alexandria do século III.

— Já há algum tempo que tenho vindo a ponderar, de facto, se os deuses têm qualquer outra ocupação para além dos homens. Só há um aspecto que me impede de pensar assim: os outros seres vivos beneficiam destas mesmas condições.

10 — É verdade, mas não é evidente que mesmo esses seres vivos nascem e crescem por causa dos homens? Qual é o outro ser vivo que beneficia das cabras, das ovelhas, das vacas, dos cavalos, dos burros e de todos os animais que são tão úteis, senão os homens? Parece-me até que nos são mais úteis do que as plantas. Mas a verdade é que também nos alimentamos delas e nos trazem não menos benefícios do que os dos animais, apesar de muitas raças humanas rejeitarem os frutos da terra, e viverem do leite, do queijo e da carne do gado. Todos subjagam e domesticam os animais úteis e os usam como ajudantes na guerra e noutras actividades.

— Também concordo contigo nesse aspecto, pois vejo que até os animais que são muito mais fortes que nós se tornam submissos aos homens, que os usam para o que quiserem.

11 — E como as coisas belas e úteis são diferentes umas das outras, não deram aos homens sentidos adequados a cada uma delas, graças aos quais tiramos proveito de todas as coisas boas? E não nos deram também a capacidade de raciocinar<sup>170</sup>, com a qual pensamos e recordamos o que aprendemos, e reconhecemos qual a função de cada uma das coisas e concebemos muitas  
12 maneiras de tirar partido das coisas boas e evitarmos as

<sup>170</sup> Em grego, *to logismon*.

más? E não nos deram também a capacidade de comunicar<sup>171</sup>, pela qual partilhamos de todas as coisas boas e as ensinamos aos outros e promulgamos leis e governamos as cidades?

— Efectivamente, Sócrates, parece que os deuses puseram grande cuidado em todos os aspectos da vida humana.

— E mais, como não podemos prever o que nos convém no futuro, ajudam-nos, revelando por meio da adivinhação aos consulentes o que acontecerá um dia e ensinando-lhes como obter melhores resultados.

— Nesse aspecto parece que ainda se revelam mais teus amigos do que de todos nós, porque te dão indicações do que deves fazer e do que não deves fazer, mesmo sem serem consultados por ti.

— Até tu hás-de perceber que eu digo a verdade, se não estiveres à espera de ver a aparência física dos deuses, e te conformares, contemplando as suas obras, com os adorar e os honrar. Pensa que os próprios deuses nos indicam esse caminho, pois, quando nos oferecem os seus benefícios, fazem-no sem se mostrar aos nossos olhos, mas também aquele que ordena e governa todo o universo, no qual reside toda a beleza e toda a bondade, e que, para nosso interesse, as mantém intactas, saudáveis e sem velhice, servindo-nos sem qualquer falha mais rapidamente que o próprio pensamento, este deus manifesta-se como o realizador das maiores obras, mas administra-as sem que as possamos ver. E hás-de

<sup>171</sup> Em grego *hermeneia*, a capacidade de comunicar ou interpretar através de palavras.

perceber que até o sol, que parece que todos podem ver, não deixa que os homens o olhem fixamente, e se alguém se atreve a fixá-lo, cega-o. E descobrirás também que os servidores dos deuses são invisíveis: porque é óbvio que o raio desce do alto e se abate sobre tudo quanto encontra, mas não se vê nem quando desce, nem quando descarrega a sua força, nem quando desaparece. E os ventos também não são visíveis, agora os seus efeitos são-nos evidentes e sentimos quando eles se aproximam. E mais, até a alma do homem, que participa do divino mais do que qualquer outra das faculdades humanas, é evidente que reina em nós, mas ninguém pode vê-la. Reflectindo  
 15 sobre todos estes assuntos, é preciso não desprezar o que não se vê e, antes, reconhecendo nos seus sinais o seu poder, é preciso honrar a divindade.

— Pois eu, Sócrates, — respondeu Eutidemo — sei bem que não descuidarei essa divindade nem um pouco, mas o que me desanima é parecer-me que nunca nenhum homem poderá corresponder com o agradecimento devido aos benefícios que recebe dos deuses.

16 — Mas não debes desanimar com isso, Eutidemo. Vê, por exemplo, que o deus de Delfos, quando alguém lhe pergunta como é que poderá agradecer aos deuses, responde: «*De acordo com as leis da tua cidade*». E a lei, em qualquer lado, é agradar aos deuses com oferendas, de acordo com as possibilidades de cada um. Assim sendo,  
 17 qual seria o modo mais belo e mais pio de honrar os deuses do que fazendo o que eles nos mandam? Mas é preciso não se ficar nunca aquém das nossas possibilidades, porque se alguém o fizer, é evidente que não estará

a honrar os deuses. Por essa razão, sem omitir nada e na medida das nossas possibilidades, é preciso honrar os deuses e confiar que receberemos deles os maiores benefícios. Não seria sensato que alguém esperasse um benefício maior de quem pode dá-lo do que agradando-lhe. E como é que seria possível agradar-lhes mais do que obedecendo-lhes da melhor maneira possível?

Com estas palavras e com o seu próprio comportamento, Sócrates esforçava-se por tornar mais pios e mais sensatos aqueles que conviviam com ele. 18

Também não escondia a sua opinião sobre o justo e até a tornava pública com exemplos, tratando a todos, em privado, segundo a lei e com disponibilidade, e obedecendo em público aos governantes, de acordo com todas as prescrições da lei, tanto na cidade como nas campanhas militares<sup>172</sup>, de tal modo que sobressaia pela sua disciplina. 4

Certa vez, quando era presidente<sup>173</sup> da Assembleia, não permitiu ao povo votar uma proposta contrária às leis, antes, apoiando-se nelas fez frente à fúria popular, com uma atitude que não acho que tivesse sido possível a nenhum outro homem. E quando os Trinta lhe davam alguma ordem ilegal, não a acatava: como quando o proibiram de falar com os jovens<sup>174</sup> ou quando lhe 3

<sup>172</sup> Em Potideia, Delio e Anfípolis; cf. Platão, *Banquete*, 220 a-e; *Apologia*, 28e; *Laques*, 181a.

<sup>173</sup> Em grego, *epistatês*. A situação a que Xenofonte se refere neste passo é a do processo das Arginusas, já invocado em 1.1.19, a favor de Sócrates.

<sup>174</sup> Vide supra 1.2.34-38.

4 ordenaram a ele e a outros cidadãos que fossem deter outro que devia ser condenado à morte; nessa altura, foi ele o único que não obedeceu porque a ordem que lhe tinham dado era contrária à lei. E quando Meleto o indiciou numa acusação formal, sendo que o que é comum entre os acusados é falarem aos juízes de modo a ganhar-lhes a sua benevolência, adulando-os e suplicando-lhes o que é contrário às leis, razão pela qual, frequentemente, muitos são absolvidos pelos juízes, ele não quis fazer nada do que ilegalmente se costuma fazer nos tribunais; antes, apesar de que teria sido facilmente absolvido pelos juízes se tivesse condescendido em conformidade, preferiu morrer respeitando as leis do que viver na ilegalidade.

5 Muitas vezes falava com muitos outros nesse sentido, mas sei que teve, em certa altura, a seguinte conversa com Hípias de Elide<sup>175</sup>, a propósito da justiça.

---

<sup>175</sup> Hípias, oriundo da Élide, no noroeste do Peloponeso, é um dos grandes Sofistas do século V. A data do seu nascimento é incerta, embora no *Hípias Maior* (282e) se diga que era mais novo que Protágoras. A *Apologia* de Platão (19e) dá a entender que ainda vivia em 399.

As únicas duas fontes contemporâneas que possuímos para o seu conhecimento são os textos de Platão (os dois diálogos homónimos) e este passo de *Memoráveis*. Da obra de Platão se infere que seria um intelectual cotado não só em Atenas (que, sendo dório, teria até visitado menos vezes que outros e em missões diplomáticas) mas também no resto da Grécia (*Hípias Maior*, 282e; *Hípias Menor*, 364a). Deste mesmo testemunho resulta a imagem de um homem dotado de uma notável versatilidade, o que o tornava extremamente vaidoso: possuía uma prodigiosa memória; dedicava-se às ciências matemáticas (aritmética, *Hípias Menor*, 366c-d; astronomia, *Protágoras*, 315c, 318e; geometria, *Hípias Maior*, 285b-c, *Hípias Menor*, 367d), mas também aos estudos literários (crítica literária, *Protágoras*, 347a, *Hípias Menor*, *passim*; genealogias e mitologias,

Tendo regressado a Atenas, depois de uma longa ausência, Hípias encontrou-se com Sócrates quando este dizia a alguns como era espantoso que se alguém quisesse ensinar outro a ser sapateiro, carpinteiro, ferreiro ou cavaleiro, não teria qualquer dificuldade em saber para onde o mandar a fim de atingir tal propósito — alguns dizem até que se alguém quisesse tornar justo um cavalo ou um boi teria muito quem os ensinasse. Agora, se alguém quisesse aprender, ele próprio, a ser justo ou ensiná--lo a um filho ou a um criado, não saberia onde ir para o conseguir.

Hípias, ouvindo estas palavras, disse enquanto ria: 6

— Não me digas, Sócrates, que continuas a dizer as mesmas coisas que eu já te ouvi dizer há muito tempo atrás?

— Claro, Hípias, e o que ainda é mais espantoso é que não só digo as mesmas coisas de sempre, como também continuo a falar dos mesmos assuntos. Tu, provavelmente, como és sábio em tanta coisa<sup>176</sup>, nunca dizes as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos.

— Disso podes estar certo: procuro sempre dizer algo de novo.

— E tens essa mesma atitude em relação a todos os assuntos que dominas? Imagina que alguém te pergunta, referindo-se a letras, quantas e quais são as letras da palavra Sócrates, não vais dizer agora o mesmo que disseste antes? Ou se te perguntam sobre contas, se duas 7

---

*Hípias Maior*, 285d; poesia, *Hípias Menor*, 368d). Cf. Guthrie (1969: 280-285).

<sup>176</sup> Em grego, *polymathês*.

vezes cinco são dez, a tua resposta de agora não seria a mesma de antes?

8 — Em assuntos desses, Sócrates, faço como tu: também dou sempre a mesma resposta. Contudo, quando se fala de justiça, estou bem certo de que teria a dizer agora coisas que nem tu nem nenhum outro poderiam refutar.

9 — Por Hera, que grande bem dizes ter encontrado, se com ele conseguires que os juízes deixem de ditar sentenças polémicas e os cidadãos deixem de discutir sobre o justo, de contender e de se dividir em facções, que as cidades deixem de divergir sobre os seus códigos de leis e de fazerem a guerra entre elas. Quanto a mim, não sei como me poderia afastar de ti antes de ter ouvido aquele que descobriu um tão grande bem.

10 — Pois, por Zeus, não me hás-de ouvir até tu próprio me teres dito a mim o que acreditas tu que é o justo. Porque já chega de estares a gozar à conta dos outros, fazendo-lhes perguntas e refutando tudo quanto dizem, sem que tu próprio te disponhas a reconhecer razão a outro nem a dar a tua opinião sobre assunto nenhum.

— Ó Hípias, que dizes? Então ainda não percebeste que eu não paro de mostrar o que penso sobre as coisas justas?

— E o que dizes, então, sobre esse assunto?

— É que eu não o mostro com palavras, mas com acções. Ou não te parece que as acções são bem mais demonstrativas do que as palavras?

— Muito mais, por Zeus! Há muitos que dizem

coisas justas e praticam acções injustas, quando não poderiam ser injustos se praticassem acções justas.

— Notaste, por acaso, alguma vez, que tivesse prestado algum falso testemunho, que tivesse denunciado alguém, que tivesse provocado a discórdia entre amigos ou na cidade, ou que tivesse praticado qualquer outra acção injusta? 11

— Eu não.

— E não achas que ser justo é não praticar acções injustas?

— É óbvio, Sócrates, que também agora te estás a tentar esquivar de dar a tua opinião sobre o que acreditas ser justo, pois não dizes o que fazem os homens justos e sim o que não fazem.

— Ora, eu achava que não querer cometer uma injustiça era uma prova suficiente de justiça. Mas, se não te parecer assim, vê se preferes que te responda deste modo: o que eu digo é que ser justo é cumprir a lei. 12

— Dizes, então, Sócrates, que o legal e o justo são a mesma coisa?

— Para mim, são. 13

— Pois, só que não percebo o que queres dizer com legal e com justo.

— Mas sabes o que significa a expressão «leis da cidade», não sabes?

— Claro.

— E o que acreditas tu que são essas leis?

— Aquelas em que os cidadãos reunidos decretam o que se deve fazer ou proíbem o que não deve ser feito.

— Então, estaria a agir de modo legal aquele que, como cidadão, agisse de acordo com essas disposições e seria ilegal transgredi-las.

— Exactamente.

— Então, e também não praticaria acções justas aquele que obedecesse às leis e injustas o que lhes desobedecesse?

— Claro.

— Então, e o que pratica acções justas é justo e o que pratica acções injustas é injusto?

— Não poderia ser de outro modo, pois não?

— Então, o que actua legalmente é justo e o que actua ilegalmente é injusto, não?

14 Hípias interrompeu-o:

— Mas, Sócrates, de que modo é que alguém pode dar tanta importância às leis ou obedecer-lhes, se muitas vezes são os mesmos que as promulgaram que as refutam ou as alteram?

— Sim, mas muitas vezes, também, as cidades entram em guerra e depois, de novo, fazem a paz.

— É certo.

— E achas então que faz alguma diferença entre desprezar os que acatam as leis, só porque estas leis poderiam ser revogadas, e censurar os soldados que agem com disciplina na guerra, só porque se há-de voltar à paz? Ou censurarias os que, durante a guerra, auxiliam com empenho a sua pátria?

15 — Eu não, por Zeus!

— Não sabes também — retorquiu Sócrates — que o lacedemónio Licurgo não teria feito de Esparta

uma cidade em nada diferente das outras, se não lhe tivesse inculcido a obediência à lei acima de qualquer outro valor? E não sabes que entre os governantes das cidades os melhores são aqueles por causa de quem os cidadãos conseguem obedecer às leis com maior empenho e que a cidade em que os cidadãos são mais obedientes às leis é a que vive melhor em tempo de paz e a que é mais poderosa em tempo de guerra? E não só: a concórdia parece ser o maior dos bens para as cidades e, com bastante frequência, os Conselhos<sup>177</sup> e os seus homens mais ilustres recomendam aos cidadãos viver em concórdia, e, por todo o lado, na Hélade, a lei determina que os cidadãos jurem que viverão em concórdia, e, por todo lado também se faz o mesmo juramento. Eu acho que esta situação existe, não para que todos os cidadãos escolham os mesmos coros, nem para que aplaudam os mesmos flautistas, nem para que elejam os mesmos poetas, nem para que desfrutem dos mesmos espectáculos, e, sim, para que obedçam às leis, porque se os cidadãos vivem de acordo com elas, as cidades são mais poderosas e vivem mais felizes. Sem concórdia, pelo contrário, nem uma cidade poderá ser bem governada nem uma propriedade bem administrada. E, também na vida privada, de que modo é que alguém poderá incorrer menos num castigo por parte da cidade ou como poderá ser mais honrado do que obedecendo às leis? Como é que se pode perder menos diante dos tribunais ou como se

16

17

<sup>177</sup> A palavra posta por Xenofonte na boca de Sócrates é *Gerousiai*, os conselhos de anciãos das primitivas cidades gregas e a designação conservada por Esparta para o seu Conselho. É visível, em todo o comentário, o apreço pelo modelo espartano de legislação.

18 terá mais oportunidades de vencer? Em quem é que alguém confiaria mais para guardar os seus bens, os seus filhos ou as suas filhas? A quem é que a cidade inteira consideraria mais digno de confiança do que um homem que cumprisse a lei? De quem é que esperaríamos que fossem mais justos pais, parentes, amigos, concidadãos e até estrangeiros? Em quem é que acreditaríamos mais os adversários, tratando-se de armistícios, tréguas ou tratados de paz? Com quem estabeleceriam alianças de melhor vontade do que com um homem que cumprisse a lei? E a quem é que os aliados confiariam mais o comando das suas tropas ou a guarda das suas guarnições ou das suas cidades? De quem é que um benfeitor esperaria um maior reconhecimento do que de um homem que cumprisse a lei? A quem é que se faria de melhor vontade um favor do que àquele que se acredita que não se esquecerá de o agradecer? A quem é que alguém quereria mais para amigo ou menos para inimigo do que a alguém assim? A quem é que se faria menos a guerra do que a alguém que se quisesse muito como amigo e não como inimigo; de quem é que a maioria desejaria ser amiga e aliada e de quem muito poucos queriam ser inimigos e adversários? Por essa razão, Hípias, é que eu afirmo que o legal é o mesmo que o justo; agora, se tu achas o contrário, então diz-mo.

Hípias respondeu-lhe:

— Mas, por Zeus, Sócrates, não me parece que, no que diz respeito a ser justo, a minha opinião seja contrária ao que acabas de dizer.

— E leis que não estejam escritas, Hípias? Conheces? 19

— Sim, são aquelas que vigoram em qualquer lado, sem contestação.

— E serias capaz de dizer que essas leis foram promulgadas por homens?

— Como, se não seria possível reunirem-se todos num mesmo sítio e nem sequer falam uma mesma língua?

— E quem acreditas tu, então, que promulgou essas leis?

— Eu acho que foram os deuses que deram aos homens essas leis, pois entre todos os homens a primeira das leis é venerar os deuses.

— E não é lei também, em qualquer lado, honrar os pais?<sup>178</sup> 20

— Sim, também.

— E não o é também que os pais não se unam sexualmente aos filhos nem os filhos aos pais?

— Essa, Sócrates, já não me parece que seja uma lei divina.

— Não? Porquê?

— Porque sei que alguns a transgridem.

— Ora, também se transgridem muitas outras leis, só que aqueles que transgridem as leis estabelecidas pelos deuses cumprem penas das quais não é possível fugir, seja por que meio for, como acontece com alguns 21

---

<sup>178</sup> Não deixa de ser curioso verificar que também nas Leis de Moisés esses eram os dois primeiros mandamentos: venerar a Deus e honrar pai e mãe; o que mostra que, entre as primitivas sociedades do Mediterrâneo estas foram duas preocupações fundamentais.

dos que transgridem as leis estabelecidas pelos homens e depois conseguem evitar cumprir uma pena, uns discretamente e outros pela força.

22 — E qual é a pena, Sócrates, que os pais que se unem aos filhos e os filhos que se unem aos pais não podem evitar?

— Pois a mais terrível de todas, por Zeus! Sim, que castigo mais grave poderiam sofrer os homens ao gerar filhos do que gerá-los deficientes?

— Sim, mas não acontece que também geram filhos deficientes aqueles a quem nada impede, sendo eles próprios saudáveis, de os gerarem de mães também saudáveis?

23 — Pois, por Zeus, mas não basta que aqueles que se unem para procriar sejam saudáveis, é preciso que os seus corpos estejam no auge da idade. Ou achas que é igual a semente daqueles que estão no auge da idade e a daqueles que ainda não o atingiram ou já o ultrapassaram?

— Não, por Zeus, é pouco provável que sejam iguais.

— E qual delas é a melhor?

— É óbvio que a daqueles que estão no auge da idade.

— Então, a daqueles que não estão no auge da idade não é adequada, pois não?

— Não deve sê-lo, por Zeus!

— Nesse caso, não seria conveniente que procriassem, pois não?

— Não, não seria.

— E se procriam nestas condições, não estão a fazê-lo nas condições devidas, pois não?

— Pelo menos, a mim parece-me que não.

— E de que outros, então, poderíamos dizer que procriam em condições erradas, se não destes?

— Concordo contigo, de facto.

— Bom. E não é também lei universal corresponder com o bem àqueles que nos fazem bem? 24

— Sim, mas essa lei também é transgredida.

— E os que a transgridem não recebem também um castigo, sendo abandonados pelos bons amigos e obrigados a conquistar os que os odeiam? Ou não é verdade que aqueles que fazem o bem a quem lhes foi útil, esses são bons amigos, enquanto que os que não são gratos são odiados pela sua ingratidão, e porque são proveitosos perseguem-nos com frequência pelos lucros que lhes advêm da sua companhia?

— Por Zeus, Sócrates, efectivamente, tudo isto parece obra dos deuses, porque o facto de as próprias leis ditarem o castigo para quem as transgride parece-me coisa de um legislador superior ao homem.

— Achas então, Hípias, que os deuses estabelecem leis justas ou leis diferentes das leis justas? 25

— Diferentes não, por Zeus, pois nenhum outro, melhor que um deus, poderia estabelecer leis justas.

— Estás a ver, então, Hípias: aos deuses agrada que o justo seja igual ao legal.

Falando e actuando deste modo, tornava mais justos aqueles que estavam perto dele.

5 (5) Agora vou contar, de que modo tornava mais disciplinados aqueles que conviviam com ele. Cren-te de que o auto-domínio é bom para quem pretende praticar o bem, antes de mais, era evidente aos que conviviam com ele que era o mais metódico de todos os homens, e depois, em todas as conversas que tinha com eles incitava-os a esse auto-domínio. Por essa razão, estava sempre a lembrar-se e a lembrar-lhes tudo quanto é útil à virtude. Sei até que, uma vez, teve com Eutidemo a seguinte conversa acerca do auto-domínio:

— Ora, diz-me lá, Eutidemo, acreditas que haja um bem mais belo e bom para o homem e para a cidade do que a liberdade?

3 — Não. E esse é, de facto, o maior dos bens.

— E acreditas que é livre o homem que é dominado pelos prazeres do corpo e que, por causa deles, não consegue agir bem?

— De modo nenhum.

— E, provavelmente, parece-te que é próprio do homem livre praticar boas acções e acreditas que os que não são livres têm de ter quem os obrigue a agir assim?

4 — Estou absolutamente certo.

— E estás certo também de que aqueles que não têm auto-domínio não são livres?

— Assim parece, por Zeus.

— E não te parece que os que não têm auto-domínio não só são impedidos de realizar acções belas como são obrigados a cometerem actos vergonhosos?

— Acho que sim, sem dúvida nenhuma. Parece-me que são mais obrigados a uns do que impedidos de realizar as outras.

— E que achas de patrões que julgas que impedem o que é melhor e obrigam a fazer o pior? 5

— Esses são os piores de todos, por Zeus.

— E qual acreditas tu que é a pior das escravaturas?

— Para mim, é aquela que sujeita aos piores donos.

— Então a pior das escravaturas é estar sujeito a donos sem auto-domínio, não?

— Parece-me que sim.

— E se a sabedoria é o maior dos bens, não te parece que a falta de domínio priva os homens dessa sabedoria e os empurra para o oposto? Ou não te parece que não deixa que o homem preste atenção ao que lhe é útil, arrastando-o para os prazeres, e, muitas vezes, mesmo sabendo distinguir o bem do mal, os confunde para que façam o que é pior em vez de escolherem o que é melhor? 6

— É de facto o que acontece. 7

— E quanto à moderação, Eutidemo, a quem nos parecerá que se adequa menos do que àquele que não tem domínio? Sim, porque a moderação e a falta de domínio são o oposto.

— Concordo contigo também nesse aspecto.

— E achas que há algo que impeça melhor essa falta de domínio do que a atenção ao que é conveniente?

— Na verdade, acho que não.

— E achas que pode haver alguma coisa pior para o homem do que aquilo que o obriga a escolher o que lhe é prejudicial em vez do que lhe é benéfico, que o convence a afastar o bem em vez do mal e que o obriga a agir ao contrário do que recomenda a prudência?

— Não.

8 — E não será possível, então, que o auto-domínio traga ao homem resultados contrários aos da falta de domínio?

— Efectivamente.

— E ser a causa de semelhantes resultados não parece ser a melhor, pois não?

— Pois, provavelmente não.

— Parece-te, então, Eutidemo, que o auto-domínio é melhor para o homem?

— Assim parece, Sócrates.

9 — E já reflectiste alguma vez sobre este assunto?

— Sobre que assunto?

— Sobre os prazeres serem a única coisa a que a falta de domínio conduz o homem, mas que essa é uma falsa capacidade, pois, na realidade, não produz mais prazer que o auto-domínio?

— E como é que isso pode ser?

— Porque a falta de domínio não deixa que resistamos à fome, à sede, aos desejos amorosos, ao sono, que são as únicas razões que tornam agradável comer, beber, fazer amor, e também descansar e dormir, depois de ter esperado e resistido até que essas coisas cheguem com o maior prazer possível; assim, impede-nos também de

desfrutar com um proveito que valha a pena nas necessidades mais imperiosas e frequentes. Pelo contrário, o auto-domínio é a única situação capaz de nos fazer resistir a tais privações e também o único que nos permite desfrutar como deve ser dos prazeres que referi.

— É inteiramente certo o que dizes.

— E os que conhecem o auto-domínio também desfrutam do prazer de aprenderem algo bom e belo e de se dedicarem a actividades que lhes fornecem meios para governar bem o corpo, administrar bem a casa, ser útil aos amigos e à cidade e vencer os inimigos, qualidades que trazem não apenas benefícios mas também grandes prazeres quando são praticadas, enquanto os que não conhecem o auto-domínio não partilham destas vantagens, porque, de quem diríamos que deve menos obtê-las do que o homem que menos se pode dedicar a elas, absorto no cuidado dos prazeres imediatos? 10

Eutidemo respondeu então: 11

— Parece-me que o que tu queres dizer, Sócrates, é que o homem que se submete aos prazeres do corpo não tem qualquer possibilidade de alcançar a virtude.

— Exactamente, Eutidemo, no que é que um homem sem auto-domínio se distingue do mais grosseiro dos animais? Porque aquele que não pondera o que é melhor, e só procura por todos os meios fazer o que é mais agradável, distingue-se nalguma coisa da mais irracional das criaturas? Só os que têm domínio sobre si mesmos podem examinar as coisas que têm maior importância, agrupá-las em categorias com palavras e actos, escolher o melhor e rejeitar o pior.

12 Deste modo — dizia ele —, os homens tornavam-se melhores, mais felizes e mais competentes no uso da palavra. E acrescentava que daí vinha aquilo a que chamamos *diálogo*, do hábito de reflectir em comum e ir *classificando* as coisas por géneros<sup>179</sup>. Tornava-se, pois, fundamental procurar a máxima aptidão nesta matéria e ter o maior cuidado, pois é nesta arte que se formam os melhores homens, os dirigentes mais capazes e os mais aptos para o diálogo.

6 Vou tentar contar também como tornava mais aptos para o diálogo aqueles que o acompanhavam. Com efeito, Sócrates acreditava que aquele que sabe o que é cada coisa pode também explicá-lo a outros; agora, os que não sabem nada, esses — dizia ele — seria de esperar que se enganassem e enganassem os outros. Por essa razão, dizia que nunca deixava de examinar, com aqueles que o acompanhavam, a essência de cada coisa.

Seria difícil explicar como é que construía todas estas definições, mas acho que o que vou contar é suficiente para demonstrar qual a sua metodologia de investigação.

2 Começando pela piedade, era este o modo como a examinava:

---

<sup>179</sup> O texto diz *dialegein*, ‘catalogar’, da raiz mesma raiz de *diagesthai*, ‘dialogar’. O verbo *legein* designou, inicialmente, ‘colher’ ou ‘reunir’, depois ‘contar’. A partir deste significado, dá-se na palavra uma bifurcação semântica da qual resultará, por um lado, ‘enumerar’ e ‘narrar’ e, por outro, ‘calcular’, ‘reflectir’, ‘discutir’ e ‘argumentar’. Vide M.H. Rocha Pereira (192003: 254-261).

— Diz-me lá, Eutidemo, que acreditas tu que é a piedade?

— A mais bela das qualidades, por Zeus!

— Serias capaz de me descrever um homem piedoso?

— Parece-me que é aquele que honra os deuses.

— E, por acaso, cada um pode honrar os deuses do modo que lhe aprouver?

— Não, porque existem leis de acordo com as quais se devem honrar os deuses.

— Então aquele que conhecer essas leis saberá o que é preciso para honrar os deuses, não? 3

— Creio que sim.

— E aquele que sabe como deve honrar os deuses, acha que não deve fazê-lo de outra maneira diferente daquela em que o faz?

— Acho que não.

— E alguém poderá honrar os deuses de uma maneira diferente daquela que acha que é correcta?

— Penso que não.

— Então, aquele que age com os deuses de acordo com a lei, honra os deuses de modo legal? 4

— Claro.

— E não quer isso dizer que aquele que honra os deuses de acordo com a lei, os honra correctamente?

— E como é que não seria assim?

— E aquele que os honra correctamente é piedoso?

— Claro.

— E daquele que conhece as leis que dizem

respeito aos deuses, será correcto dizermos que é piedoso?

— Parece-me que sim.

5 — E podemos tratar os homens como bem nos apetecer?

— Não, nestes casos também temos de seguir as leis.

— Então, aqueles que se relacionam de acordo com essas disposições relacionam-se correctamente?

— E como é que não seria assim?

— E nesse caso, aqueles que se relacionam correctamente relacionam-se bem?

— Exactamente!

— E aqueles que tratam bem os outros homens, cumprem bem as acções humanas?

— Aparentemente.

— Então, os que obedecem às leis, agem com justiça?

— Claro.

6 — E sabes a que é que se chama justiça?

— Às disposições determinadas pelas leis.

— Então, aqueles que agem de acordo com as determinações das leis são justos e agem correctamente, não?

— Poderia ser de outro modo?

— E achas que é possível obedecer às leis sem saber o que essas leis determinam?

— Eu, não.

— E conheces alguém que faça as coisas de modo diferente daquele que sabe que deve fazê-las?

— Não, também não.

— Então aqueles que conhecem as leis que regulamentam o comportamento humano, esses, agem com justiça?

— Sim, claro.

— E os que agem com justiça são justos, não?

— Como é que não há-de sê-lo?

— Assim sendo, estaríamos a dar uma definição correcta se disséssemos que são justos aqueles que conhecem as leis que regem o comportamento dos homens?

— Parece-me que sim.

— E a sabedoria, o que diríamos que é? Diz-me lá: parecem-te sábios aqueles que conhecem as matérias em que são sábios ou há alguém que seja sábio em assuntos que desconheça?

— É óbvio que são sábios no que conhecem; como é que alguém poderia ser sábio nalguma coisa que desconhecesse?

— Então, os sábios são sábios graças ao seu conhecimento?

— Pois como é que alguém poderia ser sábio por outro meio que não o do conhecimento?

— E achas que a sabedoria pode ser outra coisa que não a que os torna sábios?

— Não acho.

— Então, a sabedoria é conhecimento?

— Assim me parece.

— E parece-te possível que o homem saiba tudo?

— Não, por Zeus, nem uma pequena parte sequer.

— Então, não é possível que um homem seja sábio em todas as matérias?

— Decerto que não, por Zeus.

— Então, cada um é sábio apenas nas matérias que conhece?

— É o que me parece a mim.

8 — E não te parece, Eutidemo, que também deveríamos procurar o *bem* desta maneira?

— Que maneira?

— Parece-te que uma mesma coisa possa ser útil a todos?

— Não.

— Pois, o que é útil para uns, por vezes, é prejudicial a outros, não te parece?

— Seguramente.

— E dirias que algo é bom, a não ser que seja útil?

— Acho que não.

— Ou seja, o que útil é bom para aquele a quem é útil?

— É o que me parece.

9 — E a beleza, poderíamos defini-la de outro modo? Ou chamas belo a um corpo, um móvel ou qualquer outra coisa que seja bela para qualquer efeito?

— Não, por Zeus.

— Então, de acordo com o fim para o qual cada coisa é útil, para o mesmo fim o seu uso é belo?

— Exactamente.

— Assim, uma coisa só é bela quando o fim a que se destina também é belo?

— É assim mesmo.

— Então, uma coisa útil é bela no que diz respeito àquilo em que é útil?

— Assim me parece.

— E a *coragem*, Eutidemo, crês que é uma dessas coisas belas? 10

— Para mim a mais bela de todas, até.

— E não crês que a coragem seja útil para fins pouco importantes, pois não?

— Por Zeus, claro que não, só para os mais importantes dos fins.

— Parece-te, por exemplo, que é útil ignorar calamidades e perigos?

— De modo nenhum.

— Então aqueles que não temem os perigos porque os ignoram, não são corajosos, pois não?

— Por Zeus! Se fosse assim, muitos dos que são loucos ou cobardes seriam tidos por corajosos.

— E aqueles que temem mesmo até o que não causa medo?

— Menos ainda, por Zeus.

— Então, achas que são corajosos os que enfrentam bem catástrofes e perigos, e cobardes os que o fazem mal?

— Exactamente. 11

— E crês que são bons, nessas situações, outros, além daqueles que conseguem lidar bem com elas?

— Não, outros não.

— E achas que são maus aqueles que reagem mal?

— Que outros o seriam? — respondeu ele.

— Ora, mas cada um deles age como lhe parece ser correcto, não é verdade?

— E de que outro modo poderia ser?

— Então, só os que sabem agir correctamente é que serão capazes de o fazer, não?

— Só esses!

— E os que não sabem agir correctamente saberão como devem fazê-lo?

— Decerto que não.

— Quer dizer, então, que os que não estão enganados, não agiriam errado nessas circunstâncias?

— Acho que não.

— Então, aqueles que agem erradamente, é por estarem enganados?

— Provavelmente.

— Quer dizer, então, que os que sabem como reagir bem nas desgraças e nos perigos são corajosos e os que o fazem erradamente são cobardes?

— Assim me parece.

12        Quanto à monarquia e à tirania, achava que ambas eram formas possíveis de governo, mas reconhecia que havia diferenças entre elas. Achava que a monarquia era uma forma de governo aceite por todos e em consonância com as leis da cidade, e a tirania um governo exercido contra a vontade da maioria e contra as leis, apenas pela imposição do seu chefe. Considerava que uma constituição era aristocrática quando as magistraturas eram exercidas pelos que respeitam as leis;

plutocrática quando a classificação advém dos rendimentos e democrática quando todos são elegíveis.

Se alguém discordava dele em qualquer matéria, sem, contudo, ser capaz de ser claro, e fazendo apenas afirmações sem provas, ou mais preparado para a actividade política ou mais corajoso, ou qualquer outra coisa do género, fazia que a conversa voltasse ao início, mais ou menos assim: 13

— Dizes tu que esse que estás a elogiar é melhor cidadão do que aquele que eu elogio? 14

— Digo.

— Ora, e se começássemos por examinar qual é a função de um bom cidadão?

— Vamos a isso.

— Na gestão das contas públicas, por exemplo, não seria superior aquele que dotasse a cidade de mais riquezas?

— Certamente.

— E na guerra o que superasse os seus adversários?

— E que outro?

— E aquele que, como embaixador, tornasse em amigos os inimigos, não?

— Provavelmente.

— E o que no debate público acabasse com os conflitos entre facções e conseguisse um acordo?

— Assim parece.

Recapitulando, assim, o diálogo e os seus argumentos, tornava mais clara a opinião certa. E quando ele próprio queria defender um qualquer argumento, 15

ia avançando com os pontos em que havia maior consenso, certo de que este era o raciocínio mais consistentes. Por essa mesma razão, nunca conheci ninguém que tivesse mais assentimento por parte daqueles que o ouviam. Dizia ele também que Homero representara a Ulisses como um orador convincente<sup>180</sup> porque era capaz de conduzir os seus discursos através das opiniões dos seus interlocutores.

- 7 Parece-me claro, de tudo quanto referi, que Sócrates apenas apresentava a sua opinião aos que com ele conviviam. E vou contar também como se preocupava de que fossem capazes de se bastar a si próprios nas actividades a que estavam obrigados. Porque, de todos os homens que eu conheci, ninguém como ele se preocupava tanto em saber quais eram os conhecimentos que tinham aqueles que conviviam com ele. No que diz respeito às matérias que faziam do homem um homem bem formado, ensinava com mais interesse as que ele próprio sabia; no que não dominava bem, encaminhava-os para outros que soubessem. E fazia-os ver como
- 2 um homem bem formado devia estar habilitado em qualquer matéria.

Por exemplo, no caso da geometria, dizia ele que o seu estudo devia ser feito até que o aluno, quando fosse necessário, estivesse habilitado a medir correctamente uma parcela de terreno, para a comprar ou vender, para a dividir, ou para justificar o seu rendimento. Esta parte é bastante fácil de aprender e, prestando atenção, pode-se,

---

<sup>180</sup> Cf. Homero, *Odisseia*, 8.171.

ao mesmo tempo, conhecer o tamanho da propriedade e calcular de que modo foi medida. Pelo contrário, desaprovava que se estudasse geometria até chegar às figuras incompreensíveis, uma vez que não via qual a utilidade de semelhante saber. Não que fosse ele próprio desconhecedor dessas matérias mas dizia que estudos como esses consumiam toda a vida do homem, impedindo-o de adquirir outros saberes úteis. 3

Também recomendava que se fosse conhecedor de astronomia<sup>181</sup>, mas só o suficiente para poder distinguir cada uma das partes da noite, do mês e do ano e poder aplicar este conhecimento em viagens por terra e por mar, nas rondas de guarda e em todas as actividades que se executam durante a noite, o mês ou o ano, e poder reconhecer os sinais e as estações. Estes conhecimentos eram conhecimentos fáceis de adquirir pelos caçadores nocturnos, navegantes e outros para quem é necessário conhecê-los. Pelo contrário, tentava dissuadir veementemente aqueles que queriam aprender astronomia até chegar aos astros que não giram na mesma esfera, os planetas e as estrelas cadentes e perder-se em investigações sobre a sua distância em relação à terra, aos seus percursos e as suas razões; nessas investigações, dizia ele, não via qualquer utilidade. Contudo, também não era desconhecedor destas matérias, embora dissesse que tais estudos consumiam toda a vida do homem, afastando-o de muitos outros saberes úteis. 4

Do mesmo modo, no que diz respeito aos fenómenos celestes, dissuadia também os que meditavam 5 6

---

<sup>181</sup> Em grego, *astrologia*.

sobre o modo como a divindade gere cada um deles, pois acreditava que não era possível aos homens descobrirem-no, e achava que nem aos deuses agradaria que os homens investigassem o que eles não pretendiam mostrar. Dizia até que aqueles que se dedicavam a estas lucubrações podiam até enlouquecer, como acontecera com Anaxágoras<sup>182</sup>, que tanto se orgulhava de ter explicado os mecanismos dos próprios deuses.

7 Assegurava ele que eram uma mesma coisa o sol e o fogo, sem ter percebido que os homens podem observar o fogo sem inconveniente, mas não podem olhar para o sol sem protecção e que, quando se expõem aos raios do sol vão queimando a pele, o que não acontece com o fogo. E descuidou também que os frutos da terra não podem crescer sem os raios do sol, mas morrem se sujeitos ao calor do fogo. Garantia ele que o sol era uma pedra incandescente, ignorando que uma pedra exposta ao fogo não resplandece nem dura muito tempo, enquanto que o sol brilha mais do que qualquer outra coisa e para sempre.

8 Recomendava também que se aprendesse cálculo, mas nesta como noutras matérias, sugeria que se evitassem esforços vãos, e ele próprio, quando o analisava e discutia com aqueles que o acompanhavam, cingia-se apenas a aspectos úteis.

9 Insistia muito com aqueles que o acompanhavam no que respeita ao cuidado da saúde: «Deves aprender quanto puderes junto de quem souber; ao longo da vida

---

<sup>182</sup> Segundo Cícero (*Tusculanas*, 5.4.10), Sócrates fora discípulo de Arquélau, discípulo por sua vez de Anaxágoras.

devemos estar atentos a nós mesmos, ao que comemos, ao que bebemos, aos exercícios, e a como fazer uso destas precauções para manter a saúde».

E se alguém necessitava de mais ajuda do que aquela que lhe poderia proporcionar a sabedoria humana, então aconselhava o recurso à adivinhação. Porque os deuses nunca negariam o seu conselho àqueles que sabem de que modo os deuses dão indicação aos homens sobre as suas ocupações.

Se alguém, sabendo que Sócrates dizia que um deus lhe indicava o que devia fazer, ou não, mas acabou condenado à morte pelos juízes, pensar que ele mentia acerca dessa divindade, deverá ter em conta que Sócrates tinha já uma idade avançada e, se não tivesse morrido naquela altura, teria morrido pouco depois. Assim, escapou à pior parte da vida, na qual todos vêem diminuída a sua inteligência. Ele, pelo contrário, mostrando a força do seu espírito, engrandeceu a sua boa fama, tanto por ter falado em sua defesa com grande franqueza, liberdade e justiça como por ter aceitado a sentença de morte com calma e coragem. De facto, não há memória de que nenhum outro homem tenha suportado a morte de um modo tão belo. E isso que, depois do julgamento, foi obrigado a viver trinta dias, porque era o mês das festas Délias e não era permitido por lei que ninguém fosse executado publicamente enquanto não regressasse de Delos a embaixada<sup>183</sup>. Durante este período viveu,

<sup>183</sup> Cf. Platão, *Fédon*, 58b. As Festas Delias comemoravam o triunfo de Teseu sobre o Minotauro, que pusera fim ao tributo de sete rapazes e sete raparigas que Atenas enviava todos os anos a

diante dos que lhe eram próximos, um tipo de vida completamente diferente do que vivera anteriormente. O certo é que todos sentiram por ele uma grande admiração, pela sua boa disposição e pela sua alegria. Como é que poderia ter morrido de uma morte mais bela? Ou que morte poderia ser mais bela do que a daquele que morre de uma maneira tão bela? E que morte poderia ser mais feliz do que uma morte bela? E que morte mais grata aos deuses do que uma morte feliz?

4 Vou contar também o que ouvi dizer dele a Hermógenes, o filho de Hipónico<sup>184</sup>.

Contou-me ele que, quando Meleto já tinha apresentado por escrito a sua acusação, ao ouvi-lo falar de tudo menos do processo, lhe tinha dito que devia começar a pensar em como se defender. E ele respondera-lhe:

— Mas tu não achas que eu passei toda a minha vida a preparar essa defesa?

Ele perguntara-lhe como, ao que Sócrates respondeu que, durante toda a vida, não tinha feito outra coisa senão examinar o justo e o injusto, praticando a justiça e evitando a injustiça, e que ele acreditava que essa era a melhor preparação da sua defesa.

---

Creta para alimentar o monstro; cf. Plutarco, *Teseu*, 23. Historicamente poderá ter representado o fim da hegemonia minóica sobre as populações do continente; festejavam-se durante o mês do Targélion (sensivelmente Maio).

<sup>184</sup> Cf. supra n. 22. Este episódio é uma versão abreviada da *Apologia* de Xenofonte; vide A.E. Pinheiro, «Xenofonte. *Apologia de Sócrates*: Introdução, tradução do grego e notas», *Máthesis* 12 (2003), 133-164 e Xenofonte, *Banquete. Apologia de Sócrates* (Coimbra, 2008).

Hermógenes insistiu:

— Não vês, Sócrates, que em Atenas os juízes, levados pelos discursos, já condenaram à morte muitos inocentes e, pelo contrário, já absolveram muitos culpados?

— Pois, por Zeus, Hermógenes — respondeu-lhe ele —, é que, quando tentei pôr-me a pensar na minha defesa diante dos juízes, a divindade impediu-mo.

— Ora, que coisa espantosa dizes!

— Espanta-te que ao deus pareça melhor que a  
6  
minha vida acabe agora? Não sabes que até ao dia de  
hoje eu não trocaria com nenhum outro homem ter vi-  
vido melhor nem de modo mais agradável do que eu?  
Porque eu acho que aqueles que vivem melhor são os  
que mais se preocupam por se tornarem o melhor possí-  
veis e os que vivem de modo mais agradável são aqueles  
7  
que têm a percepção de que se tornaram melhores. Esta  
era a ideia que eu tinha de mim mesmo até ao dia de  
hoje e, quando me encontrava com outros homens e  
me comparava com eles, tinha sempre esta mesma im-  
pressão. E não apenas eu, é essa também a opinião que  
os meus amigos têm de mim, não por serem meus ami-  
gos, porque se assim fosse todos os amigos teriam essa  
opinião dos seus amigos, mas porque eles próprios, ao  
8  
frequentarem a minha companhia, acham que se hão-  
-de tornar melhores. Agora, se viver durante mais tem-  
po, talvez seja forçado a pagar o meu tributo à velhice:  
ver e ouvir menos, discernir pior, tornar-me cada vez  
mais inábil e esquecido, e ser inferior àqueles a quem  
antes superava. Mesmo que não me apercebesse destas

mudanças, não valeria a pena viver, mas se as percebesse, como é que a minha vida não se tornaria forçosamente pior e mais desagradável?

9 Por outro lado, se morro injustamente, esse acto será vergonhoso para aqueles que injustamente me condenaram à morte, pois se agir injustamente é vergonhoso, como é que não será vergonhoso também cometer um acto injusto? Pelo contrário, que vergonha me pode acarretar a mim que outros não tenham sido capazes de reconhecer e praticar a justiça em relação ao meu processo? O que me vejo até é que a fama que os homens do passado deixam àqueles que hão-de vir não é  
10 a mesma consoante foram injustos ou sofreram eles as injustiças. Eu sei que a atenção que obterei da humanidade, mesmo morrendo agora, não será a mesma daqueles que me condenam à morte, porque sei que sempre darão testemunho de que eu nunca fiz mal a ninguém e sempre me esforcei por tornar melhores aqueles que me acompanhavam.

11 Era assim que se dirigia, a Hermógenes e aos outros<sup>185</sup>. Entre aqueles que conheceram Sócrates verdadeiramente, nenhum dos que aspirava à virtude deixou de o recordar com saudade, antes e agora, mais do que a qualquer outro, como o mais útil dos companheiros na procura da virtude. Para mim, sendo ele, de facto, tal como o descrevi, tão pio que nada fazia sem consentimento dos deuses, tão justo que não teria feito o mais pequeno dos males a ninguém, muitíssimo útil àqueles

<sup>185</sup> Também Platão (no *Fédon*) refere que os discípulos acompanharam Sócrates nos dias em que esperou pelo julgamento e pela execução da pena.

que conviviam com ele, com um tal auto-domínio que nunca pôde escolher o mais agradável em vez do melhor, tão prudente que nunca errava ao distinguir o melhor do pior, sem precisar de qualquer ajuda, pois dominava o conhecimento destas noções, capaz de as exprimir com palavras e de as definir, capaz também de avaliar os outros, de lhes provar que estavam errados e de os conduzir no caminho da virtude e da perfeição. A mim, parecia-me ser o melhor e o mais afortunado dos homens. E se alguém não tiver dele essa opinião, compare o seu comportamento com o de outros e, depois dessa comparação, conclua.

## BIBLIOGRAFIA

### EDIÇÕES E TRADUÇÕES:

- M. Bandini / L.-A. Dorion (2000), *Xénophon. Mémoires. Livre I*. Paris.
- A.L. Bonnette (1994), *Xenophon. Memorabilia*. New York.
- E.C. Marchant (<sup>2</sup>1921), *Xenophon. Opera Omnia*. Oxford, repr. 1962.
- E. McLeod (2000), *Xenophon. Memorabilia and Apology*. London.
- F. Ollier (<sup>2</sup>1972) *Xénophon. Banquet – Apologie de Socrate*. Paris.
- A. Tovar (1957), *Jenofonte. Apologia de Sócrates*. Madrid.
- J. Zaragoza (1993) *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid.
- O. Gigon (1953), *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Schweizer Beitr. zur Altertumswiss. 5 Basel Reinhardt.
- \_\_\_\_\_ (1956), *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*. Schweizer Beitr. zur Altertumswiss. 7 Basel Reinhardt.

## ESTUDOS:

- J.K. Anderson (1974), *Xenophon*. London, Duckworth.
- J. Barnes (1991), «Socrates the Hedonist», in K.J. Boudouris (éd.), 22-32.
- H. Blumenthal (1973), «Meletus the accuser of Andocides and Meletus the accuser of Socrates. One man or two?», *Philologus* 117, 169-178.
- K.J. Boudouris, éd. (1991), *The Philosophy of Socrates*. Athens.
- H.R. Breitenbach (1967), «Xenophon von Athen», *RE*, IX A 2, 1569-2052.
- Th. Brickhouse / N.D. Smith (2002), *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*. Oxford.
- L. Brisson (2001), «Les Accusations portées contre Socrate», in G. Romeyer-Dherbey/J.-B. Gourinat (éd.), 71-94.
- Chr. Bruell (1994) «Xenophon and his Socrates» in A.L. Bonnette, vii-xxii [= 1988-1989: «Xenophon and his Socrates», *Interpretation* 16, 295-306].
- W.M. Calder, III, et alii (2002), *The Unknown Socrates*. Wauconda.
- I. Calero Secall (2003), *Jantipa*. Madrid.

- A.H. Chroust (1957), *Socrates. Man and myth. The two Socratic apologies of Xenophon*. London.
- D. Clay (1994), «The Origins of the Socratic Dialogues», in P.A. van der Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*. New York, 23-47.
- A. Delatte (1933), *Le troisième livre des Souvenirs Socratiques de Xénophon*. Liège.
- H. Erbse (1961), «Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien», *Hermes* 89, 257-287.
- G. Giannantoni (1991), «Pour une édition des sources antiques sur Socrate», in K.J. Boudouris (éd.), 133-140.
- 
- \_\_\_\_\_ (2001) «L'*Alcibiade* d'Eschine et la littérature socratique sur Alcibiade», in G. Romeyer-Dherbey/J.-B. Gourinat, 289-307 [= «L'*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade», in G. Giannantoni / M. Nancy (éds.), 1997.
- G. Giannantoni / M. Nancy, éds. (1997), *Lezioni socratiche*, Naples.
- V.J. Gray (1998), *The framing of Socrates: the literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart.
- W.K.C. Guthrie (1969), *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge.
- 
- \_\_\_\_\_ (1975), *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge.

- W.E. Higgins (1977), *Xenophon the Athenian. The problem of the individual and the society of the polis*. New York.
- Ch.H. Kahn (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge.
- G.B Kerferd (1981), *Sophistic Movement*. Cambridge.
- A. Momigliano (1971), *The Development of Greek Biography*. London.
- C. Mossé (1987), *Le procès de Socrate*. Paris.
- C. Natali (2001), «Socrate dans l'Économique de Xénophon», in G. Romeyer-Dherbey/J.-B. Gourinat, 263-288.
- L.E. Navia (1985), *Socrates. The Man and his Philosophy*. Lanham, New York, London.
- A.E. Pinheiro, «Crítias e Alcibíades, dois exemplos de corrupção», *Máthesis* 17 (2008), 39-55.
- G. Romeyer-Dherbey/J.-B. Gourinat, éd. (2001), *Socrate et les Socratiques*. Paris.
- L. Rossetti (1977), *Aspetti della letteratura socratica antica*. Chieti.
- L. Strauss (1970), *Xenophon's socratic discourse. An interpretation of the Oeconomicus*. London.
- J. Vela Tejada (1998) *Post H. R. Breitenbach: Três décadas de Estudos sobre Jenofonte (1967-1997)*. Zaragoza.

- C. Viano (2001), «La cosmologie de Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon», in G. Romeyer-Dherbey/J.-B. Gourinat (éd.), 97-119.
- P.A. van der Waerdt (1994), *The Socratic Movement*.  
New York.

VOLUMES PUBLICADOS NA *COLEÇÃO AUTORES*  
*GREGOS E LATINOS – SÉRIE TEXTOS*

1. Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho: *Plutarco. Vidas Paralelas – Teseu e Rómulo*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
2. Delfim F. Leão: *Plutarco. Obras Morais – O banquete dos Sete Sábios*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
3. Ana Elias Pinheiro: *Xenofonte. Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
4. Carlos de Jesus, José Luís Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes: *Plutarco. Obras Morais – No Banquete I – Livros I-IV*. Tradução do grego, introdução e notas. Coordenação de José Ribeiro Ferreira (Coimbra, CECH, 2008).
5. Ália Rodrigues, Ana Elias Pinheiro, Ândrea Seiça, Carlos de Jesus, José Ribeiro Ferreira: *Plutarco. Obras Morais – No Banquete II – Livros V-IX*. Tradução do grego, introdução e notas. Coordenação de José Ribeiro Ferreira (Coimbra, CECH, 2008).
6. Joaquim Pinheiro: *Plutarco. Obras Morais – Da Educação das Crianças*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
7. Ana Elias Pinheiro: *Xenofonte. Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2009).



OBRA PUBLICADA  
COM A COORDENAÇÃO  
CIENTÍFICA



CENTRO DE ESTUDOS  
CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS  
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA



• U



C •

