Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Robson Soares Cabral de Oliveira

Clitofonte: tradução e estudo introdutório

Rio de Janeiro
2022

Robson Soares Cabral de Oliveira

Clitofonte: tradução e estudo introdutório



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.ª Dra. Izabela Aquino Bocayuva

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P716 Oliveira, Robson Soares Cabral de.
Clitofonte: tradução e estudo introdutório / Robson Soares Cabral de Oliveira. – 2022.
104 f.

Orientadora: Izabela Aquino Bocayuva.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão - Teses. 2. Ética - Grécia - Antiguidades - Teses. 3. Tradução e interpretação - Teses. 4. Filosofia – Teses. I. Bocayuva, Izabela Aquino. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:821.14’02

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Robson Soares Cabral de Oliveira

Clitofonte: tradução e estudo introdutório

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 31 de janeiro de 2022.

Banca Examinadora:

_____

Prof.ª Dra Izabela Aquino Bocayuva (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof.ª Dra Maria Inês Senra Anachoreta

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

_____

Prof. Dr. Luiz Felipe Bellintani

Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

Antes e sempre, agradeço a meu pai e minha mãe, Syro Cabral de Oliveira e Ana Amélia Soares de Oliveira, sem os quais nem ser eu seria. Agradeço à minha querida companheira, Paola, meu bem, sempre caminhando comigo, em escarpas ou campinas. Agradeço aos meus amigos, Gabrielzinho Cassundé, Igor Damásio, Lucas Eduardo, Matheus Vieira, Mulanzinha, Natália Santos, Natália Tavares, Pedro Gabriel, Rachel Williams, Rafael Nanes e Vinícius Perenha – meu repasto interior, amigos de pão e de vinho. Agradeço aos meus companheiros de grego, Benoit Louille, Cedric Ayres, Giovani Castro e Marciano Cavalcante, que nesses últimos dois anos fizeram vivos os meus sábados de uma língua morta. Agradeço ao Dionatan Acosta Tissot, muito mais que meu professor de grego, a quem muito respeito e admiro, inigualável acadêmica e humanamente. Agradeço também ao professor Fernando Gazoni com suas lições inestimáveis de grego antigo nos encontros semanais de leitura do *Cármides* de Platão. Agradeço à minha orientadora e amiga, Izabela Aquino Bocayuva, pessoa e professora que tanto admiro e me inspiro, sempre presente, atenciosa e rica nas discussões e comentários. Agradeço também à querida professora dra. Maria Inês Anachoreta e ao professor dr. Luiz Felipe Bellintani, que participaram de meu exame de qualificação e de minha defesa com comentários, sugestões precisos e preciosos. Agradeço mais uma vez aos meus amigos, Matheus Vieira e Pedro Gabriel, que dispensaram ajuda e atenção impagável na revisão do texto grego utilizado. E, por fim, agradeço à CAPES, pela provisão de uma bolsa de mestrado que me permitiu dedicação exclusiva ao trabalho de pesquisa. A todos vocês, meus sinceros agradecimentos.

Súbito, deu um grande salto, estendeu os braços e as pernas, até tomar a forma de um X:
decifra-me ou devoro-te.
Machado de Assis

RESUMO

OLIVEIRA, Robson. *Clitofonte*: tradução e estudo introdutório. 2022. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O presente trabalho consiste em uma tradução integral do Clitofonte acompanhada de um estudo introdutório que visa apresentar as principais questões em torno da obra e justificar a sua relevância filosófica. O Clitofonte é um pequeno diálogo de autoria dúbia veiculado no corpus platonicum, que narra a conversa entre Sócrates e Clitofonte, um companheiro decepcionado de Sócrates que aponta a incompetência socrática em tornar os seres humanos efetivamente virtuosos e felizes. Para a tradução, utilizou-se o texto grego estabelecido por Simon Roelof Slings em Plato: Clitophon (Cambridge Classical Texts), impressão de 2004.

Palavras-chave: Clitofonte. Protréptico. Ética. Tradução. Platão.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Robson. *Clitofonte*: translation and introductory study. 2022. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

The present work consists of an unabridged translation of the *Clitophon* accompanied by an introductory study that aims to expound the principal questions around the work and justify its philosophical relevance. The *Clitophon* is a small dialogue of dubious authorship vehiculated in the *corpus platonicum* that narrates the conversation between Socrates and Clitophon, a disappointed companion of Socrates that appoints the socratic inefficiency in making the human beings truly virtuous and happy. The translation has been made from the Greek text established by Simon Roelof Slings at *Plato: Clitophon* (Cambridge Classical Texts), 2004 print.

Keywords: Clitophon. Protreptic. Ethics. Translation. Plato.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

1 **ESTUDO INTRODUTÓRIO** 14

1.1 **A estrutura e o conteúdo do *Clitofonte*** 14

1.1.1 O *Clitofonte* enquanto Diálogo Curto 14

1.1.2 Composição e estilo 15

1.1.3 Estrutura e conteúdo 15

1.1.3.1 O prólogo (406a1-407a5) 16

1.1.3.2 A narrativa (407a5-410c6) 16

1.1.3.3 A conclusão (410c7-410e10) 17

1.2 **Os personagens** 19

1.2.1 Sócrates 19

1.2.2 Clitofonte 29

1.3 **A recepção do *Clitofonte*** 36

1.3.1 A recepção antiga 36

1.3.2 O *Clitofonte* na modernidade 46

1.4 **A filosofia de Sócrates por Clitofonte** 62

1.4.1 O protréptico 63

1.4.1.1 O discurso direto de Sócrates 63

1.4.1.2 O discurso indireto de Sócrates 66

1.4.1.3 O sentido do protréptico socrático 67

1.4.2 A crítica ao protréptico socrático 67

1.4.3 O élenkhos 69

1.4.4 A crítica ao élenkhos 71

1.5 **O Clitofonte e a Apologia de Sócrates** 74

1.6 **A natureza protréptica do diálogo** 80

1.7 **Conclusão** 86

2 **CLITOFONTE, OU PROTRÉPTICO (ÉTICO)** 89

2.1 **Estrutura e conteúdo do diálogo** 89
2.2 **Sobre a tradução** 90
2.3 **Tradução** 91
REFERÊNCIAS 97
ANEXO A – Κλειτοφῶν, ἢ προτρεπτικός (ἠθικός) 101

INTRODUÇÃO

A presente dissertação possui dois objetivos centrais. Em primeiro lugar, busca-se oferecer uma tradução integral do *Clitofonte*, o diálogo de menor extensão e um dos diálogos mais negligenciados do *corpus platonicum*, sobretudo em língua portuguesa. Em segundo lugar, busca-se apresentar uma introdução geral ao diálogo que vise uma exposição das principais questões discutidas sobre o texto, seguida de uma proposta de interpretação do diálogo que evidencie a sua relevância filosófica.

A respeito do primeiro objetivo, o que motiva a sua realização é a atual escassez de traduções e estudos do diálogo em nosso país e em língua portuguesa em geral. No Brasil, por exemplo, a única tradução editada e publicada do texto foi a de Carlos Alberto Nunes em 1980, no décimo volume das obras completas de Platão, em meio aos escritos apócrifos ou duvidosos[1]. Em Portugal, há também apenas uma única tradução do diálogo, a feita pelo cientista político José Colen, publicada na revista da faculdade de letras da universidade do Porto, em 2012[2]. Agora, fora do círculo lusitano nós podemos encontrar um maior número de traduções do diálogo, a sua maioria em inglês. No entanto, apesar das traduções, os estudos sobre o *Clitofonte* ainda são bastante exíguos em todo o mundo por variadas razões, dentre as quais a principal, sem sombra de dúvidas, é a acusação de espuriedade ou incompletude que lhe foi sugerida no renascimento e formalizada no século XIX. O motivo central desta acusação é o conteúdo do *Clitofonte*: segundo seus acusadores, o diálogo não poderia ser platônico ou estaria incompleto, posto que veicula uma censura explícita à filosofia de Sócrates que queda sem resposta – coisa que Platão jamais teria feito[3]. Tal acusação fez com que algumas edições e traduções das obras completas de Platão passassem a inserir o *Clitofonte* em um anexo dedicado às obras duvidosas e apócrifas do *corpus platonicum*, o que fez com que a obra tivesse menos notoriedade e visibilidade do que outras. E, seja por qual motivo ou razão, além de fazer

---

[1] PLATÃO. *Diálogos, vol. X: Sofista – Político – Apócrifos ou Duvidosos.* Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. Além desta tradução de Carlos Alberto Nunes, há ainda mais duas traduções do *Clitofonte* que encontrei disponíveis online em português. Elas, porém, não foram editadas em livro ou artigo até então. Trata-se da dissertação de mestrado da Martha Rezende e do trabalho de conclusão de curso da Marcia Ziober. Cf. REZENDE, Martha Macedo. *A eirōneía no diálogo socrático* Clitofonte. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários), UFMG, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Belo Horizonte, 2019, 123f., disponível em http://hdl.handle.net/1843/31227.; ZIOBER, Marcia Maciel. *Estudo e tradução do diálogo* Clitofonte *de Platão.* Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Filosofia), Universidade de Brasília, Brasília, 2018, 42f., disponível em https://bdm.unb.br/handle/10483/22307.

[2] COLEN, J. O Clitofonte de Platão. São os filósofos inúteis no ensino da justiça? Estudo e Tradução. *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, n. 29, 2012, p. 17-29.

[3] O primeiro a formalizar essa acusação é Friedrich Schleiermacher na introdução à sua tradução do *Clitofonte*. Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. Introductions to the Dialogues of Plato. J. & J. J. Deighton, 1836, p. 347.

com que o diálogo tivesse uma menor visibilidade, a acusação de espuriedade fez com que alguns estudiosos chegassem mesmo a duvidar de seu valor filosófico. É o caso, por exemplo, do que diz Patrício de Azcárate na nota introdutória à sua tradução do *Clitofonte*, a primeira tradução do diálogo feita em língua castelhana: "não é meu ânimo indagar aqui se esta censura é justa, mas ainda que fosse, o *Clitofonte* será sempre uma composição de escasso valor"[4]. É por conta disso que, se esse primeiro objetivo – a tradução do diálogo – não almeja senão contribuir para a difusão do *Clitofonte* em língua portuguesa, o segundo objetivo tem como missão cardeal justificar essa difusão por meio de uma defesa de seu valor filosófico.

Nesse sentido, é impelido pela ideia de que o *Clitofonte* detém um valor filosófico, padecendo, assim, de um oblívio e um desdém desmerecido, que se realiza nosso estudo introdutório. Por isso, a estrutura e a intenção desse estudo são duplas: ao mesmo tempo que se projeta uma apresentação geral do diálogo pela apresentação de seu estado da arte, intenta-se também, ao longo dessa apresentação, fazer uma reconstrução exegética do texto de modo a recolocarmos os seus problemas e reconstruirmos o seu sentido filosófico. E reconstruir o sentido do texto, aqui, é algo capital, já que desde os primeiros anos do século XX o *Clitofonte* tem sido tratado como um enigma[5]. A razão disso é que, na primeira metade do século passado, os filólogos interessados pelo *Clitofonte* demonstraram não haver razões filológicas suficientes para uma recusa de sua autoria platônica[6]. E uma conclusão nesse sentido, por mais que pareça dissipar a névoa que rodeia o texto, adensa-a ainda mais. Com tal conclusão, para que se confirme a autoria platônica, é preciso que se responda à objeção dos primeiros acusadores da espuriedade: por que diabos Platão teria escrito uma censura à filosofia socrática que queda sem resposta? Aparentemente, a única solução possível seria acusarmos a incompletude do texto, seja por Platão o ter abandonado seja porque o texto foi mutilado ao longo da transmissão textual[7]. Porém, sustentar a hipótese da incompletude do texto é muito difícil, já que os

---

[4] PLATÓN. *Obras Completas de Platón*, puestas en lengua castellana por primera vez por D. Patricio de Azcárate. Tomo XI. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1872, pg. 193: "no es mi ánimo indagar aquí si esta censura es justa, pero áun cuando lo fuese, el *Clitofon* será siempre una composición de escaso valor".

[5] Cf. ROOCHNICK, David L. The Riddle of the Cleitophon. In: KREMER, Mark (ed). *Plato's Cleitophon*: on Socrates and the modern mind. Lanham: Lexington Books, 2004.

[6] "Brunnecke, Kester, and Grube responded with extensive philological counter-arguments. The chief items held as questionable were μελετητόν and ἐξασκήσουσιν at 407b6-7, and δίδαγμα at 409b6. The first two terms were demonstrated by Grube to be "perfectly regular formations," and the third, although odd, is surely not good reason to condemn the work. Apparently Grube and Kester were persuasive, since no major philological attack has been levelled at the dialogue since, although it is still occasionally referred to as suspect or possibly spurious." Cf. ROOCHNICK, David L. The Riddle of the Cleitophon. In: KREMER, Mark (ed.) *Plato's Cleitophon*: on Socrates and the modern mind. Lanham: Lexington Books, 2004.

[7] A hipótese de um diálogo mutilado na transmissão textual vem desde século XVI. Jean de Serres, no renascimento, teria sido possivelmente o primeiro a aventar essa hipótese. Cf. SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pg. 11. Já a ideia de que o diálogo é um esboço inacabado remonta ao século XIX. George Grote, por exemplo, foi um dos que

testemunhos mais antigos refutam essa suposição[8]. Eis, então, o porquê do enigma. Pouco ou nada se tem por certo a seu respeito. Mesmo com a filologia, não se sabe com clareza seu autor, não se entende com nitidez a sua intenção, não há unanimidade a respeito do alvo da censura disferida contra Sócrates e muito menos se compreende o silêncio socrático ao longo de quase todo o texto. Há ainda outras questões ao redor do diálogo, mas essas bastam para sustentar seu caráter enigmático. O ponto é: se Platão escreveu, qual a sua intenção? Se não foi Platão, quem escreveu e, novamente, qual a sua intenção? No fim, o *Clitofonte* guarda tantas incertezas que a própria questão da autoria do diálogo acaba por se mostrar irrelevante ou, pelo menos, desinteressante frente ao problema de sua intenção e sentido. É isto, inclusive, que Simon Slings, autor da última edição crítica do texto grego, escreve na primeira página de seu *Clitofonte*:

> O *Clitofonte* foi amiúde rotulado um 'enigma', e de fato é. Sua autoria é dúbia – uma decisão quanto a sua autenticidade parece depender principalmente da interpretação de seu sentido. Seu sentido, portanto, é um problema anterior a (e mais interessante que) sua autoria. Nesse contexto, surgem várias questões[9].

É por tais razões, então, que, à medida que se busca defender um valor filosófico do *Clitofonte* no estudo introdutório, busca-se, no mesmo movimento, reconstruir seu sentido filosófico. Disso tudo se deduz também que todo o estudo terá como pressuposto central uma suspenção do juízo com relação ao problema da autoria, uma vez que esta resposta depende inteiramente de uma interpretação de seu sentido. Partamos, pois, ao sentido.

Em resumo, o que se pretende defender é que o sentido e intenção do *Clitofonte* realmente consistem em uma crítica séria e desafiadora à filosofia de Sócrates. Mas a que Sócrates? O homem que viveu e morreu em Atenas? Não. O Sócrates personagem dos λόγοι σωκρατικοί, dos escritos filosófico-literários em que Sócrates figurava enquanto protagonista. Mais especificamente, o personagem Sócrates da *Apologia* e dos diálogos aporéticos de Platão. O nosso ponto é que o *Clitofonte* coloca em questão a base da filosofia socrática esboçada na *Apologia* e nos diálogos aporéticos, fazendo uma crítica à atividade protréptica e elêntica do

---

defenderam essa hipótese, ao dizer que o diálogo é um esboço inacabado da *República*. Cf. GROTE, George. *Plato and the others companions of Socrates, vol. 3*. London: John Murray, 1875, p. 19.

[8] Plutarco afirma explicitamente que "a sabedoria de Platão, em tantas belas obras, apenas deixou inacabada a Atlântida [i.e. o *Crítias*]". Cf. PLUTARCO. *Vida de Sólon*. 32, 2: ἡ Πλάτωνος σοφία τὸ Ἀτλαντικὸν ἐν πολλοῖς καλοῖς μόνον ἔργον ἀτελὲς ἔσχηκεν.

[9] Cf. SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pg. 1: "The Clitophon has often been dubbed a 'riddle', and so it is. Its authorship is dubious - a decision as to its authenticity would seem to depend mainly on the interpretation of its meaning. Its meaning is therefore a problem prior to (and more interesting than) its authorship. In this connection several questions come to one's mind".

personagem platônico[10]. Na *Apologia*, nós vemos que Sócrates é alçado à categoria de paradigma do filósofo, de tal modo que fazer filosofia é fazer algo tal como o que Sócrates faz[11]. Fazer filosofia, então, é exortar os seres humanos ao cuidado com a virtude da alma e examinar constantemente a si mesmo e aos outros homens a fim de saber se aquilo que se compreende como "cuidado com a virtude da alma" é algo que realmente se sustenta ou não[12]. E, segundo o próprio Sócrates, esse seu modo de ser e agir é responsável por despertar os homens individualmente e a cidade como um todo para o cuidado com a virtude, tornando-os, por conta disso, verdadeiramente felizes[13]. É como se tomar consciência da necessidade de se tornar virtuoso quanto à alma e da necessidade de se autoexaminar constantemente para eliminar falsas crenças sobre o que se considera "virtude da alma" fossem as condições necessárias e suficientes para a realização da felicidade humana.

E é justamente aí que entra o *Clitofonte*. Buscaremos mostrar que a sua censura à filosofia socrática consiste justamente em dizer que a consciência da necessidade de cuidar da virtude e o exame a respeito do que se entende por ela não são fins em si mesmo. Ambos são importantes e necessários, mas não são suficientes para a realização da virtude e da felicidade humana. Eles são meios e não fins. Além disso, intentamos defender que o diálogo não só aponta esse caráter negativo da filosofia socrática, como também aponta positivamente para os meios de corrigir essa filosofia. Ele diz: além da exortação ao cuidado com a virtude da alma e do autoexame a respeito de suas concepções de virtude, é preciso uma teoria ética que fundamente o modo pelo qual o ser humano pode vir a se tornar virtuoso na prática. E se a virtude responsável pela felicidade humana é a virtude da alma, é preciso que se construa uma teoria ética fundamentada em um conhecimento da natureza da alma e dos cuidados necessários para torná-la virtuosa. Assim, se Sócrates realmente quer ser feliz e fazer com que os outros seres humanos possam ser felizes, é necessário que ele mesmo mude seu modo de ser e sua atividade filosófica. É desse modo, então, que o estudo introdutório visará apontar que o sentido do *Clitofonte*, além de criticar a prática protréptica e elêntica de Sócrates, acaba sendo ele mesmo um discurso protréptico dirigido a Sócrates. Além de apontar o caráter negativo da filosofia socrática, o *Clitofonte* exorta Sócrates, dizendo: "se realmente queres fazer ética,

---

[10] Protréptico e elêntico se referem aos termos gregos προτρεπτικός e ἐλεγκτικός. O primeiro adjetivo, protréptico, diz respeito a qualidade dos discursos que empreendem exortações com a finalidade de uma conversão moral dos ouvintes. O segundo, elêntico, diz respeito à atividade discursiva que empreende um exame dialético dos interlocutores, tomando como critério de verdade a refutação. Ambos serão mais detidamente analisados na seção 2.4 do estudo introdutório.
[11] Cf. *Apologia*, 23b.
[12] Cf. *Apologia*, 29d-e.
[13] Cf. *Apologia*, 36e.

Sócrates, mude de comportamento no que diz respeito à sua prática filosófica e comece por compreender a natureza da alma".

Desta forma, o fim último de nosso segundo objetivo, do estudo introdutório, é expor essa interpretação do caráter filosófico do diálogo, que aponta para os fundamentos de uma teoria ética. Além disso, porém, como preparação para nosso fim, buscamos oferecer uma apresentação geral do diálogo que introduza seus aspectos estruturais, seu conteúdo, suas personagens e sua recepção na antiguidade e na modernidade. Tal apresentação será feita na primeira metade do estudo introdutório, enquanto a segunda consistirá apenas na exposição de nossa interpretação do diálogo.

1 ESTUDO INTRODUTÓRIO

1.1 **A estrutura e o conteúdo do *Clitofonte***

1.1.1 O *Clitofonte* enquanto Diálogo Curto

O *Clitofonte* é um diálogo pequeno, na verdade é o menor dos diálogos veiculados no *corpus platonicum*. Talvez essa seja a primeira característica do diálogo que chama atenção dos leitores e, evidentemente, é algo que não passou despercebido à crítica especializada. A extensão do *Clitofonte* nos insere em um debate a respeito de sua estrutura enquanto diálogo. No afã de compreender essa estrutura, Simon Slings recorre a uma classificação de gênero formalizada por Carl Werner Müller chamada de "*Kurzdialog*", ou "Diálogo Curto", concebida em analogia ao subgênero literário Epílion[14]. Assim como o Epílion teria como referência o gênero de composição Épico Monumental, o Diálogo Curto teria como referência o Diálogo Monumental, sendo um desdobramento tardio dos λόγοι σωκρατικοί[15]. Na visão de Müller, o principal critério de distinção entre um Diálogo Monumental e um Diálogo Curto seria a sua extensão que possui um número máximo 6 de páginas OCT e um mínimo de 1¼[16]. Além disso, Müller elenca seis características formais que marcariam esse gênero em específico: 1) a presença de apenas dois personagens, dentre os quais um é Sócrates; 2) a ausência de descrições do caráter dos personagens; 3) a falta de um plano de fundo cênico; 4) os começos abruptos e pouco descritivos que introduzem o problema do diálogo logo de início; 5) a correspondência entre o início e o fim do diálogo e um desenvolvimento argumentativo com transições marcadas explicitamente; e, por fim, 6) a ausência radical de uma espontaneidade no diálogo[17]. Além dessas seis características, Slings ainda acrescenta uma sétima por conta própria: 7) a ausência de um episódio central que marca o clímax do diálogo[18]. E, realmente, todas essas características formais saltam aos olhos no *Clitofonte*, o que nos deixa margem para pensá-lo estruturalmente enquanto um Diálogo Curto.

---

[14] Cf. SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pg. 20.
[15] Nesta concepção, atribui-se a Aristipo a composição de 25 diálogos curtos, a Criton 17, a Simon, ou Fédon de Élis e Ésquines de Esfeto, 33 e a Símias de Tebas 23. Cf. Ibidem, pg. 22.
[16] Páginas OCT se refere à edição tradicionalmente utilizada dos diálogos platônicos feita por John Burnet pela Oxford Classical Texts.
[17] Cf. SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pg. 26-32.
[18] Cf. Ibidem, pg. 33.

1.1.2 Composição e estilo

Ainda que um diálogo brevíssimo, o *Clitofonte* possui grande variedade na técnica de composição e no estilo. Seguindo a classificação dos padrões platônicos feita por Holger Thesleff[19], as poucas quatro páginas *stephanus* do diálogo contém em si, enquanto técnica de composição, discussão e conversa, monólogos expositivos, discursos relatados e investigação dialética por meio de perguntas e respostas[20]. O prólogo do diálogo começa enquanto uma conversa (406a1-407a5), em seguida testemunhamos um longo monólogo expositivo (407a5-410b3) que contém em si uma reprodução direta (407a5-407e2) e uma indireta de um discurso relatado (407e3-408c4). Ainda no interior do mesmo monólogo expositivo temos também a reprodução de uma investigação dialética por meio de perguntas e respostas (408a3-410b3). No final das contas, apenas ¼ do diálogo é realmente um diálogo entre os personagens. De resto, o *Clitofonte* é um grande monólogo.

Além das técnicas de composição, o estilo literário também varia de acordo com o movimento da obra em estilo coloquial, semiliterário e retórico[21]. A primeira frase do diálogo é feita em estilo formal, fortemente artificial, enquanto o restante do prólogo prossegue em estilo coloquial. Já a reprodução direta do discurso relatado é uma mistura de estilo semiliterário e retórico e a investigação dialética retoma o estilo coloquial. Mas, de maneira geral, diz Holger Thesleff, o "*Clitofonte* é verborrágico e retórico"[22]. Tal estilo retórico e verborrágico somado à ausência de espontaneidade das falas – característica dos Diálogos Curtos – fazem com que o *Clitofonte* adquira uma maior complexidade formal, conferindo, por vezes, grande afetação patética. Essa complexidade formal provocada pelo caráter retórico do texto fica marcada pela abundância de figuras de estilo, tais como prolepses (406a1; 407b2; 408e2), anacolutos (407b3; 408e5-8; 409a7; 410b7; 410c8), quiasmos (407b3; 407e1-2) e construções em clímax (407e1-2).

1.1.3 Estrutura e conteúdo

[19] Para as descrições de cada uma das técnicas de composição e cada um dos estilos literários, consultar os *Studies in the Styles of Plato* In: THESLEFF, Holger. *Platonic Patterns*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, pg. 27-83.
[20] Cf. Ibidem, pg. 129.
[21] Cf. Ibidem.
[22] Cf. Ibidem.

Do ponto de vista de sua estrutura geral, podemos dividir o diálogo em três partes principais, sendo que a segunda se subdivide em duas partes:

Prólogo: o indiciamento de Sócrates a Clitofonte (406a1-407a5)
Narrativa: a parresia de Clitofonte (407a5-410c6)
Primeira parte da narrativa: o elogio (407a6-408c4)
Segunda parte da narrativa: a censura (408c4-410c6)
Conclusão: a decepção e a exortação de Clitofonte (410c7-410e10)

1.1.3.1 O prólogo (406a1-407a5)

406a1-406a4: A reprimenda de Sócrates a Clitofonte

Sócrates indicia Clitofonte a respeito de um relato recebido sobre uma conversa de Clitofonte com Lísias na qual ele teria censurado as conversas filosóficas[23] com Sócrates e elogiado a de Trasímaco.

406a5-406a13: A justificativa de Clitofonte.

Clitofonte corrige a informação recebida por Sócrates, já que ele não apenas censurou a filosofia socrática, mas também a elogiou. Como os dois estão sozinhos, ele pode explicar com franqueza tudo o que disse para Lísias.

407a1-407a5: O pacto parresiástico.

Sócrates aceita o discurso franco de Clitofonte, supondo que descobrindo seus defeitos e qualidades poderá melhorar aquilo que ele tem de ruim.

1.1.3.2 A narrativa (407a5-410c6)

A primeira parte da narrativa: o elogio (407a6-408c4)

Clitofonte reproduz um discurso socrático diretamente e cita indiretamente alguns temas discutidos por Sócrates. Trata-se de um discurso protréptico, cuja finalidade é fazer com que os seres humanos cuidem de si mesmos através de uma educação moral fundada na justiça e na

[23] τὰς μετὰ Σωκράτους διατριβὰς cf. *Clitofonte*, 406a2-3. Nesse contexto, as "diatribes com Sócrates" dizem respeito ao tipo de passatempo filosófico que nós encontramos representado nas discussões dos chamados "diálogos socráticos" de Platão . Na cena inicial do *Cármides* (153a), por exemplo, após ter retornado do acampamento de Potidéia, Sócrates se dirige à Palestra de Taureas em busca de suas διατριβαί habituais, e, então, logo menos, vemos que elas se tratam, na verdade, das conversas filosóficas de Sócrates.

virtude. Ao fim dessa reprodução, Clitofonte tece elogios tanto à eloquência socrática, quanto ao conteúdo dos discursos. Para ele, Sócrates é exímio em fazer com que os seres humanos acordem e tomem consciência da necessidade de se tornarem virtuosos através do aprendizado da justiça.

A segunda parte da narrativa: a censura (408c4-410c6)

408c4-409a3: a primeira crítica a Sócrates – a insuficiência do protréptico.

Após ter elogiado a capacidade exortativa de Sócrates, Clitofonte diz que não basta convencer os homens a tomarem consciência da necessidade de aprender a justiça, é preciso ir além da exortação e mostrar como os homens podem aprender a justiça e se tornarem virtuosos na prática.

408e3-410b3: análise "à maneira de Sócrates" sobre justiça – analogia e élenkhos.

Clitofonte, então, imita o procedimento de investigação utilizado por Sócrates para analisar as crenças que possuímos a respeito dos conhecimentos morais como a justiça. Esse procedimento é uma análise das definições morais através de um inquérito dialético guiado por analogias, o ἔλεγχος. Assim, através de uma analogia entre as artes e os ofícios, Clitofonte analisa três definições de justiça. As três caem em aporia.

410b3-410c6: a segunda crítica a Sócrates – a insuficiência do élenkhos.

É sempre a mesma coisa, diz Clitofonte: Sócrates faz com que os seres humanos busquem adquirir a virtude através do conhecimento, mas não consegue fazer com que ninguém adquira esse conhecimento. A realidade é a seguinte: ou Sócrates só sabe fazer o elogio da justiça e da virtude, sem saber o que ela é e sem saber como ensiná-la, ou Sócrates sabe e não quer compartilhar do saber. Das duas, uma, diz Clitofonte.

1.1.3.3 A conclusão (410c7-410e10)

A aporia de Clitofonte e a justificativa em buscar Trasímaco (410c7-410c8)

A razão para Clitofonte buscar Trasímaco é porque ele está em aporia, tentando encontrar uma saída para o problema no qual Sócrates o colocou. Nesse estado, Clitofonte explica, ele vai a Trasímaco ou a qualquer outra pessoa que possa ajudá-lo a aprender a ser virtuoso.

Último apelo a Sócrates sobre como proceder com as exortações (410c8-d5)

Já que as exortações de Sócrates apenas despertam a consciência no homem e não vão além disso, Clitofonte faz um último apelo: ou Sócrates deixa de fazer essas exortações ao cuidado com a virtude da alma, ou ele faz do mesmo modo que aqueles que exortam ao cuidado com o corpo: explica, após o discurso exortativo, qual é a natureza do corpo e os cuidados que ele necessita ter de acordo com essa natureza.

A exortação de Clitofonte a Sócrates (410d5-410e3)

Ao final, Clitofonte diz que concorda com tudo o que Sócrates diz a respeito do cuidado com a virtude da alma, mas que Sócrates deve considerar o seu último apelo e mudar o seu comportamento atual.

O veredito (410e3-410e10)

Caso Sócrates não mude seu comportamento, Clitofonte irá continuar elogiando Sócrates em parte, e em parte censurando-o. Pois que, quando alguém não tem consciência de que deve se tornar virtuoso quanto à alma, Sócrates é excelente em torná-lo consciente. Mas, quando alguém já está consciente, Sócrates acaba sendo um empecilho para que ele se torne virtuoso e, assim, feliz.

1.2 **Os personagens**

Seguindo o padrão dos Diálogos Curtos, o *Clitofonte* possui apenas dois personagens, Sócrates e Clitofonte. Além desses, são citados nominalmente ainda outros dois que não possuem voz no texto: Lísias e Trasímaco. Todos os personagens nomeados são também personagens da *República* de Platão. Mas há também os personagens anônimos que apenas participam indiretamente: o "alguém" que informa Sócrates a respeito da conversa entre Clitofonte e Lísias e os socráticos não nomeados que investigam o conceito de justiça junto de Clitofonte. Nesta seção, entretanto, apenas nos deteremos nos dois personagens principais, Sócrates e Clitofonte, mencionando os personagens secundários apenas à medida que for relevante para a análise dos primários.

1.2.1 Sócrates

Como podemos notar pela breve descrição do conteúdo, o Sócrates do *Clitofonte* é distinto segundo duas características: 1ª, ele faz discursos protrépticos que exortam os seres humanos à necessidade do cuidado consigo, com a virtude de sua alma; e 2ª, ele possui um método investigativo que analisa as crenças dos homens através de um procedimento dialético que opera por meio de analogias. Em suma, o que caracteriza a atividade filosófica de Sócrates no *Clitofonte* são os λόγοι προτρεπτικοί e o ἔλεγχος.

Uma das questões centrais para qualquer interpretação do *Clitofonte* é a identificação deste personagem Sócrates, visto que é somente através dela que podemos compreender a quem se dirige a crítica do diálogo. Uma das possibilidades é de que se trate do Sócrates histórico, e, assim, a crítica do diálogo se dirigiria à própria filosofia do homem ateniense que influenciou Platão e outros tantos socráticos. Há também a possibilidade de que a crítica se dirija a algum dos Sócrates representados nos λόγοι σωκρατικοί, isto é, nos escritos compostos após a morte de Sócrates que o tinham como personagem central e, à época, constituíam um verdadeiro gênero literário[24]. Dentre esses, por exemplo, conta-se os escritos de Platão, os de Xenofonte e toda uma variedade de escritos de outros autores socráticos que se perdeu na história, cujos fragmentos foram compilados por Gabriele Giannantoni em 1990[25].

---

[24] Sobre o caráter literário dos λόγοι σωκρατικοί e o ambiente histórico em que eles se desenvolvem, ver: Sōkratikoi logoi: the literary and intelectual background of Plato's work In: KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 1-36.

[25] Cf. GIANNATONI, Gabriele. *Socrates et socraticorum reliquiae.* Vol. I-IV. Nápoli: Bibliopolis, 1990.

Porém, a respeito da primeira possibilidade, há, de antemão, um grande problema. É sabido por todos que o Sócrates histórico nada escreveu, de modo que tudo o que sabemos sobre ele nos chega justamente através dos λόγοι σωκρατικοί. E aqui outro problema. Enquanto gênero literário, os λόγοι σωκρατικοί, em virtude de sua natureza mimética, autorizam "uma grande liberdade de invenção, tanto no que se refere à encenação como quanto ao conteúdo, a saber, as ideias expressas pelos diferentes personagens[26]". Nesse sentido, esses escritos não são escritos *sobre* Sócrates, mas escritos em que Sócrates figura enquanto um *personagem*. Eles não são documentos históricos, mas obras literárias e filosóficas que se valem do personagem Sócrates para veicular uma filosofia[27] através da representação de um caráter verossímil dotado de um pensamento e um modo de agir específico[28].

É por conta desse caráter literário, inclusive, que nós vemos uma grande variação do pensamento socrático e da maneira como ele se expressa em ação quando comparamos as representações de Sócrates nos diferentes autores de escritos socráticos que nos chegaram.[29] Há casos, aliás, em que essa variação não se dá nem entre diferentes autores, mas no interior da obra de um mesmo autor. É o que ocorre com Platão, por exemplo, que produz representações tão diferentes do pensamento socrático que, como diz Gregory Vlastos, "elas não poderiam ter sido retratadas coabitando o mesmo cérebro, a menos que se tratasse do cérebro de um esquizofrênico[30]".

Assim, se as representações de Sócrates nos λόγοι σωκρατικοί não apontam para um lugar comum na História, para o Sócrates histórico, mas variam de acordo com a intenção do autor com vistas ao caráter que se quer representar, o que nos resta é deixar de lado a primeira possiblidade e focar na segunda. Afinal, mesmo se quiséssemos conferir se o Sócrates representado no *Clitofonte* é aquele Sócrates histórico, a realização desse exame estaria limitada aos próprios λόγοι σωκρατικοί. E, além disso, é importante considerar que o *Clitofonte*,

---

[26] Cf. DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, pg. 23.
[27] Um ponto importante nesse passo é a compreensão de filosofia que está em questão. Se concordamos com a análise de Pierre Hadot de que o discurso filosófico na Grécia Antiga tem sua origem em uma escolha de vida e uma opção existencial implicada em uma visão de mundo, a representação de um caráter que se exprime pelo seu pensamento e ação seria justamente a manifestação de um modo de vida filosófico que se optou por viver. Nessa perspectiva, os λόγοι σωκρατικοί, representando caráteres em ação, seriam veículos de determinadas filosofias, isto é, de determinadas maneiras agir em consonância com uma teoria sobre a realidade. Sobre essa concepção de filosofia enquanto modo de vida, ver: HADOT, Pierre. Que est-ce que la philosophie antique? Paris: Gallimard, 1995.
[28] Para uma maior compreensão do argumento em questão, ver: BOLZANI FILHO, Roberto. Imagens de Sócrates. In: *Kléos: Revista de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro, n. 18, pp. 11-31, 2014.
[29] Cf. DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, pg. 23-24.
[30] Cf. VLASTOS, Gregory. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 46: "they could not have been depicted as cohabiting the same brain throughout unless it had been the brain of a schizophrenic".

enquanto um Diálogo Curto, está também entre os λόγοι σωκρατικοί, e, dessa forma, não consta enquanto documento histórico, mas como representação literária de caráteres que exprimem um certo pensamento e modo de agir. Portanto, deixemos a História de lado e foquemos nos personagens.

Porém, antes de buscar nos λόγοι σωκρατικοί alguma representação de Sócrates que possa fazer jus ao nosso Sócrates do *Clitofonte*, é preciso que se faça uma longa digressão e coloquemos em pauta uma terceira possiblidade, aquela aventada por Simon Slings que duplica a nossa tarefa. É que Slings não concebe apenas um Sócrates no *Clitofonte*, mas dois, aquele que está conversando com Clitofonte e um outro, homônimo do primeiro, que é citado no interior do discurso de Clitofonte. Ao fim dessa digressão, é possível que já tenhamos colocado todas as cartas na mesa a respeito do Sócrates do *Clitofonte*. Vejamos a análise de Slings.

Segundo Slings, para analisar um texto literário, é preciso que se distinga, antes de qualquer coisa, os níveis discursivos. Para começar, ele salienta, qualquer texto literário que contenha fala (*speech*) possui sempre dois níveis discursivos, um primeiro nível que se realiza extratextualmente e um segundo nível que se realiza intratextualmente. No primeiro nível, que Slings chama de "nível inferior" (*lower level*), haveria três elementos: o texto, o autor e seu público. O texto constitui o discurso desse nível[31], enquanto o autor e seu público constituem os comunicantes[32]. No segundo nível, que Slings chama de "nível superior" (*higher level*), as falas constituem o discurso, e os comunicantes são os personagens literários que pronunciam e escutam as falas[33]. Agora, à medida que os personagens literários pronunciam discursos relatados indiretamente, abrem-se novos níveis superiores. Nesse sentido, qualquer diálogo que se inicie através de um discurso indireto já começaria possuindo dois níveis superiores. É o caso da *República*, por exemplo, ou do *Cármides* de Platão. No *Cármides*, no primeiro nível superior, há Sócrates e seu interlocutor anônimo, enquanto no segundo nível superior há, novamente, Sócrates e os outros interlocutores que pronunciam falas no diálogo, Querefonte, Crítias e Cármides.

Mas Slings acrescenta ainda que a análise da comunicação[34] de um texto literário vai além das palavras pronunciadas enquanto fala. É preciso que se considere também a intenção

---

[31] Slings faz uma diferenciação entre fala (*speech*) e discurso (*discourse*). A fala é a pronunciação das palavras por si só, enquanto o discurso se trata da fala enquanto dirigida por uma pessoa à outra. Cf. SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pg. 35, n. 65.

[32] Isto é, aquele que dirige a fala enquanto discurso e aquele recebe a fala dirigida.

[33] Ibidem, pg. 35.

[34] Por comunicação, Slings está entendo um conjunto de elementos no texto que inclui o discurso bem como fatos não linguísticos e eventos que acompanham o discurso. Cf. Ibidem, pg. 35, n. 65.

das falas, a reação às palavras e as descrições dos personagens, pois é esse conjunto de elementos que constitui o conteúdo de um determinado nível discursivo[35]. Agora, para que esse conteúdo seja interpretado, Slings propõe uma norma interpretativa. Segundo ele, a análise do conteúdo de algum nível discursivo *deve* ser feita no interior do mesmo nível discursivo, de modo que estabelecer uma relação vertical entre quaisquer níveis, julgando elementos de um nível superior segundo elementos de um nível inferior, seria provocar um "curto-circuito" no texto[36]. Nesse sentido, é preciso que, a todo custo, se mantenha isolados os níveis discursivos, a fim de se distinguir o sentido do conteúdo de cada nível. Para Slings, esse princípio vale até mesmo quando estamos falando de dois níveis superiores em que o personagem de um nível relata um discurso proferido por outro personagem de mesmo nome[37]. Por exemplo, se um certo Sócrates, no *Cármides*, conversando com seu interlocutor anônimo, relata uma troca de palavras que um certo Sócrates teve com Querefonte assim que chegou na Palestra de Taureas, nós não devemos confundir os níveis do discurso, considerando de antemão que se trata do mesmo Sócrates. E não devemos fazer isso nem mesmo se o Sócrates do primeiro nível superior se refere ao Sócrates do segundo nível superior pela primeira pessoa do singular. Antes de fazer essa identificação, seria preciso analisar o conteúdo de ambos os níveis discursivos e julgar se os caráteres dos personagens são equivalentes.

Pois bem. Tendo definido tal princípio interpretativo, Slings o aplica ao *Clitofonte*, propondo que o Sócrates do primeiro nível superior, o que conversa com Clitofonte, é distinto do Sócrates do segundo nível superior, o Sócrates que discursa em nome da virtude e da justiça e que investiga com Clitofonte a natureza da justiça. Na perspectiva de Slings, tratam-se apenas de personagens homônimos, mas que são completamente irredutíveis um ao outro segundo a representação de seus caráteres.

A respeito do Sócrates do primeiro nível superior, Slings dirá que se trata do Sócrates platônico, sobretudo aquele representado na *Apologia de Sócrates*, cuja filosofia se espalha nos diálogos aporéticos de Platão. Esse Sócrates teria sido introduzido no proêmio de maneira muito extravagante e cuidadosa pelo autor do *Clitofonte* que, com isso, teria a intenção de chamar atenção para a distância entre esse Sócrates e o que seria introduzido na sequência[38]. As marcas distintivas do caráter desse primeiro Sócrates seriam a formalidade e a ironia. Na primeira fala

[35] Cf. Ibidem, pg. 36.
[36] Cf. Ibidem, pg. 37.
[37] Cf. Ibidem, pg. 38-39.
[38] Cf. Ibidem, pg. 43.

de Sócrates[39], quatro elementos marcariam a sua formalidade: a prolepse do sujeito da oração subordinada, a adição do nome do pai de Clitofonte, o uso do plural majestático e a autorreferência de Sócrates em terceira pessoa do singular[40]. Além disso, a construção sintática dessa primeira frase de Sócrates, que dispõe em sequência um acusativo proléptico, a oração principal e a oração subordinada, seria mais típica de uma linguagem escrita do que falada[41], o que deixaria explícita a falta de espontaneidade e o caráter formal da fala.

Já na segunda fala de Sócrates[42], além da formalidade, ela estaria marcada pelo fato de ser ironicamente humilde. Os traços formais que ilustrariam a ironia dessa fala seriam a parelha ἀσκήσω καὶ διώξομαι, que seria ironicamente formal, e o uso de κατὰ κράτος, que seria uma ironia evidente[43]. Mas, além da ironia, Slings defende que essa segunda fala estaria introduzindo os dois pressupostos desse Sócrates que marcariam seu pensamento no diálogo: 1) a ideia de que o conhecimento do que é bom leva a agir bem, pressuposto típico do Sócrates platônico; e 2) a ideia de que o elogio e a censura de Clitofonte corresponderiam infalivelmente ao que Sócrates tem de bom e de ruim, pressuposto este que não passaria de uma ironia no diálogo[44]. Desta maneira, como o primeiro pressuposto é típico do personagem Sócrates de Platão e apenas o Sócrates platônico tem como traço distintivo a ironia[45], Slings se sente autorizado a concluir que essa representação de Sócrates no prólogo é a representação do Sócrates platônico.

Agora, quanto ao segundo Sócrates, o do segundo nível superior, Slings nota que ele é distinto por proferir discursos públicos de natureza protréptica e por, constantemente, propor definições que se mostram falsas nas investigações dialéticas de natureza elêntica[46]. Na visão de Slings, ambos os aspectos são completamente incoerentes com relação ao Sócrates platônico. A primeira incoerência se daria em uma especificidade da caracterização da prática protréptica de Sócrates. O ponto é que, embora o Sócrates platônico seja realmente caracterizado como proferindo discursos protrépticos, o Sócrates platônico, diz Slings, apenas dirige seus discursos a pessoas particulares e não a multidões. Ele diz:

---

[39] *Clitofonte*, 406a1-4: Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου τις ἡμῖν διηγεῖτο ἔναγχος, ὅτι Λυσίαι διαλεγόμενος τὰς μὲν μετὰ Σωκράτους διατριβὰς ψέγοι, τὴν Θρασυμάχου δὲ συνουσίαν ὑπερεπαινοῖ.
[40] Cf. Ibidem, pg. 41.
[41] Cf. Ibidem, pg. 41, n. 78.
[42] *Clitofonte*, 407a1-4: ἀλλ᾽ αἰσχρὸν μὴν σοῦ γε ὠφελεῖν με προθυμουμένου μὴ ὑπομένειν· δῆλον γὰρ ὡς γνοὺς ὅπηι χείρων εἰμὶ καὶ βελτίων, τὰ μὲν ἀσκήσω καὶ διώξομαι, τὰ δὲ φεύξομαι κατὰ κράτος.
[43] Cf. Ibidem, pg. 41.
[44] Cf. Ibidem, pg. 15.
[45] Cf. Ibidem, pg. 15, n. 22.
[46] Cf. Ibidem, pg. 44.

> Na *Apologia*, Platão cuida de enfatizar que as exortações são dirigidas a indivíduos (cf. 29d5-6 ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτωι ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν; 36c5 ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν)[47].

E o que garante a interpretação do passo 29d5-6 da *Apologia* desta forma seria o fato de que a posição da partícula "τε" provaria que o pronome relativo "ὅτωι" depende tanto de παρακελευόμενος quanto de ἐνδεικνύμενος, fazendo da oração relativa introduzida por ὅτωι uma oração apositiva restritiva de ὑμῖν, o objeto dos dois particípios[48].

Já a incoerência da segunda caraterística do Sócrates citado por Clitofonte com relação ao primeiro Sócrates, o platônico, seria o fato de que este último faz uma profissão de ignorância consciente[49]. Na *Apologia*, Sócrates faz uma distinção entre dois tipos de ignorância: uma que se configura pelo não saber consciente de que não se sabe, e outra pelo não saber inconsciente de que não se sabe. A essa última, Sócrates chama de ignorância censurável, ἐπονείδιστος ἀμαθία[50]. Dessa forma, uma vez que o Sócrates citado por Clitofonte não se furta a propor definições que se provam falsas, mostrando acreditar em coisas que, na realidade, ele não sabia, então ele possui essa ignorância censurável e, portanto, é completamente irredutível ao primeiro Sócrates, ao Sócrates platônico, que é consciente de sua própria ignorância.

Pois bem. Na perspectiva de Simon Slings, o primeiro Sócrates é o Sócrates platônico e o segundo não pode ser confundido com o primeiro. Essa distinção é o ponto de Arquimedes de toda a interpretação de Slings sobre o *Clitofonte*. É ela que o autoriza a dizer que a censura do *Clitofonte* não se dirige ao Sócrates platônico ou a qualquer outro Sócrates dos λόγοι

---

[47] Cf. Ibidem, pg. 45.

[48] Cf. Ibidem, pg. 45, n. 84: "in the Apology, Plato takes care to stress that the exhortations are directed at individuals (cf. 29d5-6 ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτωι ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν; 36c5 ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν)." Uma tradução da *Apologia* que concorda com essa interpretação, por exemplo, é a do professor André Malta: "receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar)". Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever).* Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2017, pg. 89. No entanto, é possível que leiamos diferentemente, tomando ὕμῖν como objeto de παρακελευόμενος e a oração introduzida por ὅτωι como objeto de ἐνδεικνύμενος, como o fazem George Grube ("I shall not cease to practice philosphy, to exhort you and to point out to any one of you whom I happen to meet" cf. PLATO. *Complete works*. Edited, with introduction e notes by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, pg. 28.), Léon Robin ("ne vous attendez pas que je cesse de philosopher, de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en est à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin" cf. PLATON. *Oeuvres Complètes*, vol. I. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pg. 165.) e Luc Brisson ("je continuerai de philosopher, c'est-à-dire de vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d'entre vous que, en toute occasion, je rencontrerai" cf. PLATON. *Apologie de Socrate. Criton.* Traductions, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1997, pg. 108.). Essa segunda maneira de ler nos permitiria compreender que Sócrates faz suas exortações a todos os homens em geral bem como aos homens em particular.

[49] Cf. *Apologia*, 21d.

[50] Cf. *Apologia*, 29b1-2.

σωκρατικοί, embora seja um Sócrates que a escuta e embora a filosofia desse Sócrates seja coincidentemente semelhante com a do Sócrates de outros λόγοι σωκρατικοί. Na verdade, a crítica seria um ataque dirigido à prática protréptica em geral, cujos perigos estariam ilustrados no diálogo de acordo com a fala de Clitofonte: tal prática pode fazer com que alguém chegue mesmo a procurar um sofista como Trasímaco. Dessa forma, o segundo Sócrates citado por Clitofonte, em vez de constituir um personagem específico, representaria antes a ideia de que, através de discursos protrépticos explícitos tais como os do segundo Sócrates, um ser humano pode vir a ser virtuoso e feliz. Ideia essa, diz Slings, completamente falsa e perniciosa. E o que o *Clitofonte* estaria afirmando é que tal ideia deve ser substituída pela prática elêntica do Sócrates platônico, a mesma representada na investigação reportada por Clitofonte e que, em momento algum, teria sido objeto de crítica no diálogo[51].

Essa terceira possibilidade de identificação do personagem Sócrates no *Clitofonte* apresentada por Slings é realmente admirável e bem articulada no texto. Ela parece nos provar que não há um só Sócrates, e sim dois. Mas esses Sócrates se identificam em muitos pontos, diferenciando-se apenas por detalhes de seus caráteres: um discursa para multidões e propõe definições que nunca levam a lugar algum, enquanto o outro apenas discursa para indivíduos e jamais propõe definições. Tirando esses dois detalhes, a representação da filosofia socrática no *Clitofonte* é muito próxima da representação da *Apologia*. E este é um fato que o próprio Slings admite:

> "As características mais não-platônicas desse Sócrtates não são as exortações no lugar dos questionamentos – exortar os outros é um dos dois aspectos do φιλοσοφεῖν de Sócrates mencionados na *Apologia* (29d5), embora Platão raramente o retrate fazendo isso – tampouco esse discurso exortativo em si mesmo (como veremos, todos os elementos das exortações reportadas na *Apologia* retornam no discurso do *Clitofonte*): o que é realmente não-platônico é o direcionamento desse discurso a uma multidão"[52].

---

[51] Há diversos pontos do argumento de Slings ocultados aqui. De uma maneira geral, a tese de Slings é a de que o *Clitofonte* propõe algo contrário do que aparenta: em vez de criticar o Sócrates platônico, ele faz uma defesa desse Sócrates. A intenção do diálogo seria mostrar que os discursos protrépticos explícitos, esses que exortam abertamente à busca da filosofia e da virtude, não passam de discursos superficiais e vazios, mas que, por sua efetividade, podem fazer com que as pessoas se dirijam aos sofistas mais perigosos. Ao contrário dos protrépticos explícitos, haveriam os protrépticos implícitos, isto é, os discursos que visam fazer com que alguém busque a filosofia e a virtude de maneira indireta. Esse seria o caso do ἔλεγχος, que, por meio da refutação e da aporia, faria com que os homens refutados reconhecessem sua própria ignorância a respeito da virtude e buscassem por si só a filosofia e a virtude. Segundo Slings, o Sócrates platônico é justamente o representante desse protréptico implícito e do ἔλεγχος, enquanto a paródia feita nos discursos do Clitofonte seriam representantes do protréptico explícito, inclusive compilando determinados motes protrépticos que seriam usuais na literatura do século IV a.C. Para um resumo da interpretação de Slings, ver: SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pg. 209-215.

[52] Cf. Ibidem, pg. 44-45: "The most un-platonic features of this Socrates is not his exhorting instead of questioning – exhorting others is one of the two aspects of Sócrates' φιλοσοφεῖν mentioned in the *Apology* (29d5), though Plato rarely depicts him doing it – nor this exhortatory speech in itself (as we shall see, all the

Agora, quanto a essa proximidade, ela é realmente curiosa. Ambos os Sócrates, o da *Apologia* e o do discurso reportado por Clitofonte, são caracterizados como homens que fazem discursos protrépticos e se valem do ἔλεγχος. Ambos os Sócrates, prestando-se a um exame das concepções morais, não fazem senão chegar à aporia. Além disso, as principais teses sustentadas pelo Sócrates reportado por Clitofonte podem ser encontradas enquanto objeto de discussão do Sócrates platônico[53]. E mesmo que se diga que o Sócrates do *Clitofonte* propõe crenças que são refutadas no exame dialético, o Sócrates da *Apologia* deixa claro que também submete constantemente as suas crenças ao mesmo exame, refutando, portanto, a si mesmo. Ele ainda acrescenta:

> Acontece de ser este o maior bem para o homem, fazer discursos todos os dias sobre a virtude e as demais coisas a respeito das quais vós me ouvis conversando e inquirindo a mim mesmo e aos outros[54].

Assim, o Sócrates platônico submete a si mesmo ao mesmo inquérito (ἐξετάσις) que todas as outras pessoas são submetidas[55]. O que realmente diferencia ele das outras pessoas é que ele sabe da necessidade de sempre, a cada dia, continuar inquirindo a si mesmo a respeito de suas crenças de virtude, mesmo que o resultado seja sempre a aporia. E, curiosamente, o relato de Clitofonte a respeito de sua experiência com Sócrates nos diz que é exatamente isso o que acontece, a ponto de ele ter tido a necessidade de desistir de consultar Sócrates, visto que ele nunca saia desse encontro com alguma definição positiva:

---

elements of the exhortations reported in the *Apology* return in the speech in the *Clitophon*): what is really un-platonic is his addressing this speech to a crowd".

[53] Que é necessário cuidar mais da própria educação e da educação dos filhos do que acumular riquezas (*Clitofonte*, 407c4-5): *Apologia*, 29d8-e3; *Eutidemo*, 282a7-8; Que a injustiça é involuntária, fruto da ignorância ou da falta de educação (*Clitofonte*, 407d2-8): *Protágoras*, 345d9-e6, 357e5; Que a virtude é ensinável (*Clitofonte*, 408b7): *Protágoras*, 329b7; Que se deve cuidar mais de si do que de qualquer outra coisa (*Clitofonte*, 408b7-8): *Apologia*, 36c5-7; Que o homem justo não faz mal a ninguém (*Clitofonte*, 410b1-2): *República*, 335d10-12; Que a alma tem por função governar (*Clitofonte*, 407e5-8): *República*, 353d5; *Alcebíades I*, 130a1-3.

[54] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 38a2-5: τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος.

[55] Na *Apologia*, Sócrates introduz a noção de "inquérito" (ἐξετάσις) em 22e6, referindo-se à investigação dialética a que submeteu os homens com reputação de saber alguma coisa (τούς τι δοκοῦντας εἰδέναι). Depois, em 28e5-6, explica que o fazer filosofia é inquirir a si mesmo e aos outros (ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους).

> Assim, depois de ter suportado essa situação [sc. a aporia], não uma nem duas vezes, mas realmente por muito tempo, eu desisti de insistir, mesmo tendo acreditado que tu realizas de modo mais belo que qualquer homem a exortação ao cuidado da virtude[56].

De uma certa forma, a segunda característica do Sócrates reportado por Clitofonte que o distanciaria do Sócrates platônica da *Apologia*, aparentemente, não o distancia tanto assim. Desse modo, a grande diferença seria mesmo a quantidade de pessoas que o assiste discursar exortando sobre a virtude.

A esse respeito, porém, Francisco Gonzalez, referindo-se ao próprio Slings, lembra-nos de que o Sócrates da *Apologia* discursa para uma ampla multidão na própria *Apologia*, descrevendo o objetivo de sua missão como sendo exortar *todos* os atenienses. Assim, diz Gonzalez:

> Embora Sócrates claramente tivesse perseguido esse objetivo abordando os indivíduos um a um, Clitofonte poderia parodiar esse objetivo descrevendo Sócrates interpelando todos os atenienses de uma só vez, 'como um deus suspendido sobre um palco de tragédia'[57].

Possibilidade essa que parece se confirmar quando notamos as semelhanças gerais entre o Sócrates do *Clitofonte* e o Sócrates da *Apologia*. E mais ainda, que fica escancarada quando percebemos que o discurso socrático do *Clitofonte* que se dirige aos homens em geral começa como uma paráfrase do exemplo de discurso protréptico que o Sócrates da *Apologia* fornece aos jurados.

> **χρημάτων μὲν** οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος **ὅπως σοι ἔσται** ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως **δὲ** καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς **ὅπως** ὡς βελτίστη **ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις**;
>
> Não tens vergonha em cuidar de obter o máximo possível de dinheiro, fama e honra, enquanto não tens cuidado nem preocupação com a sabedoria, a verdade e em tornar a alma a melhor possível?[58]
>
> **χρημάτων μὲν** πέρι τὴν πᾶσαν σπουδὴν ἔχετε **ὅπως ὑμῖν ἔσται**, τῶν **δ**' υἱέων οἷς ταῦτα παραδώσετε **οὔτε φροντίζετε ὅπως ἐπιστήσονται** χρῆσθαι δικαίως τούτοις.
>
> Quanto ao dinheiro, tendes todo zelo a fim de que seja vosso, mas quanto aos vossos filhos, para quem deixareis tais coisas, não vos preocupais a fim de que saibam servir-se de modo justo desse dinheiro.[59]

---

[56] Cf. *Clitofonte*, 410b3-6.

[57] Cf. GONZALEZ, Francisco. The socratic elenchus as constructive protreptic. In: SCOTT, Gary Alan (ed). *Does Socrates have a method? Rethink the elenchus.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, pg. 165, n. 7: "though Socrates clearly pursued this goal by talking to individuals one by one, Clitophon could parody the goal by describing Socrates as haranguing all Athenian at once, 'like a god suspended above a tragic stage'".

[58] Cf. *Apologia*, 29d5-e3.

[59] Cf. *Clitofonte*, 407b3-5.

Com todas essas semelhanças, Gonzalez compreende que o *Clitofonte* possui apenas um Sócrates e que esse se trata do Sócrates platônico, o mesmo da *Apologia* e dos diálogos aporéticos[60]. Além de Gonzalez, muitos outros que estudaram o *Clitofonte* consideram a mesma coisa, dentre eles George Grote[61], George Grube[62], Clifford Orwin[63] e Hugh Benson[64]. O que nos mostra que é uma posição bem razoável de ser considerada.

Após essa longa digressão a respeito da análise de Slings, como previsto acima, nós temos agora todas as cartas na mesa a respeito do personagem Sócrates do *Clitofonte*. As possibilidades previstas eram de que ela poderia se referir ao Sócrates histórico, a algum dos Sócrates representados nos λογοί σωκρατικοί, ou ainda que, no *Clitofonte*, não houvesse apenas um Sócrates, mas dois. A primeira possibilidade foi descartada de início, visto que ela estaria subordinada à segunda. Já a análise da terceira possiblidade nos mostra que, na perspectiva de Slings, um dos Sócrates remontaria aos λόγοι σωκρατικοί, mais especificamente aos escritos de Platão, enquanto o outro representaria antes uma ideia a ser combatida do que um personagem com um caráter definido. No entanto, vimos que esse segundo Sócrates apresentado por Slings ainda guarda muita proximidade com o Sócrates dos λόγοι σωκρατικοί platônicos, sobretudo o da *Apologia*. Além disso, a maior parte dos estudiosos do *Clitofonte* concordam que essa representação de Sócrates no diálogo se trata da mesma que a do Sócrates platônico, indo, assim, contra a interpretação de Simon Slings[65]. Deste modo, com as cartas

---

[60] Ibidem, pg. 174.

[61] Cf. GROTE, George. *Plato and the others companions of Socrates*, vol. 3. London: John Murray, 1875, p. 22: "we find thus that the description given by Sokrates of himself in the Apology, and the reproach addressed to Sokrates by Kleitophon, fully coincide".

[62] Cf. GRUBE, G. M. A. The Cleitophon of Plato. In: *Classical Philology*, Jul., 1931, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1931), pg. 307: "the Cleitophon expresses a criticism of Socrates as he appears in the early dialogues of Plato which is not undeserved".

[63] Cf. ORWIN, Clifford. The case Against Socrates: Plato's Clitophon. In*: Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 15, no. 4, 1982, pg. 744: "indeed, if we may take Kleitophon as the champion of the authority of the city, we might regard this dialogue as a kind of counter-Apology."

[64] BENSON, Hugh. *Clitophon's challenge. Dialectic in Plato's Meno, Phaedo and Republic.* New York: Oxford University Press, 2015, pg. 1, n. 1: *"*Throughout this volume "Socrates" refers to the character depicted in Plato's dialogues".

[65] O caso de Francisco Gonzalez é emblemático por conta de seu vigor ao abordar a interpretação de Slings. Com uma energia um tanto cáustica, Gonzalez comenta: "Thus a work that has been thought to be a critique of the Platonic Socrates turns out instead to be a defense. Slings grants that the author risked some misunderstanding in presenting a Socratic critique of an un-Socratic protreptic in the form of a critique of Socrates by a pupil of Thrasymachus (213). In fact, Slings is the first person since antiquity to understand the author's intention! Slings even cites the author's unclarity as an argument against identifying the author with Plato (230). Yet surely no intelligent or even semi-intelligent writer would ever think of doing what Slings's interpretation describes the author of the Clitophon as doing. It is therefore hard to imagine a more implausible interpretation: we should accept it only on the basis of extremely strong arguments, and, as is shown below, Slings's arguments certainly do not have this character." Cf. GONZALEZ, Francisco. The socratic elenchus as constructive protreptic. In:

colocadas na mesa, pelo que se abriu ao longo de nosso percurso, é razoável que apostemos na ideia de que nosso Sócrates é o Sócrates platônico, o mesmo da *Apologia*. Porém, se na *Apologia* e nos demais diálogos socráticos de Platão a representação do caráter de Sócrates visa veicular um modo de ser filosófico a ser defendido por completo, a representação deste caráter no *Clitofonte* visa apresentar seus aspectos negativos: a insuficiência das exortações à virtude e a negatividade do método elêntico.

1.2.2 Clitofonte

Apesar da pouca ou nenhuma caracterização dos personagens – o que é típico dos Diálogos Curtos –, nosso diálogo deixa ver alguns traços que conferem certa especificidade ao personagem Clitofonte. O primeiro é que ele nos é apresentado com sua paternidade definida, é filho de Aristônimo. Depois, sabemos que ele, além de frequentar Sócrates, possui algum contato com o círculo dos oradores, mais especificamente com Lísias e Trasímaco. Além disso, sabemos que sua relação com Sócrates não é de discípulo, visto que ele não se insere no círculo de seus companheiros[66]. Porém, mesmo sem fazer parte desse círculo, Clitofonte é alguém que escuta e conversa com Sócrates muito frequentemente, pois ele relata já ter ouvido Sócrates várias vezes[67], bem como é próximo o suficiente para ser abordado e questionado por Sócrates.

No entanto, há um outro fator interessante que é impossível ser deixado de lado quando falamos do *Clitofonte* em geral e do Clitofonte personagem. Ele, Clitofonte, filho de Aristônimo, é também um personagem da *República* de Platão, também nela associado a Trasímaco. Na verdade, as poucas palavras que Clitofonte profere na *República* são para defender a tese de Trasímaco acerca da definição de justiça enquanto a conveniência do mais forte que havia sido duramente golpeada por Sócrates[68]. Assim, também na *República*, ao se associar com Trasímaco, o personagem o Clitofonte se posiciona contra Sócrates, ainda que indiretamente. Dessa forma, perguntarmo-nos sobre a natureza dessa associação entre Clitofonte e Trasímaco pode ser uma vereda para que adentremos o pensamento de nosso personagem, bem como as suas intenções no que diz respeito à crítica dirigida contra Sócrates.

SCOTT, Gary Alan (ed). *Does Socrates have a method? Rethink the elenchus.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, pg. 166, n. 7.

[66] Cf. *Clitofonte*, 408c.

[67] Cf. *Clitofonte*, 407a5-6: "eu fiquei diversas vezes atordoado, Sócrates, ao estar junto de ti te ouvindo"; 407e2-3: "quando eu te ouço falando com frequência essas coisas, Sócrates"; 410b3-4: "Assim, depois de ter suportado essa situação, não uma nem duas vezes, mas realmente por muito tempo".

[68] Cf. *República*, 336b-340c.

Para, então, investigarmos a natureza da associação entre Trasímaco e Clitofonte, partiremos de uma hipótese levantada por Joseph Souilhé na introdução à sua edição e tradução do *Clitofonte*. Por um lado, Souilhé percebe que o Clitofonte do nosso diálogo, além de ser expressamente associado aos oradores, possui uma certa sensibilidade às questões da bela linguagem e da retórica. Em 408b5-7, Clitofonte elogia os discursos de Sócrates chamando atenção à beleza de sua expressão. Clitofonte nota que os discursos socráticos são παγκάλως λεγομένοις, belissimamente proferidos[69]. Por outro lado, Souilhé nota também que há um certo Clitofonte que fora um político ativo na história ateniense no período em torno de 411 a.C. e 405 a.C., possível período da data dramática da *República*[70]. Além disso, ele nota que esse personagem histórico aparece na literatura antiga descrito como também pertencendo ao círculo dos oradores e, coincidentemente, possui certas afinidades com o que nos chegou do pensamento de Trasímaco. Assim, ele propõe:

> Como quer que seja, o Clitofonte dos diálogos aparece, tal como o da história, estreitamente aparentado ao círculo dos sofistas. Não poderíamos arriscar novamente uma conjectura? A tradição dos diálogos que faz de Clitofonte um discípulo de Trasímaco, não se apoiaria ela sobre uma tradição histórica?[71]

O que leva Souilhé a essa hipótese é o fato de que o Clitofonte histórico nos é descrito tomando parte em dois acontecimentos importantes da história política ateniense. Em ambos, ele se coloca partidário da πάτριος πολιτεία, a constituição tradicional, defendendo, assim, uma espécie de conservadorismo oligárquico fundado no princípio de que aquilo que é antigo e concorde à tradição constitucional é, em todos os casos, melhor e merece ser preservado ou restaurado[72].

A respeito da primeira ocasião, Aristóteles nos conta que, nos últimos anos da Guerra do Peloponeso, em 411 a.C., após um acontecimento que fortaleceu os espartanos em função de uma aliança com o rei da Pérsia, os atenienses foram obrigados a mudar a constituição

---

[69] Cf. *Clitofonte*, 408b-c: "τούτοις δὴ τοῖς λόγοις καὶ ἑτέροις τοιούτοις παμπόλλοις καὶ παγκάλως λεγομένοις [...] σχεδὸν οὔτ' ἀντεῖπον πώποτε...".

[70] Cf. ORWIN, Clifford. The case Against Socrates: Plato's Clitophon. In*: Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 15, no. 4, 1982, pg. 744.

[71] Cf. PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome XIII. 2e partie. Texte établi e traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Bellles Lettres, 1930, pg. 168: "quoi qu'il en soit, le Clitophon des dialogues apparaît, comme celui de l'histoire, étroitement apparenté au cercle des sophistes. Ne pourrait-on risquer encore une conjecture ? La tradition des dialogues qui fait de Clitophon un disciple de Thrasymaque, ne s'appuierait-elle pas sur une tradition historique?".

[72] Cf. BEARZOT, Cinzia. Patrios Politeia In: BAGNALL, Roger; BRODERSEN, Kai; CHAMPION, Craige; ERSKINE, Andrew; HUEBNER, Sabine (eds). *The Encyclopedia of Ancient History.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 5095.

democrática. Nessa ocasião, Clitofonte propôs que se examinassem as leis tradicionais (τοὺς πατρίους νόμους) de Clístenes, visto que elas não eram democráticas, mas semelhantes às de Sólon, explica Aristóteles[73]. Quanto à segunda ocasião, conta-nos outra vez Aristóteles que, em 405 a.C., em um momento em que os espartanos gozavam de menor supremacia e havia uma efervescência política em Atenas que deflagrava uma disputa entre diferentes partidos políticos, Clitofonte toma novamente partido pela constituição tradicional, dessa vez associado ao político Teramenes[74], um discípulo de Pródico que chegou a compor alguns tratados de retórica[75].

O que é digno de nota nesses relatos a respeito do Clitofonte histórico seria a sua defesa da constituição tradicional e sua associação a políticos que se vinculam a oradores, como é o caso de Teramenes. No que tange o último fato, inclusive, ainda outra fonte o corrobora. Aristófanes, nas *Rãs*, nos relata sobre essa associação entre Clitofonte e Teramenes, mencionando que ambos são lembrados por conta de sua habilidade com a linguagem e com o raciocínio[76]. Mas o que é mais sonoro a esse respeito para Souilhé é a consonância entre o pensamento político do Clitofonte histórico e o pensamento político do Trasímaco histórico. No fragmento mais extenso que nos chegou de um discurso redigido por Trasímaco, é colocado em pauta justamente o tema conservador da constituição tradicional, a qual é defendida com vigor. Vejamos na integra o fragmento:

> Queria, atenienses, ter vivenciado aquele tempo antigo, em que bastava aos mais jovens o silêncio, em que os fatos não os obrigavam a tomar parte nos discursos públicos e os mais velhos governavam com retidão a cidade. No entanto, um demônio nos colocou em um tempo desses, tal que assistimos a outros governantes, tal que nós mesmos padecemos infortúnios, e, desses infortúnios, os maiores não são obra dos deuses nem do acaso, mas dos encarregados de cuidar da cidade. Por isso é necessário falar! Ou é insensível ou infinitamente paciente quem permite que qualquer um o engane e sustenta ele mesmo a responsabilidade pelos males e complôs alheios! Basta-nos, pois, o tempo que passou! Basta-nos ter sobrevindo a guerra no lugar da paz! Basta-nos ter caminhado entre perigos até este tempo presente em que as pessoas amam o dia que passou, mas temem o dia que virá! Basta-nos ter atingido, no lugar da concórdia, a hostilidade e a convulsão política entre os homens! Pois a abundância de bens faz com que as pessoas sejam insolentes e gerem dissenções. Mas nós não! Nós somos moderados em meio aos bens, enquanto nos enfurecemos em meio aos males, em meio ao que as demais pessoas estão acostumadas a serem moderadas! Porque diabos, então, alguém hesitaria em dizer aquilo que sabe, alguém a quem é dado sofrer no presente e considerar ter algo a contribuir, para que, doravante, nada mais seja como agora?

---

[73] Cf. *Constituição dos atenienses*. 29, 2.
[74] Cf. *Constituição dos atenienses*. 34, 3.
[75] Cf. PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome XIII. 2e partie. Texte établi e traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Bellles Lettres, 1930, pg. 167.
[76] Cf. *Rãs*, 956-971.

> Pois bem. Mostrarei, primeiramente, que, dentre os oradores e os demais homens, aqueles que rivalizam entre si acabam ficando mutuamente afetados nos discursos, o que é necessário que padeçam aqueles que se aprazem por disputas retóricas vazias de reflexão. Pois, acreditando que estão falando coisas contrárias entre si, esses homens não percebem que estão fazendo as mesmas coisas e nem percebem que o discurso dos outros está no seu próprio discurso. Observai, pois, desde o princípio aquilo que ambos buscam. Primeiramente, a constituição dos ancestrais é um estorvo para eles, por ser a mais fácil de ser conhecida e a mais comunitária a todos os cidadãos. E, certamente, no que tange àquilo que está para além do nosso juízo, é necessário ouvir as palavras dos mais velhos, e, no que tange àquilo que os mais velhos viram por conta própria, é necessário buscarmos nos informarmos junto dos que viram tais coisas[77].

Como se depreende do fragmento, embora não fosse ateniense e, por isso, não pudesse falar na Assembleia, Trasímaco tomou parte na vida política de Atenas defendendo a πάτριος πολιτεία como aquilo que poderia gerar a ὁμόνοια, concórdia, em meio a convulsão político-partidária. A razão disso, ele explica, é que a constituição tradicional é a ῥάιστη γνωσθῆναι καὶ κοινοτάτη τοῖς πολίταις πᾶσιν, a mais fácil de ser conhecida e a mais comunitária a todos os cidadãos. Manuela Valdés nos contextualiza que a constituição tradicional possuía um princípio programático muito amplo e, assim, era suscetível de qualquer interpretação, de modo que cada grupo de influência conseguia sustentar o regime mais próximo de sua ideologia[78]. E essa contextualização nos mostra uma relação possível entre a defesa da constituição tradicional por Trasímaco e a concepção de justiça que lhe é atribuída por Platão na *República*, isto é, a conveniência do poder constituído que faz as leis segundo seus interesses ideológicos. É assim que Trasímaco explica o que se deve entender por "conveniência do mais forte".

> Cada governo institui as leis de acordo com a sua própria conveniência, a democracia institui leis democráticas, a monarquia leis monárquicas, e as demais da mesma forma. E, depois de instituídas, elas apresentam aos governados que a justiça é isto, a própria conveniência, e, àquele que desvia dessa conveniência, eles punem por agir ilegal e injustamente. Portanto, meu nobre, o que estou dizendo ser uma só justiça em todas as cidades é isto, a conveniência do governo constituído. Presumo que é ele que detém a força, de modo que implica a quem raciocina corretamente que, em toda parte, a justiça é uma só, a conveniência do mais forte[79].

---

[77] Tradução propria. DK85 B1 In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *Die fragmente der vorsokratiker*, Zweiter Band. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959, pg. 321-324.

[78] Cf. ARISTÓTELES; PSEUDO-ARISTÓTELES. *Constituición de los atenienses. Econômicos*. Introducciones, traducciones y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1984, pg. 139, n. 312: "el principio programático de la constitución tradicional era suficientemente amplio y susceptible de cualquier interpretación (cf. Jenofonte, *Helenicas* II 3, 2): el pueblo eligió a treinta hombres que compilaran las leyes tradicionales conforme las cuales se gobernaran. La elasticidad de tal disposición se hace notar en la explicación que Aristóteles da: cada grupo de influencia intentaba conservar el régimen más adicto a su ideología".

[79] Tradução própria. Cf. *República*, 338e1-339a4: τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' οὖν ἐστιν, ὦ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν ταὐτὸν εἶναι

Dessa forma, dado que o justo é a instituição dos interesses de cada governo, a melhor constituição seria aquela que permitisse que qualquer tipo de interesse fosse representado politicamente.

Agora, no que diz respeito a Clitofonte, isso que serve para a relação entre Trasímaco e a πάτριος πολιτεία, serve também com relação a Clitofonte, só que de modo muito mais radicalizado. Quando Clitofonte adentra o debate da *República* para defender a tese de Trasímaco, ele radicaliza a sua concepção de justiça: justo não é a conveniência do mais forte, mas sim "o que o mais forte considerava ser conveniente para ele"[80]. O próprio Trasímaco vem negar esta concepção de justiça na sequência, mas, ainda assim, fica explícita alguma afinidade entre o pensamento de ambos, já que os dois são representados defendendo uma posição política que comporta a ideia de que a conveniência ideológica do governo instituído é aquilo que define o justo, ainda que Trasímaco seja exibido de maneira menos radical que Clitofonte.

Mas seja. O que pretendíamos mostrar com essas associações entre Trasímaco e Clitofonte é que, por meio da posição histórica de ambos com relação à πάτριος πολιτεία, podemos notar um ponto pragmático que justifica a convergência entre suas posições teóricas a respeito da justiça na *República,* mostrando assim uma possível associação intelectual de ambos. Além disso, a tradição que nos descreve Clitofonte como sendo alguém que pertence ao círculo dos políticos e oradores sustenta outro ponto comum entre Trasímaco e Clitofonte, que, dessa vez, demarca uma distância entre eles e o personagem Sócrates descrito em Platão, que se coloca abertamente contrário aos oradores e políticos. Analisando todas essas questões, Joseph Souilhé acaba por responder à sua conjectura inicial dessa forma:

> Seria essa comparação fortuita ou essas semelhanças sugeriram ao autor do diálogo [sc. do *Clitofonte*] a ideia de uma associação intelectual entre os dois personagens? É possível. Nada, no entanto, contradiz a hipótese que faz de Clitofonte um discípulo de Trasímaco, como Teramenes o foi de Pródico. A história e a tradição literária parecem concordar em classificar Clitofonte tanto entre os políticos e os oradores, quanto em situá-lo em um partido que, intelectual e politicamente, opunha-se ao ensinamento socrático[81].

δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

[80] Cf. *República*, 340b7: "ὅ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὑτῷ συμφέρειν".

[81] Cf. PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome XIII. 2e partie. Texte établi e traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Bellles Lettres, 1930, pg. 168-169: "Serait-ce rapprochement fortuit, ou bien ces ressemblances ont-elles suggéré au dialogiste l'idée d'une association intellectuelle entre les deux personnages? C'est possible. Rien cependant ne contredit l'hypothèse qui fait de Clitophon un disciple de Thrasymaque, comme Théramène le fut de Prodicos. L'histoire et la tradition littéraire s'accordent, semble-t-il, pour ranger Clitophon à la fois parmi les politiciens et les rhéteurs, et pour le situer dans un parti qui, intellectuellement et politiquement, s'opposait à l'enseignement socratique".

E nós, por fim, observando a posição de Souilhé e concordando com a possível associação política e intelectual entre ambos os personagens, gostaríamos de acrescentar uma outra comparação e conjectura, tentando compreender o pensamento de Clitofonte frente a Sócrates em seu diálogo homônimo. É que, na ocasião de adentrar a conversa da *República*, Trasímaco se dirige a Sócrates com tais palavras:

> Qual a razão para tanto tempo dessa vossa conversa fiada, Sócrates? E porque agis feito tolos, cedendo lugar uns aos outros? Mas se real e verdadeiramente queres saber o que é a justiça, não apenas pergunte e nem te vanglories em refutar sempre que alguém responder alguma coisa, depois de teres reconhecido que é mais fácil perguntar do que responder! Mas responda também tu mesmo e fales o que estás entendendo que é a justiça! E não venhas dizer que é o "devido", ou o "benéfico", ou o "vantajoso", ou o "proveitoso", ou mesmo o "conveniente"! Mas diga-me com clareza e precisão o que estás querendo dizer, que eu não aceitarei, caso tu venhas com tais futilidades![82]

Trasímaco nota justamente a falta de objetividade do método socrático, a ausência de uma concepção prática de justiça para além de suas refutações. No final das contas, diz Trasímaco, Sócrates ele mesmo jamais propõe definição alguma e, sempre que alguém propõe, ele não perde tempo em refutá-la. E, caso prestemos atenção, é essa a mesma atitude que Clitofonte tem com relação a Sócrates. É essa a razão de suas censuras às discussões socráticas: elas nunca levam a lugar algum. E a continuidade do livro I da *República* apenas corrobora essa posição. Trasímaco, concedendo a Sócrates, acaba por propor a sua definição de justiça, mas, ao fim, também ela acabará por ser refutada. No final de tudo, a verdade é que todos os presentes acabam por ficar no mesmo estado que Clitofonte nos descreve estar no *Clitofonte*, isto é, em aporia. E é o próprio Sócrates que, ao fim do Livro I da *República*, vem nos descrever esse estado. Nesse ponto, recapitulando os passos de sua conversação filosófica, ele nos diz:

> Assim como os gulosos que, arrebatando-se, degustam sem parar o que vai sendo posto à mesa antes de ter desfrutado suficientemente do prato anterior, também eu pareço ter agido assim. Antes de descobrir o que primeiramente estávamos investigando – o que é a justiça –, deixando de lado essa questão, precipitei-me a investigar a respeito dela se se trata de um vício e uma ignorância ou uma sabedoria e uma virtude. E, novamente, surgindo mais tarde outro argumento – se a injustiça é mais proveitosa que a justiça – não me abstive de deixar aquele outro e ir na direção deste, de modo que agora mesmo resultou-me dessa conversa que nada sei – pois,

[82] Tradução própria. Cf. *República*, 336b7-d4: τίς ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει, ὦ Σώκρατες; καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδάν τίς τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκὼς τοῦτο, ὅτι ῥᾷον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φῂς εἶναι τὸ δίκαιον. καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μηδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μηδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μηδ' ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς.

> visto que não sei o que é a justiça, dificilmente saberei se acontece de ser uma virtude ou não, e nem se aquele que a possui não é feliz ou é feliz[83].

Não é, assim, razoável concebermos que essa afinidade intelectual e política de Clitofonte e Trasímaco se traduz também na mesma postura de ambos com relação a Sócrates? Ao menos parece ser possível.

[83] Tradução própria. Cf. *República*, 354b1-c3: "ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἁρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγώ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν ὃ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὑρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν, ἀφέμενος ἐκείνου ὁρμῆσαι ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή. καὶ ἐμπεσόντος αὖ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἡ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ' ἐκείνου· ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι· ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅ ἐστιν, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετή τις οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὔ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.

1.3 **A recepção do *Clitofonte***

1.3.1 A recepção antiga

Os antigos não viram nada de incomum no *Clitofonte* que fosse digno de nota, nem mesmo no que diz respeito à sua inteireza ou à sua autenticidade. Na verdade, eles, que já distinguiam diálogos inautênticos veiculados no *corpus platonicum*[84], não apenas o conceberam autenticamente platônico, como houve mesmo quem pensasse ser ele um bom diálogo para o neófito em filosofia se iniciar nos estudos de Platão, como nos conta Diógenes Laércio[85]. E faz sentido que os antigos não tivessem visto nada de estranho na descrição que Clitofonte faz de Sócrates, pois, pelo menos, desde Xenofonte, no século IV a.C., nós encontramos testemunhos de que a filosofia socrática era tratada tal como está descrita no *Clitofonte*. Assim, por exemplo, diz Xenofonte:

> Se alguns consideram que Sócrates tenha sido o mais excelso em exortar os homens à virtude, mas não tenha sido competente em fazê-los atingi-la de fato – como os que escrevem e falam conjecturando sobre ele –, depois que eles tiverem investigado não só as coisas que ele contestava por meio de perguntas a fim de corrigir os que acreditam tudo saber, como também as coisas que ele passava os dias falando com os seus discípulos, que então julguem se ele foi competente em tornar melhores aqueles que conviviam com ele[86].

A quem Xenofonte está se referindo como possuindo tal visão sobre Sócrates nós não sabemos, o que é certo apenas é que, no século IV a.C., já havia essa visão de Sócrates enquanto exortador moral tal como a veiculada no *Clitofonte.* No entanto, Cícero, no século I a.C., trata a filosofia socrática segundos esses mesmos termos, só que dessa vez fala expressamente que é em Platão que podemos ver um tal Sócrates. Embora não cite o *Clitofonte*, Cícero escreve assim sobre a filosofia socrática:

> O método de discussão perseguido por Sócrates em quase todos os diálogos tão diversa e completamente registrados por seus ouvintes é não afirmar nada ele mesmo,

---

[84] Trata-se dos νόθοι, os diálogos espúrios. Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* III, 62: νοθεύονται δὲ τῶν διαλόγων ὁμολογουμένως Μίδων ἢ Ἱπποτρόφος, Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος, Ἀλκυών, Ἀκέφαλοι, Σίσυφος, Ἀξίοχος, Φαίακες, Δημόδοκος, Χελιδών, Ἑβδόμη, Ἐπιμενίδης.

[85] Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* III, 62: ἄρχονται δὲ οἱ μέν, ὡς προείρηται, ἀπὸ τῆς Πολιτείας· οἱ δ' ἀπὸ Ἀλκιβιάδου τοῦ μείζονος· οἱ δ' ἀπὸ Θεάγους· ἔνιοι δὲ Εὐθύφρονος· ἄλλοι Κλειτοφῶντος·

[86] Tradução própria. Cf. XENOFONTE. *Memorablia*. I, 4, 1: Εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, ὡς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ' ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, δοκιμαζόντων εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας.

> mas refutar os outros, afirmar que ele não sabe nada exceto o fato de sua própria ignorância, e que ele superou todas as outras pessoas no sentido de que elas pensam que sabem coisas que não sabem, mas ele próprio pensa que não sabe nada, e que ele acreditava que esta foi a razão pela qual Apolo o declarou o mais sábio de todos os homens, porque toda sabedoria consiste unicamente em não pensar que você sabe o que você não sabe. Ele costumava dizer isso regularmente e permaneceu firme nesta opinião, e, no entanto, a totalidade dos seus discursos foi dedicada a louvar a virtude e exortar a humanidade à busca zelosa da virtude, como pode ser depreendido dos livros dos membros da escola socrática, e particularmente dos de Platão[87].

Para Cícero, portanto, Sócrates é tal como o vemos no *Clitofonte*, ele se distingue pela prática protréptica e elêntica. Contudo, em outra ocasião, Cícero vai além e não só trata a filosofia de Sócrates como sendo protréptica como reduz *toda* a sua filosofia a esse empreendimento de exortação moral:

> Diz-se que Sócrates gostava de descrever seu trabalho como realizado tão logo um homem tenha sido tão estimulado por seu incentivo a buscar o conhecimento e apreensão da excelência (já que instruções posteriores vem facilmente para aqueles que foram persuadidos a colocar a obtenção da virtude acima de tudo)[88].

Já existindo, portanto, o histórico da representação de um Sócrates platônico enquanto produtor de discursos protrépticos e nada mais, é razoável a compreensão corrente na antiguidade de que o conteúdo do *Clitofonte* pode ser visto como platônico. E o resto da tradição antiga não faz senão corroborar essa interpretação, só que agora fazendo referência aberta ao nosso diálogo.

A fonte mais antiga que nos fala expressamente do *Clitofonte* é Plutarco, no século I d.C., mencionando-o quatro vezes. Segundo seus testemunhos, nós podemos inferir que Plutarco concebia o personagem Clitofonte como mais um daqueles homens que se submeteram às exortações socráticas, mas seguiram uma direção diferente das apontadas por elas. Além disso, Plutarco deixa claro que ele entendia o *Clitofonte*, bem como as outras obras socráticas,

---

[87] Cf. CICERO. *Academica*, I. IV, 16. In: CICERO. *De natura deorum*; *Academica*, with an english translation by E. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967, pp. 425-427: "The method of discussion pursued by Socrates in almost all the dialogues so diversely and so fully recorded by his hearers is to affirm nothing himself but to refute others, to assert that he knows nothing except the fact of his own ignorance, and that he surpassed all other people in that they think they know things that they do not know but he himself thinks he knows nothing, and that he believed this to have been the reason why Apollo declared him to be the wisest of all men, because all wisdom consists solely in not thinking that you know what you do not know. He used to say this regularly, and remained firm in this opinion, yet nevertheless the whole of his discourses were spent in praising virtue and in exhorting mankind to the zealous pursuit of virtue, as can be gathered from the books of members of the Socratic school, and particularly from those of Plato".

[88] Cf. CICERO. *De oratore*, I. XLVII, 204. In: CICERO. *De oratore*, I-II. With an english translation by E. W. Sutton. Cambridge: Harvard University Press, 1967, pp. 143-145: "Socrates is said to a have been fond of describing his work as accomplished, once some man had been so far stimulated by his encouragement as to pursue the knowledge and apprehension of excellence (since further instruction came easily to such as had been persuaded to set the attainment of virtue above all)".

como sendo de natureza protréptica, isto é, destinada a uma conversão moral dos ouvintes através de discursos exortativos. Tais coisas podem ser notadas quando, fazendo menção ao personagem Clitofonte, Plutarco diz:

> E, em primeiro lugar, se queres, examina o que é mais surpreendente, comparando os discípulos de Alexandre aos de Platão e de Sócrates. Estes formavam discípulos bem dotados e de mesma língua que, se nada mais entendessem, ao menos entendiam a língua grega. E muitos eles não convenceram..., mas os Crítias, os Alcebíades e os Clitofontes da vida, cuspindo o ensinamento como se fosse uma rédea de cavalo, foram movidos em outra direção[89].

Nessa perspectiva, segundo Plucarco, Platão e Sócrates tinham um projeto educativo, visto que eles ἐπαίδευον, formavam moralmente os homens. No entanto, homens como Crítias, Alcebíades e Clitofonte não foram educados com sucesso, eles não se voltaram rumo à concepção de bem que era veiculada nos discursos socrático-platônicos, mas sim ἄλλῃ πη παρετράπησαν, foram desviados em outra direção. Nessa passagem, podemos ver com clareza o entendimento de que a filosofia socrático-platônica era vista como protréptica, uma vez que a falha em educar moralmente os seres humanos é vista como um "desvio" frente ao que havia sido exortado. Frente ao "προτρέπειν" socrático-platônico, os homens que não foram convertidos moralmente acabaram παρετράπησαν, sendo desviados[90].

Nesse mesmo contexto educativo, Plutarco cita ainda duas vezes uma mesma passagem do *Clitofonte*, discutindo sobre a possibilidade da formação de um caráter virtuoso no indivíduo através do ensino. Em ambas as passagens, o ponto em questão é a interpretação que Plutarco faz sobre a natureza dos males privados e coletivos com base nos discursos socráticos que Platão veicula no *Clitofonte*. Segundo Plutarco, Platão diz que não é uma educação fundada em uma instrução técnica que torna o ser humano moralmente vicioso ou virtuoso, mas sim uma educação moral fundada no aprendizado da justiça, e, a fim de alinhar-se a tal concepção, ele cita a passagem 407c3-d2 do *Clitofonte* no *Se a virtude é ensinável* e no *Sobre a complacência*:

> Ó homens, porque, falando que a virtude não é ensinável, tornamo-la impossível de ser gerada?! Pois, se o aprendizado é sua geração, a impossibilidade do aprendizado é sua destruição. E, em verdade, como diz Platão, não é por causa de uma desmedida e desarmonia do passo com relação à lira que irmão guerreia com irmão, amigo se

---

[89] Tradução própria. Cf. PLUTARCO. *Vida de Alexandre*, 328b10-c3: Καὶ πρῶτον τὸ παραδοξότατον, εἰ βούλει, σκόπει, τοὺς Ἀλεξάνδρου μαθητὰς τοῖς Πλάτωνος, τοῖς Σωκράτους ἀντιπαραβάλλων. εὐφυεῖς οὗτοι καὶ ὁμογλώσσους ἐπαίδευον, εἰ μηδὲν ἄλλο, φωνῆς Ἑλληνίδος συνιέντας· καὶ πολλοὺς οὐκ ἔπεισαν, ἀλλὰ Κριτίαι καὶ Ἀλκιβιάδαι καὶ Κλειτοφῶντες, ὥσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπτύσαντες, ἄλλῃ πη παρετράπησαν.

[90] Está em jogo aqui a oposição dos verbos προτρέπω e παρατρέπω, isto é, fazer alguém voltar-se para frente e fazer alguém desviar do caminho dirigido.

> desentende com amigo e cidades, tornando-se inimigas de outras cidades, provocam e padecem reciprocamente males extremos[91].
>
> E, quando Simônides reclamou algo injusto, Temístocles disse "tu não serias um bom poeta cantando fora da melodia, nem eu seria um governante de valor julgando fora da lei". E, em verdade, como disse Platão, não é por causa de uma desmedida no passo com relação à lira que cidades com relação a cidades e amigos com relação a amigos, desentendendo-se, provocam e padecem os maiores males, mas por causa de um descompasso a respeito das leis e da justiça[92].

Por fim, Plutarco cita ainda outra vez o *Clitofonte* discutindo sobre a educação dos filhos. Desta vez, ainda em consonância com a ideia de que é o descuido com a educação moral que engendra os males humanos, ele cita a passagem 407b1-5:

> Aquele velho Sócrates não dizia amiúde com razão, que, se fosse realmente possível, subindo à mais alta parte da cidade, dever-se-ia gritar "ó homens, para onde vos dirigis, vós que tendes todo zelo quanto à aquisição de dinheiro, mas quanto a vossos filhos, aqueles a quem deixareis tais coisas, pouco vos preocupais?!" E a tais coisas eu acrescentaria que esses pais agem mais ou menos como alguém que cuida de seu sapato, mas tem em pouca conta os seus pés[93].

Com base nessa abundância de referências ao *Clitofonte* feitas por Plutarco, parece, pois, que ficamos autorizados a inferir que ele o concebia platônico e completo, visto que o conhecia muito bem e, comentando sobre a inteireza dos diálogos platônicos, afirma que apenas o *Crítias* foi deixado inacabado.

> Platão, ambicionando elaborar e adornar o assunto de Atlântida, como se fosse um terreno vazio de uma bela região herdado por conta de um parentesco, primeiro estabeleceu em volta grandes vestíbulos, recintos e pátios, tais que nenhuma outra história, conto ou poesia havia já feito. Porém, como começou tarde, terminou a vida antes da obra, e quanto mais agrado produz o que já foi escrito por ele, tanto mais desagrado produz o que ele deixou incompleto. Pois, assim como a cidade dos

---

[91] Tradução própria. Cf. PLUTARCO. *Se a virtude é ensinável*, 439c4-9: Ὦ ἄνθρωποι, τί τὴν ἀρετὴν λέγοντες ἀδίδακτον εἶναι ποιοῦμεν ἀνύπαρκτον; εἰ γὰρ ἡ μάθησις γένεσίς ἐστιν, ἡ τοῦ μαθεῖν κώλυσις ἀναίρεσις. καίτοι γ᾽ ὥς φησιν ὁ Πλάτων διὰ τὴν τοῦ ποδὸς πρὸς τὴν λύραν καὶ ἀμετρίαν καὶ ἀναρμοστίαν οὔτ᾽ ἀδελφὸς ἀδελφῷ πολεμεῖ οὔτε φίλος φίλῳ διαφέρεται, οὔτε πόλεις πόλεσι δι᾽ ἀπεχθείας γιγνόμεναι τὰ ἔσχατα δρῶσί τε καὶ πάσχουσιν ὑπ᾽ ἀλλήλων.

[92] Tradução própria. Cf. PLUTARCO. *Sobre a complacência*, 534e3-10: ὁ δὲ Θεμιστοκλῆς πρὸς τὸν Σιμωνίδην ἀξιοῦντά τι τῶν μὴ δικαίων ‘οὔτ' ἂν σὺ ποιητὴς ἀγαθὸς εἴης’ ἔφη ‘παρὰ μέλος ᾄδων, οὔτ' ἂν ἐγὼ χρηστὸς ἄρχων παρὰ νόμον κρίνων.’ καίτοι οὐ διὰ τὴν τοῦ ποδὸς πρὸς τὴν λύραν ἀμετρίαν, ὡς Πλάτων ἔλεγε, καὶ πόλεις πόλεσι καὶ φίλοι φίλοις διαφερόμενοι τὰ κάκιστα δρῶσί τε καὶ πάσχουσιν ἀλλὰ διὰ τὴν περὶ τὰ νόμιμα καὶ δίκαια πλημμέλειαν.

[93] Tradução própria. Cf. PLUTARCO. *Sobre a educação das crianças*, 4e4-f1: εἶτ' οὐκ εἰκότα πολλάκις Σωκράτης ἐκεῖνος ὁ παλαιὸς ἔλεγεν, ὅτι εἴπερ ἄρα δυνατὸν ἦν, ἀναβάντα ἐπὶ τὸ μετεωρότατον τῆς πόλεως ἀνακραγεῖν μέρος “ὦ ἄνθρωποι, ποῖ φέρεσθε, οἵτινες χρημάτων μὲν κτήσεως πέρι πᾶσαν ποιεῖσθε σπουδήν, τῶν δ' υἱέων, οἷς ταῦτα καταλείψετε, μικρὰ φροντίζετε;” τούτοις δ' ἂν ἔγωγε προσθείην ὅτι οἱ τοιοῦτοι πατέρες παραπλήσιον ποιοῦσιν, οἷον εἴ τις τοῦ μὲν ὑποδήματος φροντίζοι, τοῦ δὲ ποδὸς ὀλιγώρως ἔχοι.

> atenienses deixou inacabado o Olimpieion, da mesma forma a sabedoria de Platão, em tantas belas obras, apenas deixou inacabada a Atlântida[94].

Além de Plutarco, ainda no século I a.C., o orador Díon Crisóstomo cita também uma longa passagem do discurso protréptico de Sócrates no *Clitofonte*. Nessa ocasião, Díon, relatando sobre seu exílio, conta-nos que foi confundido com um filósofo pelo povo dos lugares onde vagava. Tais pessoas, vendo-o filósofo, pediam por exortações a respeito do bem e do mal moral, e ele, então, recorre ao *Clitofonte*.

> Certas vezes, por conta da falta de recursos, eu recorria a um antigo discurso, dito por um certo Sócrates, o qual ele jamais parava de falar, gritando para todo mundo em todos os lugares e forçando sua voz, como um deus *ex machina*, nas palestras, no Liceu, nas oficinas e na praça do mercado, como alguém disse. E é certo que eu não fingia que o discurso era meu, mas dizia de quem era, e ainda me desculpava caso eu não conseguisse me recordar com precisão de todas as palavras ou do plano inteiro do discurso, e dissesse algo a mais ou a menos[95].

Na sequência, Díon parafraseia o *Clitofonte* de 407b1 a 407c2. Mas o que mais nos interessa é a interpretação que ele faz da filosofia socrática a partir desse trecho citado, pois, assim como Cícero, Díon identifica a totalidade da filosofia socrática com o procedimento exortativo. Ele diz:

> E desse modo ele [sc. Sócrates] exortava ao cuidado, à atenção conosco mesmo e à filosofia, pois ele sabia que, buscando isso, não estaríamos fazendo nada senão filosofando. Com efeito, a busca e anseio para que se seja belo e bom não é nada senão a filosofia[96].

Assim, também Díon Crisóstomo recebe o *Clitofonte* enquanto veículo de uma filosofia que é por essência protréptica.

---

[94] Tradução própria. Cf. PLUTARCO. *Vida de Sólon*. 32, 1-2: Ὡς δὲ χώρας καλῆς ἔδαφος ὁ Πλάτων ἔρημον, αὐτῷ δέ πως κατὰ συγγένειαν προσῆκον, ἐξεργάσασθαι καὶ διακοσμῆσαι φιλοτιμούμενος τὴν Ἀτλαντικὴν ὑπόθεσιν, πρόθυρα μὲν μεγάλα καὶ περιβόλους καὶ αὐλὰς 32.1.5 τῇ ἀρχῇ περιέθηκεν, οἷα λόγος οὐδεὶς ἄλλος ἔσχεν οὐδὲ μῦθος οὐδὲ ποίησις, ὀψὲ δ' ἀρξάμενος προκατέλυσε τοῦ ἔργου τὸν βίον, ὅσῳ μᾶλλον εὐφραίνει τὰ γεγραμμένα, τοσούτῳ μᾶλλον τοῖς ἀπολειφθεῖσιν ἀνιάσας. ὡς γὰρ ἡ πόλις τῶν Ἀθηναίων τὸ Ὀλυμπίειον, οὕτως ἡ Πλάτωνος σοφία τὸ Ἀτλαντικὸν ἐν πολλοῖς <καὶ> καλοῖς μόνον ἔργον ἀτελὲς ἔσχηκεν.

[95] Tradução própria. Cf. DÍON CRISÓSTOMO. *Discursos*. 13, 14-15: ἐνίοτε ὑπὸ ἀπορίας ἀνῆγον ἐπί τινα λόγον ἀρχαῖον, λεγόμενον ὑπό τινος Σωκράτους, ὃν οὐδέποτε ἐκεῖνος ἐπαύσατο λέγων, πανταχοῦ τε καὶ πρὸς ἅπαντας βοῶν καὶ διατεινόμενος ἐν ταῖς παλαίστραις καὶ ἐν τῷ Λυκείῳ καὶ ἐπὶ τῶν ἐργαστηρίων καὶ κατ' ἀγοράν, ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς θεός, ὡς ἔφη τις. οὐ μέντοι προσεποιούμην ἐμὸν εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὗπερ ἦν, καὶ ἠξίουν, ἂν ἄρα μὴ δύνωμαι ἀπομνημονεῦσαι ἀκριβῶς ἁπάντων τῶν ῥημάτων μηδὲ ὅλης τῆς διανοίας, ἀλλὰ πλέον ἢ ἔλαττον εἴπω τι, συγγνώμην ἔχειν.

[96] Tradução própria. Cf. Ibidem. 13, 28: καὶ οὕτως δὴ παρεκάλει πρὸς τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ προσέχειν αὑτῷ τὸν νοῦν καὶ φιλοσοφεῖν· ᾔδει γὰρ ὅτι τοῦτο ζητοῦντες οὐδὲν ἄλλο ποιήσουσιν ἢ φιλοσοφήσουσι. τὸ γὰρ ζητεῖν καὶ φιλοτιμεῖσθαι ὅπως τις ἔσται καλὸς καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὸ φιλοσοφεῖν.

Após Díon, vamos encontrar outra abordagem a respeito do *Clitofonte* apenas no século III d.C., com santo Hipólito de Roma. Nas *Refutações contra todas as heresias*, Hipólito cita o *Clitofonte* tal como nos chegou, mas, curiosamente, afirma que as linhas citadas estão na *República*. A razão de ele ter citado assim é um mistério. É possível que ele tenha compreendido o diálogo como pertencendo à *República* por conta dos personagens ou mesmo pela sua posição na organização tetralógica de Trásilo, que antecede a *República*, abrindo a oitava tetralogia. É possível também que houvesse alguma edição da *República* que começasse pelo texto que nos chegou separado enquanto o *Clitofonte*, hipótese esta que foi aventada pelos modernos. Porém, nos é impossível afirmar com segurança qualquer coisa a esse respeito. O fato é que Hipólito alude ao argumento socrático no *Clitofonte* de que a injustiça é involuntária como uma expressão do pensamento platônico acerca da involutariedade do erro moral. Assim diz Hipólito:

> Ele [sc. Platão] diz que o erro moral é involuntário, pois, naquilo que há de mais belo em nós, a alma, não é possível que alguém admita o mal, isto é, a injustiça. Mas, pela ignorância e extravio do bem, algumas pessoas, acreditando fazer algo belo, recaem no mal. E a expressão mais evidente disso está na *República*, onde ele diz: "Mas mesmo assim ousais dizer que a injustiça é vergonhosa e abjeta aos deuses. Mas como, então, alguém escolheria um tal mal voluntariamente? 'É que ele poderia ser vencido pelos prazeres', vós respondeis. No entanto, isso seria involuntário, uma vez que em geral a vitória é voluntária, não é? De sorte que, de qualquer forma, o argumento demonstra que, de fato, a prática da injustiça é involuntária"[97].

Agora, no século IV d.C., o *Clitofonte* vem aparecer na boca de outro orador e filósofo, Temístio, que também o cita como exemplo de discurso exortativo. A diferença do uso que faz Temístio do *Clitofonte* para o que faz Dion está na sua compreensão filosófica do discurso socrático. Ele, que tinha grande domínio sobre a história da filosofia, distingue o valor terapêutico da filosofia moral, valendo-se da analogia socrático-platônica sobre a filosofia enquanto médica da alma. Em sua concepção, a filosofia, uma vez que trata da alma, tem um poder de cura universal, visto que as "doenças da alma" são comuns, universais. E tal tratamento filosófico é feito através dos κηρύγματα, das pregações públicas tais como as de Sócrates no

---

[97] Tradução própria. Cf. HIPÓLITO DE ROMA. *Refutação contra todas as heresias.* XIX, 21-22: "ἀκούσια δέ φησιν εἶναι τὰ ἁμαρτήματα· εἰς γὰρ τὸ κάλλιστον τῶν ἐν ἡμῖν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ψυχή, οὐκ ἄν τινα τὸ κακὸν παραδέξασθαι, τουτ' ἐστι τὴν ἀδικίαν· κατὰ ἄγνοιαν δέ <τινας> καὶ σφάλμα τοῦ ἀγαθοῦ, οἰομένους καλόν τι ποιεῖν, ἐπὶ τὸ κακὸν ἔρχεσθαι. καὶ λέξις τούτου ἐμφανεστάτη ἐστὶν ἐν τῇ Πολιτείᾳ, ἐν ᾗ φησιν· 'πάλιν δ' αὖ τολμᾶτε λέγειν ὡς αἰσχρὸν καὶ θεομισὲς ἡ ἀδικία· πῶς οὖν δή τις τό <γε> τοιοῦτον κακὸν <ἑκὼν> αἱροῖτ' ἄν; ἥττων ὃς ἂν ᾖ, φατέ, τῶν ἡδονῶν. οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀκούσιον, εἴπερ τὸ νικᾶν ἑκούσιον; ὥστε ἐκ παντὸς τρόπου τό γε ἀδικεῖν ἀκούσιον <ὁ> λόγος αἱρεῖ'".

Clitofonte e na *Apologia*. Elas são de uma natureza tal que tornam quaisquer homens βελτίους καὶ θαρραλεωτέρους πρὸς ἀρετήν, melhores e mais confiantes quanto à virtude.

> Mas a filosofia não cuida dos corpos, que possuem diversas doenças particulares e necessitam de cômodos e leitos específicos. A filosofia é a cuidadora da alma, que possui diversas doenças em comum e cuja natureza permite ser curada em qualquer lugar. E, por causa disso, é muito fácil <para a filosofia> fazer subi-las à alta tribuna pública, juntando-as em assembleia, sem necessidade da corda com remo, e, como um deus que sai de uma máquina trágica, dizer: "Para onde vos dirigis, homens? Ignorais mesmo que não estais fazendo nada do que deveis fazer? [...]". Das pregações de Sócrates e Platão, essas e todas as desse tipo não são daquelas que beneficiariam a fulano, enquanto seriam nocivas à cicrano, como a maioria dos remédios para os corpos, mas, ao contrário, tornariam melhores e mais confiantes quanto à virtude os oradores, os homens comuns, os generais, quem é pobre, quem é rico, e ainda o jovem, o adulto ou mesmo o velho[98].

Todos esses comentários e referências ao *Clitofonte* nos mostram como o diálogo foi entendido na antiguidade enquanto veículo de uma filosofia protréptica. Mas, em geral, todos eles consideraram a filosofia socrática de maneira positiva, julgando o personagem Clitofonte como alguém que não compreendeu ou, por qualquer outra razão, não seguiu os passos de Sócrates. Dessa forma, a descrição da filosofia socrática no *Clitofonte* ia ao encontro da compreensão corrente que se tinha de Sócrates enquanto filósofo que buscava educar moralmente os seres humanos através de exortações ao cuidado com virtude pela prática da filosofia. No entanto, parece que os antigos subsumiram as duas partes do método socrático, o ἔλεγχος e o προτρεπτικός, em uma só, concebendo que ambas eram apenas formas distintas que realizavam a mesma coisa: a exortação moral ao cuidado consigo e com a virtude da alma através da filosofia. Sobre esse ponto, Demétrio de Falero, orador do século IV a.C., fazendo uma esquematização das diferentes maneiras que possuímos para expressar uma mesma ideia, serve-se justamente deste motivo socrático para nos mostrar como ele pode ser veiculado de distintas maneiras sem perder a sua essência.

> Em geral, assim como pela mesma cera uma pessoa molda um cão, outra um boi e ainda outra um cavalo, da mesma forma com relação ao mesmo assunto, alguém, declarando e acusando, diz "os homens deixam dinheiro aos filhos, mas não deixam

[98] Tradução própria. Cf. TEMÍSTIO. *Sobre o falar, ou como é preciso que o filósofo se expresse.* 320c4-321c10: "φιλοσοφία δὲ οὐ σωμάτων ἐπιμελεῖται, οἷς τὰ πολλὰ ἴδια τῶν νοσημάτων, καὶ δεῖται καὶ δωματίου καὶ σκίμποδος, ἀλλὰ ψυχῆς καθέστηκεν ἀρωγός, αἷς τὰ πολλὰ κοινὰ ἀρρωστήματα καὶ αἷς φύσις ἁπανταχοῦ ἰατρεύεσθαι. Καὶ διὰ τοῦτο αὐτῇ πλείων ῥᾳστώνη συναγαγούσῃ εἰς ἐκκλησίαν ἄνευ σχοινίου μεμιλτωμένου ἀναβῆναι ἐπὶ βῆμα ὑψηλὸν καὶ ἀνειπεῖν ὥσπερ θεὸν ἐκ τραγικῆς μηχανῆς, 'Ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν δεόντων πράττοντες;' [...] ταῦτα γὰρ δὴ καὶ ὅσα τοιαῦτα τῶν Σωκράτους καὶ Πλάτωνος κηρυγμάτων οὐ τὸν δεῖνα μὲν ὀνήσειεν ἄν, τῷ δεῖνι δὲ ἂν γένοιτο πρὸς κακοῦ, καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν ἐπὶ τοῖς σώμασι φαρμάκων, ἀλλὰ καὶ ῥήτορα καὶ ἰδιώτην καὶ στρατηγόν, πενόμενόν τε αὖ καὶ πλούσιον, νέον τε καὶ ἀκμάζοντα καὶ πρεσβύτην, βελτίους ἂν ποιήσειε καὶ θαρραλεωτέρους πρὸς ἀρετήν".

> junto conhecimento de como se servir do que foi deixado". Essa é a forma de discurso chamada "Aristipiana". Mas outra pessoa falará a mesma coisa por meio de uma sugestão, tal como diversas vezes faz Xenofonte, por exemplo: "Não se deve somente deixar dinheiro aos próprios filhos, mas sim deixar junto conhecimento de como se servir dele". Agora, a maneira que é propriamente chamada de "socrática", aquela que Ésquines e Platão reputam ter emulado, reformulará o mesmo assunto prescrevendo-o em pergunta, mais ou menos dessa forma: "— Garoto, quanto de dinheiro teu pai te deixou? Bastante, chegando a ser difícil de contar? — Bastante, Sócrates. — Mas então, ele te deixou também conhecimento de como servir-se desse dinheiro?". Pois, ao mesmo tempo em que, discretamente, ele deixava o garoto em aporia, ele o fazia lembrar de que é um ignorante e o exortava a se educar. Mas tudo isso é dito de modo ético e harmonioso, de maneira nenhuma "à moda dos Citas". E esse tipo de abordagem foi bem-sucedida no momento em que foi primeiramente descoberta, ou melhor, ele pasmou a todos por conta de sua verossimilhança, pela sua vivacidade e pela grandeza de suas admoestações morais[99].

Demétrio, portanto, mesmo dizendo que a forma de exortação que encontramos no *Clitofonte* pertence a Aristipo e não a Platão, concebe que o núcleo desse tipo de discurso pertence à filosofia socrática, dizendo-nos com todas as letras que sua finalidade última era exortar à educação moral, seja por meio de perguntas e respostas, seja por meio de sugestões, seja por meio de um discurso direto. Alguns dos modernos irão refinar essa distinção na metodologia socrática, diferenciando o ἔλεγχος como protréptico implícito, isto é, que exortava ao cuidado da virtude indiretamente por meio da geração da aporia, e o προτρεπτικός propriamente falando como um protréptico explícito, isto é, que exorta abertamente ao cuidado da virtude por meio de discursos públicos. E, dentre esses modernos, haverá quem negue que os protrépticos explícitos tais como expostos no *Clitofonte* eram utilizados por Sócrates. Porém, como vimos, não era esse o parecer da antiguidade.

Além desta visão antiga do *Clitofonte* que o trata enquanto um exemplo da filosofia socrática, nós temos também uma pequena referência ao nosso diálogo feita por Proclo, no século V d.C., no seu *Comentário sobre o Timeu*. Apesar da brevidade, essa referência tem um grande destaque para a interpretação do *Clitofonte*. Nela, Proclo, discutindo sobre quem poderia

---

[99] Tradução própria. Cf. DEMÉTRIO DE FALERO. *Sobre o estilo*, 296-298: "Καθόλου δὲ ὥσπερ τὸν αὐτὸν κηρὸν ὃ μέν τις κύνα ἔπλασεν, ὃ δὲ βοῦν, ὃ δὲ ἵππον, οὕτως καὶ πρᾶγμα ταὐτὸν ὃ μέν τις ἀποφαινόμενος καὶ κατηγορῶν φησιν· οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖς ἀπολειφθεῖσι· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος τοῦ λόγου Ἀριστίππειον λέγεται· ἕτερος δὲ ταὐτὸ ὑποθετικῶς προοίσεται, καθάπερ Ξενοφῶντος τὰ πολλά, οἷον ὅτι δεῖ γὰρ οὐ χρήματα μόνον ἀπολιπεῖν τοῖς ἑαυτῶν παισίν, ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμην τὴν χρησομένην αὐτοῖς. Τὸ δὲ ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν, ὃ μάλιστα δοκοῦσιν ζηλῶσαι Αἰσχίνης καὶ Πλάτων, μεταρυθμίσει ἂν τοῦτο τὸ πρᾶγμα τὸ προειρημένον εἰς ἐρώτησιν, ὧδέ πως, οἷον· ὦ παῖ, πόσα σοι χρήματα ἀπέλιπεν ὁ πατήρ; ἦ πολλά τινα καὶ οὐκ εὐαρίθμητα; πολλά, ὦ Σώκρατες. ἆρα οὖν καὶ ἐπιστήμην ἀπέλιπέν σοι τὴν χρησομένην αὐτοῖς; ἅμα γὰρ καὶ εἰς ἀπορίαν ἔβαλεν τὸν παῖδα λεληθότως, καὶ ἠνέμνησεν ὅτι ἀνεπιστήμων ἐστί, καὶ παιδεύεσθαι προετρέψατο· ταῦτα πάντα ἠθικῶς καὶ ἐμμελῶς, καὶ οὐχὶ δὴ τὸ λεγόμενον τοῦτο ἀπὸ Σκυθῶν. Εὐημέρησαν δ' οἱ τοιοῦτοι λόγοι τότε ἐξευρεθέντες τὸ πρῶτον, μᾶλλον δὲ ἐξέπληξαν τῷ τε μιμητικῷ καὶ τῷ ἐναργεῖ καὶ τῷ μετὰ μεγαλοφροσύνης νουθετικῷ".

ser o quarto personagem não nomeado no Timeu, faz uma referência a Ptolomeu, o platônico, e diz:

> Ptolomeu, o platônico, considera que ele é Clitofonte, pois, no diálogo que leva seu nome, ele não foi nem mesmo digno de uma resposta da parte de Sócrates[100].

Essa pequena referência indireta sobre o *Clitofonte* é importante primeiro porque nos informa que o texto que circulava em meados do século V d.C. era provavelmente o mesmo que o nosso, isto é, terminava sem a réplica de Sócrates. É bem verdade que é impossível afirmarmos com certeza a respeito do estado do texto anteriormente à época de Proclo, mas já sabemos que esse não foi um motivo de estranhamento para aqueles que o leram desde o século V d.C. em diante. O segundo ponto importante é a explicação dada para o silêncio socrático. Ptolomeu considerou que Clitofonte não foi digno de uma resposta da parte de Sócrates. Não sabemos o porquê, mas ver que esse fato foi motivo de questionamento já é algo relevante no que tange à recepção do diálogo na antiguidade.

Por fim, vale a ainda algumas poucas palavras sobre a maneira como o *Clitofonte* foi classificado pelos antigos em meio aos escritos platônicos. Na classificação tetralógica dos diálogos platônicos feita por Trásilo, o *Clitofonte* vem abrindo a oitava tetralogia e é seguido pela *República*, *Timeu* e *Crítias*. De acordo com Albino, o platônico, essas tetralogias foram dispostas conforme critérios dramáticos. Trásilo, diz Albino, teria tido a intenção de dispor uma ordem dos diálogos de acordo com os personagens e as circunstancias de suas vidas[101]. No que tange o *Clitofonte*, é bem possível que ele abra a oitava tetralogia justamente por sua afinidade dramática com a *República*, já que todos os personagens nomeados no *Clitofonte* são também personagens da *República*. Outro ponto importante a respeito da classificação antiga dos diálogos de Platão é a maneira como o *Clitofonte* foi disposto no interior da diérese do gênero dialógico descrita por Diógenes Laércio[102], bem como o subtítulo que lhe foi dado por Trásilo[103].

De acordo com a diérese dos diálogos, vemos que o *Clitofonte* é descrito como sendo um diálogo expositivo (ὑφηγητικός), do gênero prático (πρακτικός) e do subgênero ético

---

[100] Tradução própria. Cf. PROCLO. *Comentário sobre o Timeu.* I, 20: "<Πτολεμαῖος δὲ ὁ Πλατωνικὸς> Κλειτοφῶντα αὐτὸν οἴεται εἶναι· τοῦτον γὰρ ἐν τῷ ὁμωνύμῳ διαλόγῳ μηδ' ἀποκρίσεως ἠξιῶσθαι παρὰ Σωκράτους".
[101] Cf. ALBINO. *Introdução aos diálogos de Platão.* 4, 14-15: "δοκοῦσι δέ μοι προσώποις καὶ βίων περιστάσεσιν ἠθεληκέναι τάξιν ἐπιθεῖναι".
[102] Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* III, 48.
[103] Cf. Ibidem. III, 60.

(ἠθικός). Assim, o *Clitofonte*, enquanto ὑφηγητικός, é um diálogo que visa expor uma tese, em contraste com aqueles que visam investigar se determinadas teses se sustentam ou não, os ζητητικοί. Enquanto πρακτικός, a tese exposta no *Clitofonte* diz respeito à ação humana, em contraste com aqueles diálogos que dizem respeito a proposições especulativas, os θεωρηματικοί. E, por fim, enquanto ἠθικός, o *Clitofonte* trata da ação humana do ponto de vista da constituição do caráter do indivíduo, em contraste com os que dizem respeito à ação humana do ponto de vista da constituição do um regime da cidade, os πολιτικοί. Portanto, de alguma forma, os antigos conceberam que o *Clitofonte* expõe alguma tese do ponto de vista moral.

No que diz respeito ao subtítulo, Trásilo, que o derivava ἀπὸ τοῦ πράγματος[104], a partir do assunto discutido no diálogo, chamou o *Clitofonte* de προτρεπτικός, protréptico. Nesse ponto há uma questão. Em geral, os subtítulos dados por Trásilo ἀπὸ τοῦ πράγματος possuem a estrutura περί + genitivo, como, por exemplo, *Fédon*, περὶ ψυχῆς, ou *Cármides*, περὶ σωφροσύνης. De acordo com essa estrutura fica claro que Trásilo está derivando o subtítulo do assunto discutido: o *Fédon* discute sobre a alma, o *Cármides* discute sobre a temperança. Mas e no caso do *Clitofonte*, o que significa chamá-lo de protréptico? Significa que ele está discutindo sobre a natureza de um discurso protréptico, do discurso de Sócrates, por exemplo? Se é assim, porque não περὶ προτρεπτικοῦ? Quanto a isso nada é claro. Talvez uma saída para essa questão seja inferirmos seu significado a partir da semelhança que há na construção dos subtítulos de outros dois diálogos que também não possuem a estrutura περί + genitivo, mas, como no *Clitofonte*, possuem apenas um adjetivo enquanto subtítulo. Tais diálogos são o *Menexêno*, que foi chamado de ἐπιτάφιος, epitáfio, e o *Eutidemo*, que foi chamado de ἐριστικός, erístico.

No caso desses dois diálogos, aparentemente, o subtítulo não é derivado do assunto discutido, mas do gênero discursivo do diálogo[105]. De fato, a maior parte do Menexêno se trata de um epitáfio, ou seja, o próprio diálogo consiste em um discurso fúnebre. E, da mesma forma, o próprio Eutidemo reproduz uma discussão erística, isto é, ele narra uma disputa argumentativa que visa somente a derrota do oponente. Então, nesses casos, quando lemos ἐπιτάφιος e ἐριστικός, estaríamos supondo o termo λόγος como sendo aquilo que estaria sendo adjetivado por epitáfio e erístico, de modo que deveríamos ler *Menexêno*, ou discurso fúnebre, e *Eutidemo*, ou discussão erística. Nesse sentido, "discurso fúnebre" ou "discussão erística" explica antes o gênero discursivo predominante no diálogo do que o assunto que está em questão. Assim, se

---

[104] Cf. Ibidem. III, 58.
[105] Cf. SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pg. 263.

pudermos induzirmos a partir do subtítulo destes dois diálogos que o mesmo acontece com o *Clitofonte*, estaríamos, então, dizendo que nosso diálogo é também ele mesmo um discurso protréptico, e leríamos, portanto, *Clitofonte*, ou discurso protréptico. Caso isso seja possível, o que nos faltaria, assim, é compreender como isso acontece com o *Clitofonte*, se ele é em sua totalidade um discurso protréptico ou se é assim chamado apenas por reproduzir em sua maior parte um discurso protréptico de Sócrates.

1.3.2 O *Clitofonte* na modernidade

A história da discussão moderna acerca do *Clitofonte* começa no Renascimento. É consolidado entre os estudiosos que em 1513 o *Clitofonte* foi tratado como espúrio pela primeira vez, só que, aparentemente, por engano. Ernst Ferdinand Yxem aponta que na edição dos diálogos platônicos feita por Aldo Manucio o *Clitofonte* foi impresso em meio às obras espúrias, mas o próprio Aldo teria se desculpado pelo erro de não ter posto o diálogo em sua posição natural, isto é, em primeiro lugar na oitava tetralogia, precedendo a *República*[106]. Desde então, o diálogo jamais teria se recomposto deste engano. Esse comentário de Yxem tem sido retransmitido pela maioria dos estudiosos do *Clitofonte* desde que ele o escreveu em 1846.

Em 2007, porém, Geoffrey Bowe apontou que a tradução de Marsilio Ficino feita em 1491 já reproduzia esse engano por conta de uma confusão nos manuscritos que ele havia utilizado[107]. Bowe aponta que Ficino geralmente fazia um resumo de cada diálogo precedendo à sua tradução, porém, no caso do *Clitofonte*, não foi feito um resumo, apenas foi escrita a frase: *talvez este livro não seja de Platão*[108]. A razão desta dúvida, explica Bowe, é que na tábua de conteúdo do manuscrito 85.9 da *Biblioteca Mediceo-Laurenziana*[109], um dos quais Ficino se baseou para sua tradução, o *Clitofonte* aparece como o último diálogo entre os espúrios, entre o *Axíoco* e a *República*. Porém, no manuscrito 59.1, também utilizado por Ficino, aparecem as palavras θέλος τῶν νοθευομένων, fim dos diálogos espúrios, após o *Axíoco* e antes do *Clitofonte*, que é novamente seguido pela *República*. Além disso, a confusão é tamanha que o

---

[106] Cf. DEMETRIOU, Kyriacos. Reconsidering the platonic Cleitophon. In: *POLIS.* Vol. 17. Issues 1 and 2, 2000, pg. 136.
[107] Cf. BOWE, Geoffrey S. In defense of Clitophon. In: *Classical Philology*, Vo. 102, No. 3, July, 2007, pg. 247.
[108] A tradução de Marsílio Ficino pode ser acessada no repositório digital da *Biblioteca Medicea Laurenziana*. Disponível em <http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOML6zFI1A4r7GxMQuS&c=Platonis%20Dialogi%20Marsilio%20Ficino%20interprete#/oro/429>.
[109] Este manuscrito pode ser acessado no repositório digital da *Biblioteca Medicea Laurenziana.* Disponível em <http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOMQBWuI1A4r7GxMVVj&c=XLII.%20Clitopho,%20sive%20Exhortatorius#/oro/10>.

próprio Ficino já havia citado o *Clitofonte* como sendo obra platônica em seu *Comentário ao Filebo*. Nessa ocasião, ele o cita ao lado do *Menon,* do *Alcebíades* e das *Leis* como exemplo de lugares onde Platão distinguiria os bens do corpo e os bens da alma[110].

De qualquer forma, seja em 1491 ou em 1513, desde o Renascimento o *Clitofonte* entra na lista dos diálogos duvidosos. Porém, é só no início do século XIX, em 1804, que veremos uma acusação formalmente arrazoada acerca da espuriedade do diálogo. É Friedrich Schleiermacher o primeiro a redigi-la e defendê-la. Na sua *Introdução aos diálogos de Platão*, Schleiermacher diz que, apesar de o *Clitofonte* ter sido unanimemente considerado platônico na antiguidade, "a defesa de sua legitimidade é uma tarefa que não poderíamos nos comprometer a realizar com sucesso" [111]. E fornece razões de ordem textual e filosófica para sustentar seu ponto. Textualmente, o *Clitofonte* não seria platônico por conta da fala inicial de Sócrates em terceira pessoa que seria completamente não platônica.

> O começo mesmo, onde Sócrates se dirige a Clitofonte, que além disso é representado como a única pessoa presente, em terceira pessoa e lamenta sua depreciação de tal modo que Clitofonte pode dizê-lo que ele está manifestamente sensitivo – isso, para não ir mais além, é completamente não platônico[112].

Mas o maior motivo de Schleiermacher contra o *Clitofonte* é de ordem interpretativa: "de modo algum pode ser concebido que Platão pudesse ter permitido que seu Sócrates fosse rebaixado de tal maneira" [113], ele argumenta. Além de conter uma representação de Sócrates de um modo inusual – um Sócrates que se mostra sensível a críticas –, mesmo que o diálogo fosse um fragmento e as críticas dirigidas a ele fossem respondidas,

> Está longe de ser fácil entender porque motivo Platão teria introduzido um tal ataque sobre Sócrates – um ataque que, em todos os seus escritos, é completamente repelido, tanto imediatamente quanto pela abordagem irônica contida neles[114].

---

[110] Cf. FICINO, Marsilio. *The Philebus commentary.* A critical edition and translation by Michael J. B. Allen. Arizona: University of California Press, 1975, pg. 120.
[111] Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introductions to the Dialogues of Plato.* Translated from the german by William Dobson. New York: Arno Press, 1973, pg. 347: "The defence of its legitimacy, however, is a task which we could not pledge ourselves to undertake with success".
[112] Cf. Ibidem: The very commencement, where Socrates addresses Clitophon, who is moreover represented as the only person present, in the third person, and laments his depreciation in such a manner that Clitophon can say to him that he is manifestly sensitive—this, to go no further, is completely unplatonic.
[113] Cf. Ibidem: "Then it cannot in any way be conceived that Plato should allow his Socrates to be put down in such a manner".
[114] Cf. Ibidem: "it is far from easy to see for what purpose Plato should have introduced generally such an attack upon Socrates—an attack which, in all his writings, is fully repelled, both immediately and by the ironical matter contained in them".

Schleiermacher, no entanto, concorda que a representação de Sócrates no diálogo é condizente com a maneira que a filosofia socrática foi vista por outros autores socráticos, isto é, como uma filosofia de caráter negativo que refuta as proposições alheias sem propor positivamente coisa alguma. Além disso, ele concorda que se a intenção do diálogo for essa, expor a insuficiência do método socrático, o diálogo pode estar completo, visto que é realmente isso o que ele faz.

Por fim, Schleiermacher propõe que o diálogo provavelmente é fruto de alguma escola oratória, dirigindo-se contra Sócrates e os socráticos, inclusive contra o próprio Platão. Para sustentar essa possibilidade, ele argumenta que todo o diálogo é uma paródia e uma caricatura da maneira platônica, sobretudo do trato que Platão tem contra os sofistas enquanto professores da arte política. E essa paródia e caricatura é tão bem feita que "a negligência elegante de certos períodos platônicos é aqui [sc. no *Clitofonte*] imitada com uma riqueza que não pode deixar de causar uma vívida impressão"[115].

Assim, Schleirmacher reconhece que do ponto de vista textual o *Clitofonte* apresenta características platônicas, mas concebe que elas são antes imitações caricatas muito bem feitas. Deste modo, o que confere força à sua acusação é a concepção prévia da filosofia platônica que ele possui, a qual dirige toda a sua interpretação do diálogo e define se ele pode ser platônico ou não. E aqui nós temos um problema, visto que, de acordo com a posição schleiermarchiana, se a nossa interpretação sobre o que pode ser "platônico" ou não se transformar, não teríamos mais razões para dizer que o *Clitofonte* não foi escrito por Platão. No entanto, a influência de Schleiermacher pesará no trato posterior com o *Clitofonte*, de modo que, com base na ideia de que Platão jamais criticaria Sócrates dessa forma, muitos outros irão argumentar contra a autenticidade deste diálogo.

Mas, percebendo a dificuldade metodológica implicada nesses juízos interpretativos schleiermarchianos, William Arthur Heidel comenta que, apesar da importância da questão levantada por Schleiermacher, na ausência de um método claramente definido e universalmente reconhecido que permita decidir sobre a autenticidade de um texto, essa tarefa seria impossível de ser realizada. Ele explica:

> Nos estágios primitivos da investigação [sc. sobre a autenticidade de um texto] aparecia uma lamentável confusão entre maneiras filosóficas e filológicas de

[115] Cf. Ibidem, pg. 349: "the elegant negligence of certain Platonic periods is here imitated with a richness which cannot well fail to make a lively impression".

> proceder, as quais implicam naturalmente em um juízo superficial e subjetivo seriamente prejudicial para a investigação[116].

Heidel, então, assevera a necessidade de critérios objetivos para a realização desta tarefa e diz que, embora um conhecimento minucioso de filosofia antiga seja indispensável, o método que guia esta tarefa *deve ser filológico*. É, pois, com base nessa posição que vemos surgir argumentos de ordem filológica contra o *Clitofonte* pelas mãos do próprio Heidel.

Primeiramente, Heidel reproduz e concorda com as objeções interpretativas de Schleiermacher. Mas vai além dessas objeções, defendendo que o autor do *Clitofonte* se vale do *Alcebíades I*, do *Teages* e dos *Amantes Rivais* como fontes genuínas da filosofia platônica, mas que, segundo ele, não são genuínos. Esse seria um primeiro ponto filológico contra a autenticidade. Mas o grande ponto filológico para Heidel está no vocabulário do *Clitofonte.* Embora a dicção do diálogo seja platônica, ele argumenta que há determinados desvios de vocabulário que são grosseiros: o uso de κατὰ κράτος em 407a, μελετητόν e ἐξασκέω em 407b, ἑκούσιον em 407d, συμβαίνω em 409d, μακρότερον e καταμελετῆσαι em 410b, διότι em 410c, δίδαγμα em 409b e o uso de φαυλῶς em πρὸς σὲ φαυλῶς ἔχειν em 406a. Além disso, a frase τῶν ἡλικιωτῶν τε καὶ συνεπιθυμητῶν ἢ ἑταίρων σῶν, ἢ ὅπως δεῖ πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν em 408c seria uma marca evidente de autoria tardia[117]. A essas estranhezas, Holger Thesleff, já no século XX, vem acrescentar que o uso de δίδαγμα, em 409b, e προτροπή, em 408b, são *hápax*, isto é, os únicos usos em toda obra platônica, e o uso de θές, em 410d, apenas aparece três vezes em Platão, o que fortalece as suspeitas a respeito do vocabulário[118].

Porém, independentemente das questões filológicas, já no século XIX houve quem considerasse o *Clitofonte* um escrito de Platão, sendo a defesa mais importante deste século aquela feita por George Grote. Primeiramente, Grote trata de rebater a posição interpretativa de Schleiermacher, dizendo que não só é razoável que Platão criticasse Sócrates como ele o fez em outras ocasiões, não apenas atacando Sócrates como também atacando a si mesmo no *Parmênides*.

> Se for perguntado como podemos imaginar que Platão tenha composto um argumento polemico, poderoso e sem resposta, contra Sócrates, — eu respondo que isso não é tão surpreendente como o *Parmênides*: no qual Platão apresentou o assim nomeado

---

[116] Cf. HEIDEL, William Arthur. *Pseudo-Platonica*. Baltimore: The friedenwald company, 1896, pg. 5: “in the earlier stages of the enquiry there appeared a lamentable confusion of the philosophical and philological modes of procedure, which naturally entailed a superficial and subjective judgment seriously prejudicial to the investigation”.
[117] Cf. Ibidem, pg. 48-49.
[118] Cf. THESLEFF, Holger. *Platonic Patterns*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, pg. 352.

> veterano não só como um assaltante bem-sucedido de Sócrates, mas também da teoria das Ideias platônica defendida por Sócrates[119].

Na perspectiva de Grote, a filosofia platônica tem um caráter multifacetado que compreende o processo inteiro de busca da verdade, de modo que ela não se furta a testar as etapas desse processo, a reconsiderar suas opiniões e pontos de vista. Platão, nesse sentido, não é um filósofo que teme desenvolver especulações diferentes com relação ao que já havia desenvolvido, isso, pelo contrário, é uma característica positiva de sua filosofia. Por isso é razoável que compreendamos a crítica a Sócrates como cabível no pensamento platônico.

No entanto, mesmo assim, Grote não considera que o *Clitofonte* está completo, e sim é antes um esboço abandonado que não pode ter sido publicado antes da morte de Platão. Seu objetivo com o *Clitofonte* teria sido desafiar Sócrates a explicar o que ele entende por Justiça, sendo provavelmente uma tentativa de introduzir a discussão da *República*. Platão, porém, não pode prosseguir no diálogo, diz Grote, uma vez que a maneira pela qual foi posta a questão contra Sócrates era incontornável e irrespondível.

> O caso contra Sócrates tornou-se tão forte que eu duvido que o próprio Platão pudesse tê-lo respondido de maneira satisfatória para si. Assemelha-se às objeções que ele propõe no *Parmênides* contra a teoria das Ideias: objeções às quais ele não respondeu em lugar algum e às quais eu não acredito que ele pudesse responder[120].

E a razão para o caso contra Sócrates do *Clitofonte* ser realmente incontornável é que ele toca no âmago da filosofia socrática desenvolvida por Platão. Isto porque Grote identifica no Sócrates do *Clitofonte* o mesmo da *Apologia*, entendendo que a filosofia socrática é unilateral e de eficiência parcial, visto que Sócrates é perfeito nas exortações, mas depois de exortar ele não sabe o que orientar para a realização prática daquilo que ele mesmo havia exortado. Na *Apologia*, diz Grote, a descrição que Sócrates faz de si realmente coincide com esta censura[121]. E, além disso, em outros diálogos platônicos consta também esse mesmo padrão no procedimento socrático: 1º, o ouvinte, convencido por Sócrates, toma consciência de sua

---

[119] Cf. GROTE, George. *Plato and the others companions of Socrates*, vol. 3. London: John Murray, 1875, p. 20: "If it be asked, how can we imagine Plato to have composed a polemic argument, both powerful and unanswered, against Sokrates, — I reply that this is not so surprising as the Parmenides: in which Plato has introduced the veteran so named as the successful assailant not only of Sokrates, but of the Platonic theory of Ideas defended by Sokrates".

[120] Cf. Ibidem, pg. 21: "The case against Sokrates has been made so strong, that I doubt whether Plato himself could have answered it to his own satisfaction. It resembles the objections which he advances in the Parmenides against the theory of Ideas: objections which he has nowhere answered, and which I do not believe that he could answer".

[121] *Apologia*, 28e; 29d-e; 36a-e. Cf. Ibidem, pg. 22.

ignorância a respeito de algum assunto que acreditava saber; 2º, o estimulo protréptico é poderoso, instigando a mente à busca de posições sustentáveis; 3º, não há um suplemento didático que alimente esse estímulo[122].

Desta maneira, Grote conclui que, apesar de ser um fragmento de Platão, o *Clitofonte* é muito engenhoso e instrutivo, posto que

> Apresenta poderosamente, no que diz respeito à filosofia negativa de Sócrates e Platão, um ponto de vista que deve ter sido defendido por muitos contemporâneos inteligentes. Entre todas as objeções levantadas contra Sócrates e Platão, provavelmente nenhuma foi mais frequente do que este protesto contra a continuação deste procedimento negativo[123].

Esta interpretação de George Grote vem servir de contrapeso frente às acusações da espuriedade do *Clitofonte*, mas será com George Grube, na primeira metade do século XX, que veremos fortes argumentos contra essa acusação, posto que eles vão colocar em questão a possibilidade de uma condenação do diálogo em bases filológicas.

Em 1931, Grube escreve um pequeno artigo intitulado *O Clitofonte de Platão* buscando responder cinco perguntas: 1. Poderia ter sido escrito por Platão o ataque a Sócrates efetuado no diálogo? 2. O quanto esse ataque é respondível? 3. Qual a razão desse ataque? 4. Onde nas obras platônicas teria lugar esse texto? 5. A linguagem e o estilo são platônicos?

Quanto à primeira pergunta, ela se trata da tentativa de resposta à objeção feita por Schleiermacher. Esta, porém, já havia sido suficientemente respondida por George Grote, de modo que Grube apenas reproduz aquela resposta: o *Parmênides* é uma prova de que isto é possível e, além disso, é uma característica de Platão apresentar o argumento contrário ao seu de uma forma tão contundente que parece irrefutável... até que ele mesmo refute[124]. Mas Grote, quando cita o *Parmênides* como evidência da possibilidade de um Platão contra Platão, assume a ideia de que a crítica à filosofia socrática no *Clitofonte* é irrespondível. Já Grube, respondendo à sua segunda questão, se coloca contra esse argumento e defende que ela não só é respondível como ela é respondida a partir do livro II da *República*, onde

> Sócrates fornece uma orientação prática; o desenvolvimento da teoria das ideias, o esquema inteiro de educação, forneceriam exatamente o tipo de ajuda que ele [sc.

---

[122] Cf. Ibidem, pg. 21-22.
[123] Cf. Ibidem, pg. 25: "Yet I think it a very ingenious and instructive fragment: setting forth powerfully, in respect to the negative philosophy of Sokrates and Plato, a point of view which must have been held by many intelligent contemporaries. Among all the objections urged against Sokrates and Plato, probably none was more frequent than this protest against the continued negative procedure".
[124] Cf. GRUBE, G. M. A. The Cleitophon of Plato. In: *Classical Philology*, Jul., 1931, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1931), pg. 303.

> Clitofonte] está requisitando, e o Teeteto o ensinaria que ele deveria se bastar, pois que a parturiência intelectual é tudo o que ele poderia esperar razoavelmente de Sócrates. De modo que, quem quer que seja o autor, as objeções do Clitofonte não são nada menos que ridículas se formuladas após o aparecimento da *República* como um todo e das obras tardias[125].

Agora, a respeito do porquê do *Clitofonte*, da razão da crítica disferida a Sócrates, Grube, assumindo uma postura desenvolvimentista do pensamento platônico, responde que o *Clitofonte* está para os diálogos de juventude de Platão assim como o *Parmênides* está para os diálogos médios. Nesse sentido, o *Clitofonte* seria um projeto platônico de autocrítica que marca uma transição em sua obra. Platão teria começado a enxergar pontos fracos em sua filosofia pregressa e o *Clitofonte* representaria a tomada de consciência desses pontos. Assim diz Grube a esse respeito:

> Ninguém negará que Platão em suas primeiras obras se concentrou em προτρεπτικοὶ λόγοι assim como Clitofonte se refere, ou que, em um período posterior, ele se tornou mais positivo em seu ensinamento. Nós devemos então supor que chegou um tempo em que ele não estava mais satisfeito com seu método anterior. Eu sugiro que essa insatisfação é expressa no *Clitofonte*, e que Platão está aqui tão sério na crítica de seu Sócrates anterior assim como ele está no *Parmênides*, quando, ao fim do período médio de seus escritos, ele critica a teoria das ideias até então expressada por ele[126].

Dessa forma, Grube está defendendo que os diálogos platônicos de juventude eram marcados pela mesma atitude filosófica que está sendo descrita no *Clitofonte* na figura de Sócrates, isto é, que a filosofia platônica nada era senão protréptica, não conseguindo ir além das exortações e nem estabelecer teses positivas a respeito da virtude. E, do mesmo jeito que as críticas formuladas no *Parmênides* foram sendo respondidas paulatinamente ao longo dos diálogos subsequentes, Grube defende que as críticas formuladas no *Clitofonte* são respondidas paulatinamente ao longo da *República* e dos diálogos posteriores a ela. E, se assim for, Grube, respondendo à sua quarta questão, explica que a posição do *Clitofonte* no *corpus platonicum*

---

[125] Cf. Ibidem: "Socrates does give practicaj guidance; the development of the theory of ideas, the whole scheme of education, would give Cleitophon exactly the kind of help he is asking for, and the Theaetetus would also have taught him that he must ultimately rely on himself, that intellectual midwifery is all he may reasonably expect from Socrates. So that, whoever the author, Cleitophon's objections are nothing short of ludicrous if formulated after the appearance of the whole Republic and later works".

[126] Cf. Ibidem, pg. 304: "No one will deny that Plato in his earliest works concentrated on προτρεπτικοὶ λόγοι such as Cleitophon refers to, or that, at a later period, he became more positive in his teaching. We must then suppose that a time came when he was not satisfied with his earlier method. I suggest that this dissatisfaction is expressed in the *Cleitophon*, and that Plato is here just as much in earnest in his criticism of his earlier Socrates as he is in the *Parmenides*, when, at the close of the middle period of his writings, he criticizes the theory of ideas as thus far expressed by him".

seria posterior ao livro I da *República* e anterior ao resto da *República*, o que implica na hipótese há muito discutida de que o livro I fora composto separadamente do resto da *República*.

Por fim, respondendo à sua quinta questão, Grube ataca em bases filológicas a tese de que é possível condenarmos filologicamente a autoria do *Clitofonte*. Àqueles que criticam o *Clitofonte* por conta de seu começo abrupto, Grube lembra que o *Menon* e o *Íon* também possuem inícios abruptos. Àqueles que dizem que a representação de Sócrates é incoerente, visto que Sócrates jamais ficaria chateado com críticas, Grube diz que, se a fala inicial de Sócrates fora dita com um sorriso no rosto, é perfeitamente compreensível que ele tenha abordado Clitofonte sem mágoas, apenas interessado em ouvir as críticas de um amigo. Àqueles que dizem que a fala de Sócrates em terceira pessoa não pode ser platônica, Grube expõe que também o *Eutifron*[127], o *Górgias*[128], o *Fedro*[129] e o *Íon*[130] contém abordagens em terceira pessoa quando se deveria usar a primeira ou a segunda pessoa. Àqueles que dizem que o *Clitofonte* contém passagens semelhantes a outras obras, Grube responde que a semelhança é apenas no pensamento e esses pensamentos são lugares comuns na obra platônica. Agora, àqueles que fazem caso do vocabulário do *Clitofonte*, a resposta de Grube é tão enfática que vale à pena citá-la na íntegra:

> Contra o vocabulário o caso também é muito fraco. Há objeção contra a palavra ἐξασκεῖν, por exemplo, que aparentemente não é usada em nenhum outro lugar em Platão; mas em uma investigação será descoberto que Platão era afeiçoado a compor verbos com ἐξ, onde a preposição na maioria das vezes é apenas enfática. Ast apresenta quarenta e nove composições desse tipo usadas apenas uma vez em obras indubitavelmente genuínas, e vinte e cinco outras vezes usadas duas vezes em todas as obras. Na expressão μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν, μελετητόν não é achada em nenhum outro lugar, mas é uma formação perfeitamente regular, e o próprio ἀσκητόν é usado apenas aqui e no *Menon*. Da dúzia ou mais de palavras a respeito das quais a exceção foi feita (não um grande número), há apenas duas com relação as quais eu não consigo encontrar paralelo algum. Uma é a palavra δίδαγμα no sentido de teoria de uma arte, mas a distinção entre teoria e prática na ciência não parece ter sido feita dessa maneira em lugar algum; a outra é a expressão μακρότερον οὐδὲν, significando "nada mais", que não parece anormal. De qualquer modo, isso não é suficiente para colocar em

[127] Cf. *Eutífron*, 5a: "Οὐδὲν γὰρ ἄν μου ὄφελος εἴη, ὦ Σώκρατες, οὐδέ τῳ ἂν διαφέροι Εὐθύφρων τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, εἰ μὴ τὰ τοιαῦτα πάντα ἀκριβῶς εἰδείην".
[128] Cf. *Górgias*, 495d: "{– ΚΑΛ.} Ἕτερον δήπου, ὦ σοφώτατε σύ. {– ΣΩ.} Ἦ καὶ ἀνδρείαν ἑτέραν ἡδονῆς; { – ΚΑΛ.} Πῶς γὰρ οὔ; { – ΣΩ.} Φέρε δὴ ὅπως μεμνησόμεθα ταῦτα, ὅτι Καλλικλῆς ἔφη Ἀχαρνεὺς ἡδὺ μὲν καὶ ἀγαθὸν ταὐτὸν εἶναι, ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀνδρείαν καὶ ἀλλήλων καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἕτερον. {ΚΑΛ.} Σωκράτης δέ γε ἡμῖν ὁ Ἀλωπεκῆθεν οὐχ ὁμολογεῖ ταῦτα. ἢ ὁμολογεῖ; {ΣΩ.} Οὐχ ὁμολογεῖ· οἶμαι δέ γε οὐδὲ Καλλικλῆς, ὅταν αὐτὸς αὑτὸν θεάσηται ὀρθῶς".
[129] Cf. *Fedro*, 228b: "{ΣΩ.} Ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι".
[130] Cf. *Ion*, 332b: "{ – ΣΩ.} Οὐκοῦν, ὦ βέλτιστε, ὁμοίως τὸν Ἴωνα λέγοντες περὶ Ὁμήρου τε δεινὸν εἶναι καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν οὐχ ἁμαρτησόμεθα, ἐπειδή γε αὐτὸς ὁμολογῇ τὸν αὐτὸν ἔσεσθαι κριτὴν ἱκανὸν πάντων ὅσοι ἂν περὶ τῶν αὐτῶν λέγωσι, τοὺς δὲ ποιητὰς σχεδὸν ἅπαντας τὰ αὐτὰ ποιεῖν".

> questão a autoria quando sabemos quão variado e rico é o vocabulário de Platão, e quão frequentemente ele usa palavras uma e apenas uma vez[131].

Grube ainda comenta palavra por palavra a lista levantada por Heidel[132], e conclui que não há nada de não platônico quanto à linguagem e o estilo do *Clitofonte* que não pudesse ser explicado por uma falta de revisão[133]. Dessa forma, George Grube abre uma nova fase interpretativa do *Clitofonte*, visto que assenta as bases filológicas para a autenticidade do diálogo, deixando o problema recair completamente sobre o sentido da obra. Doravante, quem quer que queira negar a autenticidade do diálogo, deverá antes lidar com o sentido da obra, explicando o que ela realiza e porque essa realização não é concorde com a filosofia platônica. E, uma vez provado que o conteúdo não é platônico, será necessário a essa pessoa explicar quem poderia ter sido tal autor capaz de reproduzir o estilo platônico tão vivamente do ponto de vista filológico[134].

Através deste caminho aberto por George Grube, veremos, então, surgir uma série de interpretações do diálogo tentando, antes de mais nada, desvendar o seu sentido, e, dentre essas, haverá quem considere que o *Clitofonte* é capaz de levantar questões filosóficas por si só. A esse respeito, a tentativa de Clifford Orwin, em 1982, soa-nos a mais interessante.

Orwin é mais um dos que consideram o *Clitofonte* ligado à *República I* por conta de suas afinidades temáticas e dramáticas. Nos dois diálogos há os mesmos personagens, como já vimos, e, além disso, na *República*, o personagem Clitofonte se desentende com Sócrates sem que haja uma resposta final ao desentendimento. Para Orwin, então, essas afinidades se concretizarão no fato de que o *Clitofonte* estaria representando o confronto entre Sócrates e

---

[131] Cf. GRUBE, G. M. A. The Cleitophon of Plato. In: *Classical Philology*, Jul., 1931, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1931), pg. 307: "Against the vocabulary the case is also very weak. Objection is brought against the word ἐξασκεῖν, for example, which is apparently not used elsewhere in Plato; but on investigation it will be found that Plato was fond of compound verbs with ἐξ, where the preposition is mostly emphatic only. Ast gives forty-nine such compounds used only once in the undoubtedly genuine works, and twenty-five others used twice in all the works. In the expression μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν, μελετητόν is not found elsewhere, but it is a perfectly regular formation, and ἀσκητόν itself is only used here and in the *Meno*. Of the dozen or so words to which exception has been taken (not a great number) there are only two for which I can find no parallel. One is the word δίδαγμα in the sense of the theory of an art, but the distinction between theory and practice in science does not seem to be made in quite this manner anywhere else; the other is the expression μακρότερον οὐδὲν, meaning "nothing further," which does not seem unnatural. In any case that is not sufficient to doubt the authorship when we know how varied and rich is Plato's vocabulary, and how frequently he uses words once and once only".

[132] Supra, pg. 56.

[133] Cf. GRUBE, G. M. A. The Cleitophon of Plato. In: *Classical Philology*, Jul., 1931, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1931), pg. 307, n. 1.

[134] Hoje em dia é consenso que não há razões filológicas suficientes para uma condenação da autenticidade do diálogo. Até mesmo aqueles filólogos que discordam que o *Clitofonte* seja platônico reconhecem esse ponto, como é o caso de Holger Thesleff. Cf. THESLEFF, Holger. *Platonic Patterns*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, p. 352: "the genuineness of this curious little piece has been more often questioned than accepted by modern scholars, although authoritative defenders have appeared from time to time. Admittedly there is nothing unambiguously un-Platonic about the style or the contents, but very much that looks suspicious".

Clitofonte que ficou faltando na *República* quando Clitofonte se colocou partidário de um positivismo legal, isto é, da tese de que a justiça é aquilo que o governante decreta tal como lhe parece. Segundo Orwin, a defesa desta tese torna Clitofonte um partidário da cidade tal como ela é, torna-o um porta-voz da cidade que acusou e condenou Sócrates, interpretação esta que é apoiada pelas posições políticas Clitofonte do histórico[135]. Por conta disso, se por um lado Orwin concebe que a trama e o tema do *Clitofonte* estão ligados à *República*, por outro, ele defende que a sua estrutura de composição está antes ligada à da *Apologia*. Estruturalmente falando, o *Clitofonte* teria o caráter de uma defesa jurídica na qual Clitofonte responde a uma acusação à cidade feita por Sócrates no dia de seu julgamento na *Apologia*. E, sendo possível compreender o *Clitofonte* como uma defesa jurídica, isso explicaria a abordagem em terceira pessoa na abertura do diálogo e o final sem uma contrapartida de Sócrates. Dessa perspectiva,

> Longe de parecer incompleto, o diálogo lembra um julgamento ateniense levado a cabo: o acusado recebe a última palavra. A "unilateralidade" do *Clitofonte*, então, bem como a da própria *Apologia*, refletiria esse contexto de uma acusação e resposta[136].

Orwin aprofunda essa ideia do diálogo enquanto uma defesa jurídica e o concebe como uma espécie de "contra-*Apologia*". Clitofonte, o representante legal da cidade, se encontra em uma posição de defesa frente à acusação socrática de que a cidade subestima a virtude e a ele mesmo, o "arqui-exortador à virtude"[137]. Sócrates, na *Apologia*, insiste que ele não faz nada senão exortar os homens à virtude e falar que "não é a partir do dinheiro que surge a virtude, mas a partir da virtude que surge o dinheiro e todos os demais bens aos seres humanos, tanto privados quanto públicos"[138]. Assim, caso a cidade julgue que ele corrompe os jovens falando tais coisas, é por que a cidade julga que elas são perniciosas, subestimando a virtude e as exortações socráticas à virtude. O *Clitofonte*, então, seria a defesa da cidade frente a essa acusação, defesa que estaria dizendo: não somos nós que subestimamos a virtude, é você, Sócrates, que é incapaz de ensiná-la. E isso ficaria claro porquanto

---

[135] Cf. ORWIN, Clifford. The case Against Socrates: Plato's Clitophon. In*: Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 15, no. 4, 1982, pg. 742.
[136] Cf. ORWIN, Clifford. The case Against Socrates: Plato's Clitophon. In*: Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 15, no. 4, 1982, pg. 744: Far from looking incomplete, the dialogue resembles an Athenian trial brought to completion: the accused receives the last word. The "one-sidedness" of the *Cleitophon*, then, like that of the *Apology* itself, would reflect this context of accusation and reply.
[137] Cf. Ibidem.
[138] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 30b1-5: "οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ".

> a objeção de Clitofonte a Sócrates não é que suas exortações são desnecessárias, mas que elas são antes insuficientes. Ainda que inestimável àquele que não foi exortado, Sócrates é inútil e mesmo pernicioso àqueles que já foram exortados (410c). Na *Apologia*, Sócrates às vezes parece confundir exortar os cidadãos à virtude com o sucesso em educá-los na virtude. Sobre essa confusão, de fato, repousa sua reivindicação de ter se provado o maior benfeitor dos cidadãos. Ao distinguir tão firmemente como distingue Clitofonte entre a habilidade de Sócrates na exortação e sua incapacidade de ir além dela, nós discernimos uma possível resposta da cidade à grave acusação de Sócrates contra ela. Não é sua falta de vontade em aprender a virtude, mas a falta de habilidade de Sócrates em ensiná-la que explica a falha em persuadi-la da grandiosidade de seus benefícios. Que a cidade tenha a última palavra aqui nos compele, pelo menos, a considerar se ela não a merece[139].

Mas, sobre o pano de fundo dessa acusação, Orwin ainda distingue duas questões filosóficas que surgiriam a partir do diálogo à medida que se analisa o tema central do discurso socrático, a justiça. O primeiro está relacionado à compreensão da justiça enquanto um aspecto particular do uso das coisas: segundo os discursos socráticos reportados por Clitofonte, a justiça enquanto uma τέχνη seria um conhecimento sobre como χρῆσθαι δικαίως, usar justamente, determinados objetos. E a justiça, que é especificada em uma identidade com a τέχνη πολιτική, a arte política, designaria, em última instância, o conhecimento de como usar justamente a si mesmo e aos outros, isto é, como conduzir justamente a própria alma e as almas alheias, tal como um piloto possui um conhecimento para usar justamente um navio. Assim, antes mesmo da busca por definir o que é a justiça e, portanto, o que significa usar "justamente" algo, Orwin percebe um problema filosófico relacionado à possibilidade de alguém usar a própria alma. Ele pergunta: se a alma é usada, o que em nós a usa? A alma, em tese, seria o sujeito do conhecimento a respeito de como usar alguma coisa, não o objeto deste conhecimento, de modo que seria impossível à alma ser usada. Frente a isso, Orwin propõe:

> Uma resolução possível para essas questões sobre a alma envolveria compreendê-la como composta, uma parte dela é "usuária" e a outra ou as outras são "usadas". De modo similar poderíamos compreender a alma como o sítio do conhecimento sobre, entre outras coisas, ela mesma. Qualquer compreensão deste tipo implicaria na dependência da justiça sobre o autoconhecimento da alma, isto é, sobre a sabedoria a respeito da qual a filosofia busca[140].

---

[139] Cf. ORWIN, Clifford. The case Against Socrates: Plato's Clitophon. In: *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 15, no. 4, 1982, pg. 744-745: "For Kleitophon's objection to Socrates is not that his exhortations are unnecessary, but rather that they are insufficient. While invaluable to the unexhorted, Socrates is useless and even harmful to those who are no longer so. In the Apology Socrates sometimes seems to confuse exhorting the citizens to virtue with success in educating them to it. On this confusion, in fact, rests his claim to have proved himself their greatest benefactor. In distinguishing as firmly as Kleitophon does between Socrates' skill at exhortation and his incapacity to proceed beyond it, we discern a possible reply of the city to Socrates' gravest charge against it. Not its unwillingness to learn virtue, but Socrates' inability to teach it, explains his failure to persuade it of the greatness of his benefactions. That the city gets the last word here compels us to at least consider whether it might not deserve it".

[140] Cf. Ibidem, pg. 747: A possible resolution to these questions about the soul would involve understanding it as composite, one part of which is "user" and the other or others are "used." Similarly, we might understand the

Mas o *Clitofonte* não oferece uma discussão desse nível sobre a alma, o que faz com que Orwin identifique esse problema enquanto aberto, mas não resolvido. O segundo ponto de Orwin diz respeito à maneira como o problema da natureza da justiça é colocado quando Clitofonte imita o método socrático. No momento de introduzir a pergunta a respeito da natureza da justiça e de sua relação com a virtude da alma humana, Clitofonte o faz por meio de uma analogia entre a justiça e a ginástica/medicina nestes termos:

> De que modo dizemos que se deve começar o aprendizado da justiça? É como se alguém nos exortasse a ter cuidado com o corpo, e então, percebendo que, como crianças, não tínhamos consciência de que a ginástica e a medicina são alguma coisa, censurasse-nos, dizendo como é vergonhoso ter todo o cuidado com o trigo, a cevada, as videiras e aquelas coisas que cultivamos e adquirimos por causa do corpo, sem, no entanto, em relação a isso mesmo buscar encontrar nenhuma arte ou mecanismo a fim de tornar o corpo o mais excelente possível, não obstante tais coisas existam. Nesse caso, se nós perguntássemos a esse que nos exorta essas coisas, 'mas que artes são essas de que falas?', provavelmente ele diria que eram a ginástica e a medicina. Bem, e no caso presente, qual dizemos ser a arte que concerne à virtude da alma? Dizei.[141]

Nesse ponto, Orwin entende que há uma confusão entre uma concepção de justiça enquanto τέχνη, arte, e enquanto ἀρετή, virtude. Há, ele argumenta, uma falta de clareza a respeito do lugar da justiça na analogia com relação à ginástica e à medicina, e se interroga: a analogia proposta por Clitofonte compreende a justiça como a medicina e a ginástica, isto é, como as artes que concernem a corpo, ou como a saúde, isto é, o resultado ao qual estas artes objetivam? Deste modo, Orwin quer saber se a analogia compreende a justiça enquanto um meio ou enquanto um fim em si mesmo. Quando buscamos a justiça a buscamos porquanto ela engendra algo que se difere dela mesma e é chamado de "virtude da alma" ou buscamos a justiça porquanto, adquirindo-a, adquirimos a própria virtude da alma? Para Orwin, porém, apesar da falta de clareza na pergunta de Clitofonte, nos discursos socráticos reportados no diálogo a justiça havia sido exposta de um modo que lembra mais uma virtude do que uma arte, de modo que a pergunta de Clitofonte seria antes um sinal de inconsistência com relação àquilo que ele mesmo havia exposto.

> Na própria apresentação de Sócrates, ela [sc. a justiça] lembra tanto uma virtude que, a fim de compreendê-la enquanto uma arte, nós devemos firmemente ter em mente que a alma é antes um objeto da justiça do que seu sujeito ou aquilo de que ela é um atributo. Essa perplexidade, claramente percebida ou vagamente sentida, pode estar por trás da hesitação de Clitofonte. Ao invés de perguntar qual arte procura a justiça

---

soul as the seat of knowledge about, among other things, itself. Any such understanding would imply the dependence of justice upon the soul's self-knowledge, that is upon the wisdom at which philosophy aims.

[141] Cf. *Clitofonte,* 408e1-409a3.

> ou qual virtude a justiça procura, ele simplesmente pergunta qual arte procura a virtude?[142]

Nesse sentido, é por confusão ou incapacidade que Clitofonte formula a pergunta acerca da natureza da justiça daquela forma, considerando-a enquanto uma τέχνη. E é com base nessa consideração que Clitofonte faz uma análise da justiça se perguntando pelas suas realizações em termos de um δίδαγμα e de um ἴδιον ἔργον, de um conteúdo ensinável e de um produto próprio. Isso porque, se se considera a justiça enquanto uma arte, assim como qualquer outra arte, também a justiça terá como realização um conteúdo ensinável que torna alguém apto a realizar um produto específico. A medicina, por exemplo, possui um δίδαγμα que não se separa da própria arte médica, ele é o conteúdo transmitido via ensinamento que faz de alguém um médico. Agora, o médico, aquele que aprendeu tal conteúdo, é alguém que se torna capaz de produzir um ἴδιον ἔργον, um produto próprio à medicina que não se confunde mais com ela: a saúde nos homens. Clitofonte, pois, aplica esse modelo à justiça, dizendo que o δίδαγμα da justiça é aquilo que permite aos homens serem justos, mas se pergunta qual é o ἴδιον ἔργον da justiça, o que é isso que o homem justo é capaz de produzir. A análise do produto da justiça, contudo, falha terrivelmente no *Clitofonte*. Todas as tentativas de defini-lo caem em aporia. Orwin, então, argumenta que a razão dessa falha é precisamente a confusão ou a incapacidade de Clitofonte que interpreta a justiça de acordo com o modelo das artes, de modo que o ponto da falha não é que Sócrates ou os socráticos sejam incapazes de definir o produto da justiça, e sim que não se deveria tratar a justiça segundo este modelo.

> Talvez seja justamente por falhar em especificar o produto da justiça que nós obtemos progresso em distingui-la das outras artes. Que uma pergunta feita com a intenção de especificar seu produto (por exemplo, a saúde) devesse ser interpretada pelo espectador como descrevendo a própria arte (por exemplo, a medicina) ou mesmo uma arte como tal – certamente isso não poderia acontecer nem no caso da medicina nem de qualquer outra "arte" senão a justiça. Isso pode refletir não tanto nossa lamentável ignorância a respeito do produto da justiça, mas a falha da justiça em se conformar ao modelo de arte e produto.[143]

---

[142] Cf. Ibidem, pg. 748: "Even in Socrates' presentation, it so much resembles virtue that in order to grasp that it is rather an art we must bear firmly in mind that the soul is an object for it rather than its subject or that of which it is an attribute. This perplexity, clearly grasped or dimly sensed, may underlie the hesitancy of Kleitophon. Instead of asking what art procures justice or what virtue justice procures, he simply asks what art procures virtue."

[143] Cf. Ibidem, pg. 749: "Perhaps it is just by failing to specify the product of justice that we have made progress towards distinguishing it from the other arts. That an answer intended to specify its product (for example, health) should be interpreted by the bystander as describing the art itself (for example, medicine) or even art as such- surely this could happen in the case neither of medicine nor of any other "art" but justice. It may reflect not so much our regrettable ignorance of the product of justice, as the failure of justice to conform to the model of art and product".

Mas o que gera a falha em determinar o produto da justiça não é a analogia com relação ao modelo das artes em geral, e sim a análise da justiça segundo o modelo da arte médica em específico. Segundo Orwin, é a escolha por esse modelo que exaure qualquer proporção entre o modelo de arte e a concepção de justiça enquanto virtude que fora reportada nos discursos socráticos. O problema do modelo da arte médica é que ele implica que o ἴδιον ἔργον produzido por aquele que adquiriu o ensinamento da arte seja externo ao agente e distinto da própria prática do artífice, quando, na verdade, ao menos com relação à justiça, esse produto deveria ser concebido como interno ao agente e à sua própria prática, posto que ela é uma virtude. Deste modo, como Clitofonte executa a análise da justiça segundo o modelo da arte médica, necessariamente Sócrates e os socráticos cairiam em aporia. Entretanto, no momento de propor a analogia entre as artes que geram a virtude do corpo e a justiça, Clitofonte a propõe em conformidade tanto com a medicina como com a ginástica, embora ele execute a análise da justiça somente pela medicina. É aí, então, que Orwin enxerga o caminho que deveria ter sido seguido. A ginástica seria um modelo de arte adequado para a investigação da justiça, posto que aquele que adquire a ginástica, ao praticá-la, engendra, à medida que atua, a virtude de seu próprio corpo, a sua saúde. Dessa forma, uma investigação por analogia entre a justiça e as artes que tomasse como modelo a arte ginástica preservaria a proporção entre ambas, entre a arte ginástica e a justiça enquanto virtude. E Orwin percebe muito sagazmente que, embora o próprio Clitofonte tivesse executado a investigação da justiça analogicamente à medicina, ele mesmo fornece a Sócrates uma chance de investigá-la conforme a ginástica:

> Clitofonte lhe dá uma última chance de explicar a justiça com base na analogia da ginástica: de afirmar que tipo de tratamento a alma requere, dado o que ela é por natureza. De outra forma, Clitofonte irá continuar a se encontrar com Trasímaco, e irá censurar parcialmente Sócrates, mesmo que ainda o elogie parcialmente. [...] As dúvidas persistem, entretanto, se Sócrates tem uma resposta convincente à questão colocada em 410d. Tal resposta pressupõe uma explicação adequada da natureza da alma.[144]

De fato, no *Clitofonte*, em 410d, quando Clitofonte faz um último pedido a Sócrates, ele diz que Sócrates deve parar com as exortações ao cuidado da alma, a não ser que ele faça como os homens que exortam os outros ao cuidado com o corpo por meio da ginástica: além de exortar

[144] Ibidem, pg. 752: "Kleitophon gives him one last chance to explain justice on the analogy of gymnastic: to state what kind of treatment the soul requires, given what it is like by nature. Otherwise, Kleitophon will continue to consort with Thrasymachos, and will partly blame Socrates even while partly praising him. […] Doubts do linger, however, as to whether Socrates has a convincing answer to the question posed at 410d. Such an answer presupposes an adequate account of the nature of the soul".

a tal cuidado, tais homens dizem na sequência quais cuidados o corpo necessita de acordo com a sua natureza.

> Mas se desde já tu estás disposto a parar de dirigir a mim esses discursos exortativos, e tal como se eu tivesse sido exortado, no que diz respeito à ginástica, que não se deve descuidar do corpo, tu terias dito em sequência ao discurso exortativo quais cuidados meu corpo necessita de acordo com sua natureza, que isso mesmo se dê na presente situação.[145]

Eis, então, o segundo ponto filosófico do diálogo segundo Orwin: a falha em especificar o produto da justiça segundo o modelo da arte médica abre caminho para que se pense a justiça segundo o modelo da ginástica, isto é, enquanto uma virtude que engendra um produto específico interno ao agente no ato de sua prática.

De acordo com essa interpretação, os dois pontos filosóficos que o *Clitofonte* nos daria repousariam sobre aquilo que falta ao diálogo: uma discussão sobre a natureza da alma e uma concepção de justiça cujo produto fosse interno ao agente, responsável pela virtude da alma, sendo que o segundo ponto seria dependente do primeiro. Além disso, na sua conclusão, Orwin nos deixa claro que concorda em algum grau com a crítica que Clitofonte faz sobre a natureza da prática filosófica socrática, como que dizendo que a cidade consegue se defender da acusação feita por Sócrates:

> Na *Apologia*, Sócrates informa a principal coisa que a cidade não consegue ser persuadida: que a felicidade humana consiste em uma vida dispendida *discutindo* sobre a virtude. A cidade sente junto com Clitofonte que a felicidade depende de se *atingir* o ápice da virtude, com o discurso servindo com o propósito auxiliar de apontar o caminho. A formulação socrática, entretanto, implica que não pode haver fim para a discussão da virtude – e, portanto, não pode haver começo para a sua prática. Na prática, a busca substitui o objeto buscado. A filosofia não é, como o protréptico de Sócrates parece sugerir, um meio para especificar a vida virtuosa: ela toma o lugar dessa vida[146].

E, talvez, Orwin esteja compreendendo que é justamente porque Sócrates não desenvolve esses dois pontos filosóficos emergentes no *Clitofonte* que resposta da cidade faz sentido. Talvez, com uma discussão sobre a natureza da alma e com uma concepção de justiça enquanto virtude da alma conforme a sua natureza, Sócrates pudesse ir além de suas exortações

---

[145] *Clitofonte*, 410e8-d5.

[146] Cf. Ibidem, pg. 753: In the Apology Socrates states the main thing of which the city cannot be persuaded: that human happiness consists in a life spent discussing virtue. The city feels with Kleitophon that happiness depends on arriving at the summit of virtue (410e), with speech serving the ancillary purpose of pointing out the way. The Socratic formulation, however, implies that there can be no end to discussing virtue-and therefore no beginning to practising it. Practically speaking, the search replaces the object sought. Philosophy is not, as Socrates' protreptic seems to suggest, a means to specifying the virtuous life: it takes the place of that life.

e indicar o caminho para que alguém se torne efetivamente virtuoso quanto à alma. Mas o fato é que não há tais considerações no *Clitofonte*, de modo que a resposta da cidade às acusações de Sócrates se faz bem-sucedidas, restando ao fim apenas o silêncio socrático.

Depois dessa tentativa de Orwin surgiram ainda outras interpretações do *Clitofonte*, sobretudo em língua inglesa[147]. Destas, excetuando a de Francisco Gonzalez e Teuro Mishima, todas consideram o diálogo platônico. E todos os intérpretes, incluindo Gonzalez e Mishima, concordam que a filosofia descrita no diálogo e o ataque disferido a Sócrates possuem como alvo o Sócrates platônico, embora nem todos concordem que a investida foi bem-sucedida. Após Orwin, apenas Simon Slings[148] considera que o ataque não se dirige ao Sócrates platônico, porém a sua interpretação é bem contestável[149].

A respeito do silêncio socrático, a proposta de Clifford Orwin quanto ao caráter forense do diálogo, no qual o acusado recebe a última palavra, é bem consistente e foi bem recebida. Incrementando esse ponto de vista, Hayden Ausland argumenta que se, por um lado, o diálogo aparece formalmente completo por conta de seu caráter quase-forense, por outro, as προτροπαί, as exortações, pertencem ao gênero retórico deliberativo, isto é, ao gênero discursivo que visa fazer com que sua audiência tome certas decisões práticas com relação ao futuro[150]. E uma das características do gênero deliberativo com suas exortações é a finalização em aberto de seus discursos, como que deixando caminho para que a audiência rume a uma decisão própria com

---

[147] Por questão de conveniência e economia com vistas à intenção do trabalho, não tratarei em detalhes essas interpretações. Porém, os principais trabalhos após Clifford Orwin são: ROOCHNIK, David. The Riddle of the Cleitophon. In: *Ancient Philosophy*, vol. 4, n. 2, pp. 132-145, 1984; BLITS, Jan. Socratic teaching and justice: Plato's Clitophon. In: *Interpretation*, vol. 13, n. 3, pp. 321-334, 1985; DAVIS, Michael. On the Intention of Plato's Cleitophon. In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 13, pp. 271-285, 1998; GONZALEZ, Francisco. The socratic elenchus as constructive protreptic. In: SCOTT, Gary Alan (ed). Does Socrates have a method? Rethink the elenchus. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, pp. 161-182, 2002; SAXONHOUSE, Arlene. The Socratic Silence in Plato's Cleitophon. In: *POLIS*, vol. 22, n. 1, pp. 128-135, 2005; AUSLAND, Hayden W. On a Curious Platonic Dialogue. In: *Ancient Philosophy*, vol. 25, n. 2, pp. 403–425, 2005; BOWE, Geoffrey S. In defense of Clitophon. In: *Classical Philology*, Vo. 102, n. 3, July, pp. 245-264, 2007; BRYAN, Jenny. Pseudo-dialogue in plato's clitophon. In: *The Cambridge Classical Journal*, n. 58, pp. 1-22, 2012; MOORE, Christopher. Clitophon and Socrates in the Platonic Clitophon. In: *Ancient Philosophy*, vol. 32, n. 2, pp. 257-278, 2012; MISHIMA, Teruo. Clitophon's Challenge and the Aporia of Socratic protreptic. In: *Japan Studies in Classical Antiquity*, Vol. 2., pp. 89-102, 2014; MARRIN, Brian. What's Next in Plato's Clitophon? Self-Knowledge, Instrumentality, and Means without End. In: *Epoché, a journal for the history of philosophy*, vol. 21, n. 2, pp. 207-319, 2017; GASSAWAY, Shane. Just silence in Plato's Clitophon. In: *POLIS*, vol. 36, pp. 266-288, 2019.

[148] Supra, pg. 27, n. 50.

[149] Cf. GONZALEZ, Francisco. The socratic elenchus as constructive protreptic. In: SCOTT, Gary Alan (ed). *Does Socrates have a method? Rethink the elenchus.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, pg. 166, n. 7; AUSLAND, Hayden W. On a Curious Platonic Dialogue. In: *Ancient Philosophy*, vol. 25, n. 2, 2005, pp. 403-404.

[150] Cf. AUSLAND, Hayden W. On a Curious Platonic Dialogue. In: *Ancient Philosophy*, vol. 25, n. 2, 2005, pg. 412.

base no que foi exortado. Assim, é como se o final do *Clitofonte* nos convidasse a tomar uma decisão futura com base no que lemos.

1.4 **A filosofia de Sócrates por Clitofonte**

Como vimos na apresentação do conteúdo do diálogo, o *Clitofonte* narra a conversa franca entre os personagens Clitofonte e Sócrates, na qual, após ter sido posto contra a parede, Clitofonte faz uma exposição detalhada sobre o que ele pensa das diatribes com Sócrates, isto é, sobre as suas conversas filosóficas. Nessa exposição, acompanhamos que os discursos filosóficos socráticos, na perspectiva de Clitofonte, são de cunho moral, eles visam chamar a atenção dos seres humanos à necessidade de um cuidado consigo mesmo, com a virtude da alma humana. Sócrates se vale de discursos exortativos que intentam fazer com que os seres humanos mudem suas ações costumeiras tomando um caminho que os guie na direção de um bem viver, um viver verdadeiramente virtuoso. Nesse sentido, a filosofia socrática é dita como protréptica. Ela é um empreendimento exortativo que visa, em última instância, uma conversão moral dos seus ouvintes segundo uma certa concepção de bem a ser interiorizada na prática humana. Toda a primeira parte da narrativa de Clitofonte se dedica a exposição dessa atividade protréptica de Sócrates.

Mas, além do caráter protréptico da filosofia socrática, Clitofonte ainda nos diz sobre um certo τρόπος socrático, uma maneira socrática de proceder quando se busca investigar determinados assuntos. Clitofonte, imitando essa maneira socrática, deixa-nos entrever um procedimento dialético que opera por meio de analogias com a finalidade de pôr à prova uma tese que está sendo investigada. Embora tal palavra não ocorra no diálogo, nós podemos classificar esse procedimento investigativo como o ἔλεγχος, ou refutação, o procedimento argumentativo que prova o que está sendo discutido através da refutação. No *Clitofonte*, na segunda parte da narrativa do diálogo, vemos como esse procedimento é utilizado para analisar as várias concepções de justiça propostas no diálogo.

Dessa forma, de maneira geral, nós podemos entender que a filosofia socrática descrita no *Clitofonte* possui um caráter moral e é metodologicamente dupla: em parte, é protréptica; em parte, é elêntica. Em parte, ela opera por meio de exortações a uma certa concepção de bem a ser realizada na vida humana; em parte, ela investiga as noções de bem concebidas pelos seus interlocutores. Resta-nos, então, ver de que maneira essas duas partes da filosofia socrática se

realizam efetivamente no *Clitofonte*, isto é, qual o conteúdo de suas exortações e como funciona o seu procedimento refutativo.

1.4.1 O protréptico

No diálogo, a apresentação do protréptico socrático é feita em duas partes. Clitofonte primeiro relata um discurso direto de Sócrates que contém uma exortação para que os seres humanos deixem de se preocupar com determinados valores que seriam inúteis ou perniciosos caso eles não se dedicassem a uma educação fundamentada na justiça. Depois, Clitofonte cita indiretamente algumas teses socráticas que buscam complementar o sentido do que Sócrates está compreendendo como educação da justiça. Elas nos deixam ver que a educação da justiça é o que permitiria ao homem se servir bem da própria alma. E, ao fim, acabamos por ver que o protréptico socrático, exortando os homens à educação da justiça, se resumia, em última instância, a uma exortação ao cuidado com a virtude da alma.

1.4.1.1 O discurso direto de Sócrates

Na primeira parte, no discurso reportado diretamente por Clitofonte, há quatro pontos fundamentais abordados por Sócrates:

1) É vergonhoso cuidar de obter dinheiro, mas não se preocupar em educar a si mesmo e aos seus filhos na justiça, adquirindo professores que os ensinem, se for ela ensinável, ou treinadores, se ela for exercitável (407b1-c1).
2) A educação fundada na gramática, na música e na ginástica não educa moralmente o homem. Ela não os torna harmônicos, e a negligência em uma educação da justiça é a responsável pelas dissensões públicas e privadas (407c2-d2).
3) A injustiça é involuntária, é a ignorância ou a falta de educação que faz com que alguém seja injusto em suas ações (407d2-d8).
4) É preciso que os homens, de modo privado, e as cidades, de modo público, preocupem-se com a educação da justiça (407d8-e2).

E a intenção exortativa deste discurso fica explícita desde as duas primeiras interrogações que introduzem a fala socrática: "ποῖ φέρεσθε, ὦνθρωποι; καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν δεόντων πράττοντες;". Primeiramente, Sócrates pergunta: vocês têm consciência do rumo de suas vidas, sabem para onde suas ações vão levar vocês? E depois esclarece: vocês realmente

ignoram que não estão fazendo nada do que se deve fazer? John Denniston nos ajuda a entender a formulação desta segunda pergunta introduzida pela partícula καί: "καί, sem ser seguido por um interrogativo, às vezes introduz perguntas surpresas, indignadas ou sarcásticas"[151], e cita esta mesma passagem do *Clitofonte* para exemplificar[152]. Lendo dessa forma, vemos um Sócrates perguntando de maneira surpresa ou indignada se os homens com quem ele conversa *realmente* ignoram que eles não fazem nada do que deveriam fazer com vistas aos seus objetivos. E a intenção de seu discurso, então, é fazer com que eles tomem consciência das ações errôneas que praticam e passem a ter um melhor comportamento. Mas que ações são essas e por que são errôneas?

A primeira questão diz respeito ao valor atribuído ao dinheiro:

> Vós, quanto ao dinheiro, tendes todo zelo a fim de obtê-lo, mas, quanto aos vossos filhos, para quem deixareis tais coisas, não vos preocupais a fim de que saibam se servir de modo justo desse dinheiro, nem encontrais professores de justiça para eles, caso ela seja mesmo aprendível – ou, caso seja praticável e exercitável, aqueles que os exercitem e os façam praticá-la adequadamente, mas, de fato, nem sequer prestastes a vós mesmos um tal cuidado no passado[153].

Nessa perspectiva, os homens agem de um modo tal que consideram o dinheiro um bem, e, ao que parece, um bem em si mesmo, pois buscam conseguir dinheiro para si e para seus filhos sem se preocupar em aprender como utilizá-lo de modo justo. Porém, Sócrates aponta que o dinheiro não é um bem em si, e sim apenas o é se usado justamente. Inclusive, a negligência em buscar aprender como usar o dinheiro de modo justo é um dos fatores responsáveis por fazer com que os seres humanos ajam mal, entrando em dissenções privadas e públicas. De alguma forma, a negligência no que tange à educação da justiça faz com que os homens se comportem ἀμέτρως e ἀναρμόστως, desmedida e desarmonicamente, e gerem males tanto individualmente quanto coletivamente[154]. Desse modo, o primeiro ponto de Sócrates é que é um erro considerar determinados bens subordinados como bens em si mesmos, enquanto se descuida de coisas que são bens verdadeiros, bens em si mesmos. Nesse caso, o dinheiro é um bem subordinado, posto que só é de fato um bem se usado com justiça, e a educação da justiça é um bem em si, pois é ela que permite ao homem fazer um uso justo de qualquer coisa.

Mas a questão é que essa negligência não é fruto de um desinteresse pela educação moral em geral, e sim de uma ignorância inconsciente. Sócrates aponta que os homens buscam a

---

[151] DENNISTON, J. D; DOVER, K. J. The Greek Particles. Oxford: Oxford University Press, 1954, pg. 311.
[152] Ibidem, pg. 312.
[153] *Clitofonte*, 407b1-c1.
[154] *Clitofonte*, 407c7-d2.

educação com a finalidade de se tornarem plenamente virtuosos. Eles realmente acreditam que é pelo processo de educação, pela παιδεία, que o homem se desenvolve plenamente, tornando-se excelente em suas ações e em seu modo de ser. Mas consideram que essa educação consiste na instrução em determinados saberes técnicos, a saber, no aprendizado da gramática, da música e da ginástica, de modo que alguém instruído nestes saberes seria virtuoso moralmente. Porém, diz Sócrates, esses saberes não são suficientes para desviar o homem do vício moral. Mesmo que um homem domine a leitura e a escrita, tenha manejo das melodias e dos ritmos, e tenha um corpo exercitado e saudável, ainda assim ele pode vir a ser κακός, vicioso em suas ações e seu caráter.

> Agora, quando vos dais contas de que vós mesmos e vossos filhos foram adequadamente instruídos na gramática, na música e na ginástica – de fato são essas coisas que considerais ser uma educação da virtude plenamente realizada –, e, no entanto, não vos tornais em nada menos viciosos no que tange ao dinheiro, como não desprezais a educação de agora e nem procurais saber daqueles que vos retirarão desse estado de desarmonia?[155]

Seria, então, aquela ignorância, o que leva os homens a agirem mal. Nesse ponto, Sócrates explica a tese paradoxal que orienta todo o seu protréptico: a tese de que a injustiça é involuntária, causada pela falta de educação e pela ignorância. A tese é paradoxal justamente porque vai contra à opinião corrente exposta acima. Os homens acreditam que a educação fundamentada na instrução é suficiente para fazer com eles sejam virtuosos, e, se eles são perfeitamente educados, não pode ser por falta de educação ou ignorância que praticam a injustiça, mas se praticam é porque querem praticá-la. Mas se for assim, todo o protréptico de Sócrates seria vão, visto que toda a sua exortação consiste em chamar a atenção para a necessidade de uma educação na justiça como o meio de se tornar virtuoso. Se a injustiça é voluntária, até mesmo aquele que aprendeu sobre a justiça poderia praticá-la, bastaria que ele quisesse. Por isso que Sócrates se vale de uma prova argumentativa para demonstrar que a injustiça é involuntária, fruto da ignorância e da falta de educação.

> Vós ainda dizeis que não é por causa de uma falta de educação e nem por causa de uma ignorância, mas que os injustos são injustos voluntariamente, e mesmo assim ousais dizer que a injustiça é vergonhosa e abjeta aos deuses. Mas como, então, alguém escolheria um tal mal voluntariamente? "Ele poderia ser vencido pelos prazeres", vós respondeis. E não seria isso involuntário, se, de fato, a vitória é voluntária?[156]

---

[155] *Clitofonte*, 407c1-7.
[156] *Clitofonte*, 407d1-d7.

Primeiro, Sócrates responde à opinião corrente de que a injustiça é voluntária dizendo:

1. É consenso que a injustiça é vergonhosa e abjeta aos deuses.
2. Fazer algo vergonhoso e abjeto aos deuses é um mal.
3. Ninguém faz o mal voluntariamente.
4. Logo, ninguém pratica a injustiça voluntariamente.

Porém, alguém objeta: tal pessoa poderia ser vencida pelos prazeres. E Sócrates responde pela lógica dos opostos, valendo-se do argumento de que se implicamos A de B, implicamos do oposto de B, o oposto de A:

a. Se é verdadeiro que o vencer é sempre voluntário,
b. Então, é verdadeiro que o ser vencido é sempre involuntário.
c. Praticar injustiça é ser vencido pelos prazeres,
d. Logo, praticar injustiça é involuntário.

Com isso, Sócrates pretende ter mostrado que os erros cometidos pelos seres humanos derivam da ignorância no que tange à justiça, e que é necessário um cuidado com uma educação moral para que o homem aprenda a ser de fato virtuoso.

> De sorte que, de qualquer forma, o argumento demonstra que, de fato, a prática da injustiça é involuntária, e é um dever de todos os homens, em seu caráter privado, bem como de todas as cidades, em seu caráter público, ter mais cuidado do que se tem agora.[157]

1.4.1.2 O discurso indireto de Sócrates

Após a citação do discurso de Sócrates, Clitofonte expõe algumas teses socráticas que complementam o sentido da exortação reportada, dizendo que a educação da justiça é, na verdade, a educação que permite ao homem se servir bem da alma. Assim, Clitofonte expõe três teses que teria ouvido de Sócrates:

1. A alma é o que governa e o corpo é o que é governado (407e3-8).
2. Quem não sabe se servir de algo, faz melhor em abster-se de usar isso que não sabe usar, deixando o uso disso para quem sabe (407e8-408a4).

---

[157] *Clitofonte*, 407d7-e2.

3. Quem não sabe se servir da alma, faz melhor em entregar o uso do seu pensamento a quem conhece a "arte da navegação dos homens", isto é, a arte política, que é ao mesmo tempo arte judiciária e justiça. (408c5-b5)

E, com elas, Clitofonte nos deixa ver que a educação da justiça, identificada com a arte política, tem como fim a alma, mais precisamente a capacidade de saber se servir do pensamento. A justiça, nessa concepção, seria aquilo que permitiria o homem conduzir a si mesmo e aos outros, que o permitiria conduzir adequadamente a sua própria vida. É por isto que, adquirindo o conhecimento da justiça, o homem se tornaria virtuoso quanto à alma, pois a justiça lhe permitiria se servir bem de sua própria alma.

1.4.1.3 O sentido do protréptico socrático

Ao fim, após reportar o discurso direto de Sócrates e as teses socráticas, Clitofonte deixa claro que o sentido da exortação de Sócrates, ao chamar a atenção para necessidade de uma educação da justiça, era, na verdade, chamar a atenção para uma educação que torne o ser humano virtuoso. Após citar as teses, Clitofonte diz que os argumentos reportados por ele e todos os demais argumentos socráticos da mesma espécie apontam para o fato de que virtude é ensinável e que, por isso, é um dever do ser humano cuidar mais de si mesmo do que de qualquer coisa. Nesse sentido, ele nos ratifica a ideia de que a ignorância é a causa do vício moral e o caminho para a virtude é o conhecimento, por isso é necessário que o homem busque aprender a virtude através do conhecimento da justiça. Afinal de contas, a educação corrente apenas instrui tecnicamente o homem, não o ensina a se servir bem de sua própria alma. Dessa forma, caso o homem não acorde de sua ignorância moral, de sua ignorância a respeito da justiça, ele viverá mal para sempre, sem jamais ser feliz.

1.4.2 A crítica ao protréptico socrático

Seguindo o que ele havia respondido quando foi abordado por Sócrates, Clitofonte tece uma crítica positiva e uma crítica negativa ao protréptico socrático. Primeiramente, Clitofonte não deixa de fazer elogios tanto à forma quanto ao conteúdo dos discursos de Sócrates: ele diz que seus discursos são atordoantes e, frente aos outros homens, Sócrates é o que fala mais belamente (407a5-7); ao ouvir suas exortações, ele muito se encanta e não poupa elogios (407e3-4); os discursos de Sócrates são belissimamente pronunciados, e Clitofonte jamais disse

nem dirá qualquer coisa contra as exortações socráticas à virtude. Mas depois aponta que, apesar de serem belíssimas e altamente valiosas, Sócrates não vai além das exortações. Ele não ensina a justiça e nem aponta os meios de se aprendê-la.

Assim, após expor a exortação de Sócrates e determinar seu sentido, Clitofonte, elogiando-a, ratifica que os discursos socráticos são os mais exortativos e benéficos. Eles são excelentes para despertar os homens do sono em que vivem por fazê-los reconhecer que a virtude é ensinável; que é necessário cuidar mais de si, da virtude da alma, do que de qualquer outra coisa, e, portanto, que é preciso buscar aprender a virtude; e, por fim, que é o cuidado com a justiça que torna a alma virtuosa.

> Em relação a esses argumentos e diversos outros dessa espécie também ditos belissimamente, de que a virtude é ensinável e que é um dever cuidar mais de si mesmo do que de todas as outras coisas, ouso dizer que jamais falei contra e penso que jamais falarei contra: eu os considero os mais exortativos e benéficos, eles simplesmente nos levam como que a despertar do sono. [158]

Porém, nesse ponto termina o elogio às exortações socráticas e começa a censura. E, como se depreende do elogio, a censura de Clitofonte às exortações socráticas não são propriamente censuras às exortações, visto que a respeito delas ele jamais falou ou falará contra. O problema, na verdade, é que elas são demasiado eficientes. Sócrates realmente é capaz de despertar nos seres humanos a consciência da necessidade de se buscar a virtude e o desejo de aprender a justiça. Porém, uma vez despertada essa consciência e desejo, Sócrates não fornece os meios para que isso se realize na prática. O ponto de Clitofonte, então, é: não basta dizer que é preciso se dedicar ao cuidado da virtude da alma e que é aprendendo a justiça que se faz isso. É preciso ir além e dizer o que vem depois da exortação. É preciso dizer como, de fato, aprendemos a justiça e nos tornamos virtuosos. Caso isso não seja feito, a exortação não irá além da própria exortação: os homens aprenderão que é preciso se tornar virtuoso, que é a justiça que permite isso, mas sem saber nada a respeito da justiça, jamais eles virão a ser virtuosos na prática. Por esta razão, ansioso por saber o que deve se seguir à exortação socrática, Clitofonte pergunta aos mais renomados companheiros de Sócrates:

> Ó meus nobres, como então havemos de compreender a exortação de Sócrates que nos impele à virtude? Como sendo somente isso, e não sendo possível ter percorrido até o fim a questão e tê-la compreendido completamente? Mas será realmente esta a nossa tarefa ao longo de toda a vida, exortar os que ainda não foram exortados, e esses, novamente, exortar outras pessoas? Ou devemos perguntar mais uma vez a Sócrates e entre nós mesmos o que vem depois, uma vez que concordamos que é isso mesmo

[158] *Clitofonte*, 408b5-c4.

> o que o homem deve fazer? E agora?! De que modo dizemos que se deve começar o aprendizado da justiça?[159]

Portanto, em resumo, a censura de Clitofonte ao protréptico socrático não é nada senão o anseio para que ele diga o "τὸ μετὰ ταῦτα" (408c3), o "ὁ μετὰ ταῦτ᾽ λόγος" (408c9), o "τὸ μετὰ τοῦτ᾽" (408d10), o próximo passo que deveria se seguir à exortação: o ensinamento sobre o que é a justiça ou os meios de se aprendê-la.

1.4.3 O élenkhos

Uma vez especificado o sentido da exortação socrática e compreendido o que falta a ela, Clitofonte busca investigar o próximo passo: o que é a justiça. Com a finalidade de defini-la, Clitofonte trava uma investigação dialética junto aos companheiros de Sócrates, reproduzindo o método socrático (κατὰ σὲ [sc. Sócrates] τρόπον, 408d1): uma análise por meio de perguntas e respostas travadas segundo um procedimento analógico que toma como critério de verdade a refutação. Tal método é o mesmo que vemos nos diálogos platônicos de juventude, o ἔλεγχος[160]. Pois bem. Para colocar a pergunta sobre a justiça, Clitofonte delimita a investigação dentro de uma analogia. Primeiro, seguindo a concepção de que a virtude pode ser ensinada e, portanto, é uma ἐπιστήμη, um conhecimento, Clitofonte a põe em paralelo com as τέχναι, as artes. A justiça, o meio de se engendrar a virtude da alma, nesse sentido, é compreendida como um conhecimento que permite ao homem executar ou produzir alguma determinada coisa, cujo resultado se separa de seu ato produtivo e é externo ao agente. Então, concebendo-a enquanto uma arte, Clitofonte trata a justiça em analogia com a medicina e a ginástica, de modo a pôr em paralelo as artes que dizem respeito à virtude do corpo e a arte que diz respeito à virtude da alma. Assim, ele pergunta aos socráticos:

> De que modo dizemos que se deve começar o aprendizado da justiça? É como se alguém nos exortasse a ter cuidado com o corpo, e então, percebendo que, como crianças, não tínhamos consciência de que a ginástica e a medicina são alguma coisa, censurasse-nos, dizendo como é vergonhoso ter todo o cuidado com o trigo, a cevada, as videiras e aquelas coisas que cultivamos e adquirimos por causa do corpo, sem, no entanto, em relação a isso mesmo buscar encontrar nenhuma arte ou mecanismo a fim

[159] *Clitofonte*, 408d1-e3.

[160] Para uma análise do ἔλεγχος socrático, ver: VLASTOS, G. The Socratic Elenchus: method is all. In VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pg 11. Segundo a descrição de Vlastos, o método de refutação de Sócrates pode ser compreendido em quatro passos: 1. O interlocutor afirma uma tese P que Sócrates considera falsa e intenta refutar. 2. Sócrates assegura um acordo com relação a outras premissas, digamos Q e R, e argumenta a partir delas, e não para elas. 3. Sócrates argumenta que as premissas Q e R implicam não-P e 4. Sócrates afirma, então, que ele mostrou que não-P é verdadeiro e P falso. Em última instância, é um procedimento de refutação guiado pela forma lógica do *modus tollens*: se P então Q. Não-Q, logo não-P. No *Clitofonte*, porém, as refutações são empregadas de forma diferente, elas recaem em definições muito amplas.

> de tornar o corpo o mais excelente possível, não obstante tais coisas existam. Nesse caso, se nós perguntássemos a esse que nos exorta essas coisas, "mas que artes são essas de que falas?", provavelmente ele diria que eram a ginástica e a medicina. Bem, e no caso presente, qual dizemos ser a arte que concerne à virtude da alma? Dizei.[161]

Contudo, é evidente que a natureza dessa pergunta, "qual dizemos ser a arte que concerne à virtude da alma?", é retórica. Sócrates já havia deixado claro que é a justiça, enquanto arte política, a arte que concerne à virtude da alma. Por essa razão, Clitofonte replica àquele que responde que tal arte é a "justiça", que não fosse respondido somente o nome, mas que, uma vez que se concebe a justiça em analogia às artes, há que se determinar quais são as suas realizações (ἀποτελούμενα, 409b2). É necessário explicar o que ela realiza enquanto ensinamento (δίδαγμα, 409b6), que gera homens capacitados a fazerem algo, e o que ela realiza enquanto produto próprio (ἴδιον ἔργον, 409d5), que é o resultado externo às ações dos homens capacitados. Dessa forma, especificado o sentido analógico da pergunta, Clitofonte recoloca o problema de modo mais claro:

> Da arte da carpintaria resultam, da mesma forma, a casa e a carpintaria, uma enquanto produto, a outra enquanto ensinamento. Do mesmo modo, que fique, portanto, que o produzir homens justos é próprio da justiça, assim como antes <se resultava de cada uma das artes> cada um dos artífices. Mas e o outro, o produto que o homem justo é capaz de produzir para nós, o que dizemos ser isso?[162]

Na sequência, na busca por especificar o produto próprio da justiça, Clitofonte dá prosseguimento à investigação tomando como critério de verdade a refutação. A cada resposta dada pelos socráticos para o produto da justiça, haverá uma análise que busca refutar a tese. Caso ela seja refutada, é preciso que ela seja abandonada e apenas aquilo que é ἀνέλεγχτος, não refutado, pode prosseguir na investigação. Até o fim dessa segunda parte da narrativa de Clitofonte, três teses a respeito do produto próprio da justiça serão analisadas segundo esse procedimento dialético-refutativo que havia sido atribuído a Sócrates, e todas elas acabam refutadas.

Na primeira resposta, alguns socráticos respondem que o produto próprio da justiça é o "conveniente", o "devido", o "benéfico" ou o "vantajoso". Porém, essas definições são muito amplas, e, diante da pergunta sobre o produto *próprio* da justiça, eles respondem com qualidades gerais, próprias a qualquer arte. Afinal, qualquer arte produz o que lhe é conveniente,

---

[161] *Clitofonte*, 408e1-409a3.
[162] *Clitofonte*, 409b5-c1.

o que lhe é devido, benéfico e vantajoso, mas produz tais coisas com relação ao que lhe é próprio.

Na segunda resposta, é dito que o produto próprio da justiça é "amizade nas cidades". E, no interrogatório dialético, ficam estabelecidas determinadas premissas para precisar o sentido de amizade e investigar a validade da tese:

1) A amizade é sempre um bem, jamais um mal (409d6-7).
2) A amizade é a ὁμόνοια, a concórdia (409e4).
3) A concórdia, a unidade de pensamento, pode ser uma unidade fundamentada em uma δόξα, uma opinião, ou em uma ἐπιστήμη, um conhecimento (409e5).
4) As opiniões são diversas e, às vezes, nocivas (409e6-7).
5) A concórdia é fundamentada em uma ἐπιστήμη, em um conhecimento (409e9).
6) Logo, a amizade, enquanto concórdia, é uma unidade de pensamento fundamentada em um conhecimento compartilhado.

Dessa forma, a definição de amizade enquanto concórdia recai novamente em uma definição muito ampla, pois toda arte é, necessariamente, uma unidade de pensamento fundamentada em um conhecimento compartilhado acerca de alguma coisa. Mas acerca de que os justos possuem um conhecimento compartilhado? A justiça, engendrando um conhecimento compartilhado na cidade, engendra um conhecimento a respeito do que? Sabemos que é esse conhecimento que engendra a virtude da alma, mas não sabemos no que ele consiste em específico.

Por fim, temos ainda uma terceira resposta para o produto próprio da justiça, aquela que Clitofonte atribui a Sócrates e que, na *República*, é dada por Polemarco: fazer mal aos inimigos e bem aos amigos. Nessa resposta não temos o todo da investigação dialética, apenas vemos que, ao longo da investigação, ficou claro para ambos que o homem justo "jamais, em hipótese alguma, faz mal a qualquer pessoa, pois em todas as situações ele age em benefício de todos"[163].

1.4.4 A crítica ao élenkhos

Após ter se servido do método usual de Sócrates, o único resultado obtido por Clitofonte quanto ao conhecimento da justiça é a aporia. Nesse ponto, Clitofonte acaba tal como começou (sem saber como vir a ser virtuoso de fato), e desiste das conversas filosóficas com Sócrates. Os discursos protrépticos despertaram nele o reconhecimento de que a virtude da alma é o que

[163] *Clitofonte*, 410b1-3.

há de mais necessário, despertaram o interesse em buscar saber o que é tal virtude e como se tornar virtuoso. Mas nada além. A interrogação elêntica – procedimento habitual da investigação socrática segundo Clitofonte – igualmente não levou a lugar nenhum, apenas refutou as possibilidades de se determinar positivamente a natureza da justiça. Por isso, Clitofonte desiste de Sócrates, dizendo:

> Depois de ter suportado essa situação, não uma nem duas vezes, mas realmente por muito tempo, eu desisti de insistir, mesmo tendo acreditado que tu realizas de modo mais belo que qualquer homem a exortação ao cuidado da virtude.[164]

E, por conta da negatividade do ensinamento socrático e das aporias constantes, Clitofonte diz: ou Sócrates não possui conhecimento da justiça ou não quer compartilhar desse conhecimento. Caso seja o primeiro, Sócrates seria tal como os sofistas das descrições platônicas: alguém que sabe elogiar qualquer coisa de modo magnífico, despertando o interesse público a seu respeito, mas sem conhecimento algum a respeito do que elogia. Ou talvez como o poeta, que

> colore cada uma das artes por meio de palavras e frases, sem nada entender para além do que imita, de modo a parecer falar muito bem a outros tais como ele que julgam a partir das palavras, caso fale sobre a confecção de sapatos, a estratégia ou sobre qualquer coisa que seja com metro, ritmo e harmonia.[165]

Enfim, seja como for, eis o que se passa com Sócrates segundo Clitofonte: ele é cativante, interessante e penetra a alma dos jovens que o frequentam, despertando neles o interesse pela vida virtuosa. A esse respeito, aliás, ninguém é melhor que ele, segundo Clitofonte. Sócrates é realmente capaz de nos mostrar que os valores que cultuamos são, em sua maioria, falsos valores. Ele é mesmo capaz de nos convencer que a virtude da alma é conhecimento e que é conhecendo a virtude que nos tornamos virtuosos, deixando-nos ávidos pelo conhecimento da virtude. E, sobre isso, comentava Aristóteles:

> Sócrates, o velho, considerava que conhecer a virtude é um fim e buscava o que é a justiça, o que é a coragem e cada uma das partes da virtude. Essas coisas, pois, ele fazia com razão, já que considerava que todas as virtudes são conhecimentos, de modo que conhecer a justiça e ser justo se dão a um só tempo. Com efeito, ao mesmo tempo em que chegamos ao aprendizado da geometria e da construção civil somos também

---

[164] *Clitofonte*, 410b3-6.

[165] Tradução própria. Cf. *República*, 601a4-7: "καὶ τὸν ποιητικὸν φήσομεν χρώματα ἄττα ἑκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν, αὐτὸν οὐκ ἐπαΐοντα ἀλλ' ἢ μιμεῖσθαι, ὥστε ἑτέροις τοιούτοις ἐκ τῶν λόγων θεωροῦσι δοκεῖν, ἐάντε περὶ σκυτοτομίας τις λέγῃ ἐν μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ καὶ ἁρμονίᾳ, πάνυ εὖ δοκεῖν λέγεσθαι, ἐάντε περὶ στρατηγίας ἐάντε περὶ ἄλλου ὁτουοῦν".

> construtores e geômetras. É precisamente por essa razão que ele buscava o que é a virtude, mas não de que maneira ela surge e a partir de que coisas <ela surge>.[166]

Por isto, por considerar que o conhecer a virtude e o ser virtuoso se dão a um só tempo, Sócrates exortava todos ao conhecimento da virtude. Porém, diz Clitofonte, Sócrates jamais ensinou o que é a virtude ou os meios práticos de se obtê-la. Daí as duas opções que Clitofonte levanta para explicar essa atitude censurável de Sócrates: ou ele não possui conhecimento do que é a virtude, ou não quer ensiná-la. E a força desses apontamentos de Clitofonte ecoa até hoje. Em 2015, por exemplo, Hugh Benson escreve a esse respeito com o coração na ponta dos dedos:

> Clitofonte oferece aqui um desafio a Sócrates com o qual eu, pelo menos, possuo grande simpatia – especialmente enquanto se considera que Sócrates está comprometido com a visão de que o conhecimento está, de alguma forma, essencialmente ligado à virtude. Pois, como Clitofonte, eu senti a força da exortação de Sócrates à busca do conhecimento do que é a virtude, o qual eu reconheço que me falta e valorizo mais do que o conhecimento de como cuidar do meu corpo. E, de novo como Clitofonte, tendo sentido a força de sua exortação, eu me perguntei o que vem depois. Como devo eu proceder para adquirir esse conhecimento que está crucialmente ligado à virtude [...] e que eu reconheço que me falta e valorizo mais do que qualquer outro conhecimento?[167]

Agora, se compreendemos as questões levantadas por Clitofonte, e se Sócrates não responder a tais objeções, aparentemente, encontraremos razão para fazer como Clitofonte, e censurar e abandonar Sócrates em busca de qualquer pessoa que nos aponte uma solução prática para nossos anseios. Afinal de contas, não é pouca coisa o que procuramos, mas a virtude de nosso caráter, aquilo que nos faz viver bem e, em último grau, ser feliz.

---

[166] Tradução própria. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1216b1-10: "Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾤετ᾽ εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν, καὶ ἐπεζήτει τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ ταῦτ᾽ εὐλόγως. ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ᾽ εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ᾽ ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. ἅμα μὲν γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. διόπερ ἐζήτει τί ἐστιν ἀρετή, ἀλλ᾽ οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων".

[167] BENSON, Hugh. *Clitophon's challenge. Dialectic in Plato's Meno, Phaedo and Republic.* New York: Oxford University Press, 2015, pg. 2: "Clitophon here offers a challenge to Socrates with which I, at least, am quite sympathetic—especially insofar as one takes Socrates to be committed to the view that knowledge is in some way essentially connected with virtue.3 For, like Clitophon, I have felt the force of Socrates' exhortation to pursue the knowledge that is virtue which I both recognize that I lack and value more than the knowledge of how to care for my body. And, again like Clitophon, having felt the force of this exhortation, I have wondered what comes next. How am I to go about acquiring this knowledge which is in some way crucially connected with virtue [...] and which I recognize that I lack and value more than other knowledge?"

1.5 **O Clitofonte e a Apologia de Sócrates**

Essa crítica feita ao personagem Sócrates do *Clitofonte* é por si só relevante, visto que tal Sócrates, enquanto personagem, é um representante de um caráter universal. Nesse sentido, quem quer que, tal como aquele Sócrates representado, agisse daquela forma seria censurável. Mas o *Clitofonte* é um diálogo veiculado no *corpus platonicum*, um diálogo que durante a maior parte do tempo em que foi lido foi unanimemente considerado como tendo sido escrito por Platão, e isto não é uma informação adjacente. Nós sabemos que Platão foi alguém que se valeu de Sócrates enquanto um personagem, e, há quem diga, enquanto o personagem que expressa seu próprio pensamento. É justamente por isso, inclusive, que, como vimos, a tradição moderna arrazoou a possibilidade de que o diálogo não *pudesse* ter sido escrito por Platão, pois, se assim fosse, Platão estaria atacando ou a si mesmo ou àquele que, em suas próprias palavras, é o paradigma do filósofo:

> Mas corre o risco, homens, de que, na realidade, o deus era sábio, e quis dizer isto aqui naquele oráculo, que a sabedoria humana vale muito pouco ou mesmo nada. E parece que ele não quis dizer que "o Sócrates...", mas serviu-se do meu nome, fazendo de mim um paradigma, como se ele dissesse que "dentre vós é mais sábio, homens, quem quer que, como Sócrates, tenha reconhecido que, em verdade, não vale nada no que diz respeito à sabedoria".[168]

Porém, ainda assim, como vimos na discussão sobre a recepção antiga e moderna do diálogo, a maioria daqueles que se dedicaram ao *Clitofonte* interpretaram que o Sócrates nele representado é o Sócrates platônico, sobretudo o Sócrates da *Apologia de Sócrates*. E, como vimos também, tal opinião é compartilhada mesmo entre aqueles que argumentaram a favor da autenticidade do diálogo. Dessa forma, se for possível identificarmos o Sócrates do *Clitofonte* ao Sócrates da *Apologia*, então, das duas uma: ou Platão estaria atacando a si mesmo, ou alguém estaria atacando Platão. Não há terceira alternativa. Portanto, é premente que investiguemos se é possível identificarmos ambos os Sócrates e se a crítica feita no *Clitofonte* é razoável.

O primeiro passo para uma investigação desse tipo já foi dado, consistia em extrairmos uma interpretação sobre a atividade socrática tal como entendida no *Clitofonte.* Vimos que o Sócrates do *Clitofonte* é caracterizado por uma filosofia moral que concebe a virtude enquanto

---

[168] Tradução propria. *Apologia*, 23a5-b4: τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν <εἰ> εἴποι ὅτι "οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν".

conhecimento. A atividade socrática é marcada pelas suas exortações ao cuidado com a virtude e pelas refutações acerca das crenças que possuímos a respeito do que é a virtude. Como vimos, ela é protréptica e elêntica. Agora, o segundo passo é vermos como a atividade socrática é descrita na *Apologia*.

Na *Apologia*, Sócrates caracteriza a sua atividade deste jeito:

> Enquanto eu for capaz de respirar, não deixarei de filosofar, de vos exortar e fazer ver quem quer que de vós eu me depare em qualquer ocasião, falando precisamente como eu estou habituado a falar, "ó homem excelso, tu que és ateniense, habitante da cidade mais magnífica e mais bem reputada pela sabedoria e pela força, tu não tens vergonha de cuidar de obter o máximo possível de dinheiro, fama e honra, e não teres cuidado e nem preocupação com a sabedoria, a verdade e em tornar a alma a melhor possível?"[169]

Em um primeiro momento, chamando a sua atividade de filosofia, Sócrates a explica enquanto uma atividade exortativa e expositiva. Ele exorta os homens e os faz ver determinadas coisas por meio de seus discursos habituais. Assim compreendo porquanto, em 29d4, Sócrates diz: "οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν", isto é, "não deixarei de filosofar, de vos exortar e fazer ver quem quer que de vós eu me depare em qualquer ocasião". Penso que o valor semântico do primeiro καί é epexegético, de forma que ele explica o que está sendo entendido por "filosofar", neste caso: exortar os homens e fazê-los ver determinadas coisas pelos seus discursos. Poderíamos, inclusive, como o faz Luc Brisson, traduzir a passagem por "não deixarei de filosofar, isto é, de vos dar recomendações e de ensinar quem dentre vós que, em qualquer ocasião, eu encontrasse"[170], deixando explícito o valor explicativo do καί.

Mas, uma vez aceite que Sócrates afirma que sua filosofia é exortativa, qual é o conteúdo de suas exortações? Segundo o exemplo do próprio Sócrates na passagem citada da *Apologia*, seus discursos habituais exortam ao cuidado com a sabedoria, a verdade e com a busca por tornar a alma a melhor possível. Sócrates faz os homens verem que os valores comumente estimados – o dinheiro, a fama e a honra – são falsos valores. E, na sequência, ele ainda acrescenta:

---

[169] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 29d4-e3: "ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἴωθα, ὅτι 'Ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὤν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις;'"

[170] Cf. PLATON. *Apologie de Socrate. Criton.* Traductions, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1997, pg. 108: "je continuerai de philosopher, c'est-à-dire de vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d'entre vous que, en toute occasion, je rencontrerai".

> Pois eu perambulo por aí sem fazer nada além de vos persuadir, tanto aos mais jovens quanto aos mais velhos, a não ter cuidado com o corpo nem com dinheiro antes de se preocupar veementemente em tornar a alma a mais excelente possível, falando que "não é a partir do dinheiro que surge a virtude, mas a partir da virtude que surge o dinheiro e todos os demais bens aos seres humanos, tanto privados quanto públicos".[171]

De modo que fica claro que, assim como no *Clitofonte*, as exortações do Sócrates da *Apologia* são exortações ao cuidado com a virtude da alma. Além disso, vemos também na *Apologia* que, além das exortações, Sócrates procede em sua atividade com refutações. Após dizer que não deixará de exortar os homens ao cuidado com a virtude da alma, ele diz:

> E se algum de vós discordasse e dissesse ter cuidado, eu não o deixaria ir e nem eu iria embora, mas conversaria com ele, o investigaria e submetê-lo-ia à prova, e caso ele não me parecesse possuir a virtude, apenas dizer possuí-la, eu o censuraria por considerar o mínimo possível as coisas mais valiosas, enquanto considera ao máximo as coisas de menor valor.[172]

Toda vez que alguém acredita saber o que é a virtude, ou acredita ser virtuoso, Sócrates se vale do ἔλεγχος, ele submete seu interlocutor a uma investigação por meio de perguntas e respostas que visa verificar se a crença dele resiste à refutação. Antes, na própria *Apologia*, de 24c4 a 28a1, Sócrates havia dado um exemplo desse método com um de seus acusadores, Meleto, e vimos que, assim como no *Clitofonte*, tratava-se de um procedimento interrogativo que opera por meio de analogias com vistas à refutação da tese em questão. Além disso, se o Sócrates da *Apologia* se vale da refutação para investigar as crenças dos seus interlocutores que afirmam cuidar da virtude, podemos com segurança afirmar que essa sua investigação é também aporética e negativa, visto que, na *Apologia,* em diversas ocasiões, Sócrates afirma não saber nada e jamais ter ensinado alguém[173]. Assim sendo, seria demasiado contrassenso se ele afirmasse não saber nada e jamais ensinar alguém e propusesse teses positivas acerca do aprendizado da virtude.

Dessa forma, ao que parece, o Sócrates da *Apologia* possui grandes semelhanças com o do *Clitofonte*: ambos exortam ao cuidado com a virtude da alma e ambos se valem da investigação elêntica para analisar as crenças do que se entende pela virtude. Mas, além dessas

---

[171] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 30a7-b4: "οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι 'Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ".

[172] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 29e3-30a4: "καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῇ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ' ἄπειμι, ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτῆσθαι ἀρετήν, φάναι δέ, ὀνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος".

[173] Cf. *Apologia*, 21c5-6; 33a4-5.

semelhanças quanto à filosofia dos personagens Sócrates, há pelo menos três passagens do *Clitofonte* que vemos uma clara inspiração na *Apologia*, as três marcando uma característica comum de ambos os Sócrates.

A primeira é o paralelo das passagens 407a2-5 do *Clitofonte* e 26a4 da *Apologia.* No *Clitofonte*, Sócrates diz: "δῆλον γὰρ ὡς γνοὺς ὅπηι χείρων εἰμὶ καὶ βελτίων, τὰ μὲν ἀσκήσω καὶ διώξομαι, τὰ δὲ φεύξομαι κατὰ κράτος", isto é, "pois é claro que, tendo eu adquirido consciência dos meus defeitos e minhas qualidades, perseguirei essas últimas e nelas me exercitarei, enquanto buscarei escapar dos primeiros com todas as minhas forças". Na *Apologia*, ele diz: "δῆλον γὰρ ὅτι ἐὰν μάθω, παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ", isto é, "pois é claro que, se eu tivesse aprendido, pararia de fazer o que faço involuntariamente". Em ambas, a estrutura da prótese e apódose coloca em questão que a falta de consciência quanto àquilo que se faz de ruim é a causa dessa ação ruim, refletindo a tese sustentada por ambos os Sócrates de que ninguém faz o mal voluntariamente.

Depois temos o paralelo já citado do conteúdo da exortação socrática. No *Clitofonte* temos uma paródia explícita do protréptico socrático citado na *Apologia*.

> **χρημάτων μὲν** οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος **ὅπως σοι ἔσται** ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως **δὲ** καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς **ὅπως** ὡς βελτίστη **ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις**;
>
> Não tens vergonha em cuidar de obter o máximo possível de dinheiro, fama e honra, enquanto não tens cuidado nem preocupação com a sabedoria, a verdade e em tornar a alma a melhor possível?[174]
>
> **χρημάτων μὲν** πέρι τὴν πᾶσαν σπουδὴν ἔχετε **ὅπως ὑμῖν ἔσται**, τῶν **δ**᾽ ὑέων οἷς ταῦτα παραδώσετε **οὔτε φροντίζετε ὅπως ἐπιστήσονται** χρῆσθαι δικαίως τούτοις.
>
> Quanto ao dinheiro, tendes todo zelo a fim de que seja vosso, mas quanto aos vossos filhos, para quem deixareis tais coisas, não vos preocupais a fim de que saibam servir-se de modo justo desse dinheiro.[175]

E, por fim, temos o uso do verbo ἐπεγείρω no *Clitofonte*, em 408c3, e o uso de ἐγείρω na *Apologia*, em 30e7, designando o resultado da atividade socrática. Em ambos os textos, os discursos, as censuras e as refutações socráticas são ditos fazerem com que os homens despertem do sono em que vivem, acordando para uma vida em busca da virtude.

Dessa forma, podemos ver que o Sócrates do *Clitofonte* e o da *Apologia* guardam tantas semelhanças que é difícil pensarmos neles como representações de personagens diferentes. Aliás, há momentos em que é nítida a inspiração de passagens de um texto em outro, tal como

---

[174] Cf. *Apologia*, 29d5-e3.
[175] Cf. *Clitofonte*, 407b3-5.

na semelhança do discurso protréptico citado acima. Por essas razões, é razoável acreditarmos que a crítica do *Clitofonte* se dirige ao Sócrates representado na *Apologia*. Mas, além da *Apologia*, como já notamos acima, podemos ainda ver que as teses do Sócrates do *Clitofonte* são todas elas também teses do Sócrates platônico[176]. Por exemplo: que é necessário cuidar mais da própria educação e da educação dos filhos do que acumular riquezas (*Clitofonte*, 407c4-5): *Eutidemo*, 282a7-8; que a injustiça é involuntária, fruto da ignorância ou da falta de educação (*Clitofonte*, 407d2-8): *Protágoras*, 345d9-e6, 357e5; que a virtude é ensinável (*Clitofonte*, 408b7): *Protágoras*, 329b7; que o homem justo não faz mal a ninguém (*Clitofonte*, 410b1-2): *República*, 335d10-12; que a alma tem por função governar (*Clitofonte*, 407e5-8): *República*, 353d5; *Alcebíades* I, 130a1-3.

Feito tais apontamentos e entendido que é razoável concebermos que a crítica se dirige ao Sócrates da *Apologia*, resta agora sabermos se ela é justa. E julgo que sim, visto que, na *Apologia*, Sócrates realmente confunde o seu exortar à virtude com o sucesso em educar os homens na virtude, como notou Clifford Orwin[177]. De fato, apenas por conta de suas exortações e reprimendas, Sócrates acreditava que gerava o maior dos benefícios a cada um dos homens:

> E não fui por esse caminho, pelo qual eu não seria em nada benéfico para mim ou para vós, mas fui nessa direção, como dizia, buscando antes beneficiar cada um de vós em particular com o maior dos benefícios, no que tentava persuadir cada um de vós a não a não cuidar de nenhuma das suas coisas sem previamente ter cuidado de si mesmos, a fim de se tornarem os melhores e mais sábios possíveis, e nem cuidar das coisas da cidade antes de cuidar da cidade mesma, e também a cuidar das demais coisas do mesmo modo.[178]

E Sócrates assim acreditava porquanto tinha para si que o maior bem para o ser humano era fazer discursos sobre a virtude e se autoexaminar constantemente quanto às suas concepções de virtude, para jamais julgar saber algo que, na verdade, não se sabe.

> E se eu falasse que o maior bem para o ser humano acontece de ser este, fazer discursos todos os dias sobre a virtude e as demais coisas a respeito das quais vós me ouvis conversando e examinando a mim mesmo e aos outros, e que, para o ser

[176] Cf. Supra, pg. 28, n. 53.
[177] Cf. ORWIN, Clifford. The case Against Socrates: Plato's Clitophon. In: *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 15, no. 4, 1982, pg. 745.
[178] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 36c2-d1: "ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἦα οἶ ἐλθὼν μήτε ὑμῖν μήτε ἐμαυτῷ ἔμελλον μηδὲν ὄφελος εἶναι, ἐπὶ δὲ τὸ ἰδίᾳ ἕκαστον ἰὼν εὐεργετεῖν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν, ὡς ἐγώ φημι, ἐνταῦθα ἦα, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθείη ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι".

> humano, a vida sem exame não vale a pena ser vivida, aí é que ouviríeis menos ainda a mim que falo essas coisas.[179]

É por tal razão que, no momento em que ele propõe a pena que acreditava merecer, ele propõe ser alimentado no Pritaneu, como se tivesse vencido as Olimpíadas. Mas Sócrates vai além, pois, julgando que suas exortações propiciam o maior benefício aos atenienses, o que ele quer dizer é que por meio de sua atividade ele julga fazer os homens realmente felizes.

> E aí, o que convém a um pobre homem benfeitor que necessita de tempo livre para vos exortar? Não convém mais a um homem desse tipo ser alimentado no Pritaneu, ó homens atenienses? Bem mais que se algum de vós tivesse vencido nas Olimpíadas com um cavalo, parelha ou carruagem? Pois o homem que ganha nas olimpíadas faz com que pareçais serem felizes, enquanto eu vos faço serem felizes [...]. Portanto, caso eu deva receber uma pena de acordo com o que eu mereço por direito, eu proponho como pena isto: refeições no Pritaneu.[180]

Contudo, se a virtude é conhecimento, a distância que separa o falar sobre a virtude e o ser virtuoso só pode ser preenchida com o conhecimento da virtude. E se Sócrates apenas exorta à virtude e se autoexamina constantemente, sem saber o que é a virtude, nem ele nem os que fizerem como ele serão de fato virtuosos e, assim, felizes. Sendo assim, Clitofonte parece ter razão quando censura a filosofia socrática e diz:

> Em relação àquele homem que não foi exortado, Sócrates, eu direi que tu és de todo valoroso, porém, àquele que já foi exortado, ouso dizer que tu és antes um obstáculo para que ele se torne um homem feliz, tendo atingido a realização plena da virtude.[181]

E enquanto Sócrates não for capaz de ir além dos seus discursos exortativos e das suas refutações quanto às falsas crenças de virtude, determinando positivamente o que ela seja ou como aprendê-la, Clitofonte terá razão em sua censura.

---

[179] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 38a1-6: "ἐάντ᾽ αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ᾽ ἔτι ἧττον πείσεσθέ μοι λέγοντι".

[180] Tradução própria. Cf. *Apologia*, 36d4-37a1: "τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτῃ δεομένῳ ἄγειν σχολὴν ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ παρακελεύσει; οὐκ ἔσθ' ὅτι μᾶλλον, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρέπει οὕτως ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν πρυτανείῳ σιτεῖσθαι, πολύ γε μᾶλλον ἢ εἴ τις ὑμῶν ἵππῳ ἢ συνωρίδι ἢ ζεύγει νενίκηκεν Ὀλυμπίασιν· ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι [...]. εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι, τούτου τιμῶμαι, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως".

[181] Cf. *Clitofonte*, 410e5-8.

1.6 **A natureza protréptica do diálogo**

Nos últimos dois tópicos desta introdução analisamos a maneira como a filosofia socrática é descrita no *Clitofonte*, os termos do elogio e da censura à filosofia socrática e a razoabilidade da censura. Mas ainda um resta um ponto a ser discutido. No *Clitofonte*, após explicar os pontos positivos e negativos da filosofia de Sócrates, Clitofonte o aborda nos seguintes termos:

> Tem em conta que o Clitofonte concorda que é risível dedicar-se ao cuidado das demais coisas, mas quanto à alma, aquilo com vistas ao que cultivamos as outras coisas, descuidar-se dela. Considera também neste momento que, assim, eu disse todas as outras coisas que se seguem a essas, as quais ainda agora eu expus. E eu falo implorando para que de maneira nenhuma tu te comportes de outra forma, a fim de que eu não te elogie em algumas coisas para o Lísias e os outros, ao passo que te censure em outras coisas, como acontece agora.[182]

Nesse trecho duas questões chamam a atenção: a obscuridade do passo 410e1-3, "considera também neste momento que, assim, eu disse todas as outras coisas que se seguem a essas, as quais ainda agora eu expus", e o pedido final de Clitofonte, em 410e3, "e eu falo implorando para que de maneira nenhuma tu te comportes de outra forma".

Em 410e1-3, o período "καὶ τἆλλα πάντα οἷου με νῦν οὕτως εἰρηκέναι τὰ τούτοις ἑξῆς, ἃ καὶ νυνδὴ διῆλθον" é completamente impreciso. O que, especificamente, devemos considerar que Clitofonte disse? A que se refere "τἆλλα πάντα τὰ τούτοις ἑξῆς", objeto de "εἰρηκέναι"? Todas as coisas quais? Que se seguem ao quê? E, na oração relativa, "ἃ" retoma o que da oração anterior? Retoma "τἆλλα πάντα" ou "τούτοις"? A indeterminação deixa a oração um tanto sem sentido, visto que assim não sabemos ao certo o que é que Sócrates tem de considerar.

E na sequência, ainda em 410e3, Clitofonte diz "καί σου δεόμενος λέγω μηδαμῶς ἄλλως ποιεῖν", estabelecendo a condição para que ele não censure mais Sócrates. E aqui temos novamente uma obscuridade: "e eu falo implorando para que de maneira nenhuma tu te comportes de outra forma". De que forma Sócrates deve se comportar para que ele não seja censurado? Não está claro no texto. Parece que a interpretação desse passo está dependente da precisão dos referentes do período anterior, como se Clitofonte tivesse dito: considera, Sócrates, que eu já te disse tudo o que você deve fazer, e eu te imploro que faças isso que eu disse para que eu não te censure mais. Portanto, caso não precisemos os referentes da oração anterior não saberemos também como é que Sócrates deve se comportar, na perspectiva de Clitofonte.

---

[182] *Clitofonte*, 410d5-e5.

Ao que me parece, a passagem 410e1-3 retoma o passo que vem logo antes desse trecho:

> E eu acredito que é precisamente por conta disso que, estando em um impasse, eu sigo na direção de Trasímaco e para onde mais eu puder. Mas se desde já tu estás disposto a parar de dirigir a mim esses discursos exortativos, e tal como se eu tivesse sido exortado, no que diz respeito à ginástica, que não se deve descuidar do corpo, tu terias dito em sequência ao discurso exortativo quais cuidados meu corpo necessita de acordo com sua natureza, que isso mesmo se dê na presente situação.[183]

Mais especificamente, parece-me que τούτοις, em 410e2, retoma τούτων...τῶν λόγων τῶν προτρεπτικῶν, em 410c10-d1, de modo que em 410e1-2 Clitofonte estaria dizendo "καὶ τἆλλα πάντα οἷου με νῦν οὕτως εἰρηκέναι τὰ τούτοις τοῖς προτρεπτικοῖς λόγοις ἑξῆς", isto é, "considera também neste momento que, assim, eu disse todas as outras coisas que se seguem a esses discursos exortativos". Dessa forma, "τἆλλα πάντα τὰ τούτοις τοῖς προτρεπτικοῖς λόγοις ἑξῆς (todas as outras coisas que se seguem a esses discursos exortativos), referir-se-ia à 410d1-4, mais especificamente ao exemplo que Clitofonte deu nas linhas 410d3-4 de como se deve proceder após alguém ter exortado outra pessoa a cuidar do próprio corpo. Em uma ocasião dessas, ele diz, tal pessoa deve dizer, após a exortação, qual é a natureza do corpo e quais cuidados ele necessita de acordo com sua natureza. E se lermos o relativo "ἃ" em 410e2 retomando "τἆλλα πάντα...τὰ τούτοις ἑξῆς" corroboraríamos essa interpretação dos referentes, visto que o advérbio "νυνδὴ" restringe o objeto de "διῆλθον" a algo próximo.

Caso pudermos ler dessa forma o período de 410e1-3, teremos um desfecho tanto retórico quanto filosófico do diálogo, pois precisaria a natureza da crítica de Clitofonte e explicitaria aquilo que ele diz faltar no discurso de Sócrates: Sócrates não vai além da exortação ao cuidado da virtude, ele não diz o "τὸ μετὰ ταῦτα" (408c3), o "ὁ μετὰ ταῦτ᾽ λόγος" (408c9), o "τὸ μετὰ τοῦτ'" (408d10), o próximo passo que deveria se seguir à exortação. Pois, se assim for, o "τἆλλα πάντα τὰ τούτοις ἑξῆς, de 410e1-2, remeteria especificamente àquilo que Sócrates deveria dizer em seguida à exortação a respeito do cuidado da alma: o "τὸ ἐφεξῆς τῷ προτρεπτικῷ λόγῳ", isto é, "aquilo que se segue ao discurso exortativo", conforme Clitofonte diz em 410d4. Quando a exortação é a respeito do cuidado do corpo, o "τὸ ἐφεξῆς" (aquilo que deveria se seguir à exortação) seria "οἷον τὸ σῶμά μου φύσει ὂν οἵας θεραπείας δεῖται" (quais cuidados meu corpo necessita de acordo com sua natureza), como dito em 410d4-5, quando é a respeito da alma, é só substituir τὸ σῶμά, o corpo, por ἡ ψυχή, a alma.

---

[183] *Clitofonte*, 410d6-e5.

Agora, para colocar de modo mais claro tudo o que foi dito acima, de acordo com essa interpretação estamos dizendo que, no final das contas, Clitofonte diz a Sócrates em 410e1-3: "Neste momento, Sócrates, considera que eu disse tudo aquilo que você deveria dizer depois de exortar as outras pessoas ao cuidado da alma! Assim como quando alguém exorta ao cuidado do corpo com base nos parâmetros da ginástica é necessário que seja dito quais cuidados o corpo necessita de acordo com a sua natureza, você, Sócrates, ao exortar ao cuidado da alma, deve também dizer quais cuidados a alma necessita de acordo com a sua natureza!". E, depois disso, em 410e3-5, Clitofonte diz: "Eu te imploro para que você não se comporte de outra forma! É preciso que você diga quais cuidados a alma necessita de acordo com a sua natureza *sempre* que você exortar ao cuidado da alma. E se isso não se der, Sócrates, será sempre justo que você seja em parte elogiado e em parte censurado. Você é elogiável à medida que nos desperta o interesse pela virtude da alma, mas é censurável à medida que não nos explica como tornar a alma virtuosa na prática".

Quando olhamos as traduções disponíveis do *Clitofonte*, vemos que quase todas preservam a obscuridade da passagem, por não precisar os referentes do passo 410e1-3, visto que optam por traduzir à letra do texto. Assim ocorre com as traduções de Patrício de Azcárate[184], de R. G. Bury[185], de Joseph Souilhé[186], de Carlos Alberto Nunes[187], de Juan

[184] PLATÓN. Clitofón. Traducción por D. Patrício de Azcárate. In: PLATÓN. *Obras Completas de Platón*, puestas en lengua castellana por primera vez por D. Patricio de Azcárate. Tomo XI. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1872, pg. 201: "Supón, que yo te he referido todo lo que de esto se sigue y todo lo que acabamos de decir. Ahora, responde a mi pregunta, para que no me vea forzado, como acabo de hacerlo y como lo hice con Lisias, á alabarte en unas cosas y criticarte en otras."

[185] PLATO. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Translated by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929, pg. 329: "And suppose also that I have made all the other subsequent statements which I rehearsed just now. And I entreat you, as I speak, by no means to act otherwise, lest I should do, as I do now, praise you in part to Lysias and to the others, and also in part blame you."

[186] PLATON. Clitophon. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome XIII. 2e partie. Texte établi e traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Bellles Lettres, 1930, pg. 190: "Suppose que j'aie dit tout ce qui viendrait après ce que nous venons d'exposer. Et je te le demande en grâce, n'agis pas autrement, pour que j e n'aie pas, comme tout à l'heure, à te louer en partie devant Lysias el les autres, mais aussi à te blâmer en partie".

[187] PLATÃO. Clitofonte. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: PLATÃO. *Diálogos*, vol. X: Sofista – Político – Apócrifos ou Duvidosos. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980, pg. 256: "E também admite que eu fiquei de acordo contigo em tudo o que se segue ao que acabamos de conversar. Por isso, faze-me o obséquio de não agir de outra maneira, para que eu não me sinta na situação incômoda de elogiar-te numas coisas, diante de Lísias e de outros, e noutras, formular algumas restrições."

Zaragoza[188], de Francisco González[189], de Robin Waterfield[190], de Luc Brisson[191], de Geoffrey Bowe[192] e de José Colen[193].

A única exceção é Léon Robin, que em sua tradução interpretou a passagem tal como está sendo apresentado agora, escrevendo:

> Persuada-te de que aquilo que eu tive ocasião de falar agora como sendo o que se segue às exortações em questão, isto é o que eu também te expus agora. É uma súplica que eu te dirijo quando eu digo que, absolutamente, não se deve proceder de uma outra maneira, a fim de evitar que, como agora, frente a Lísias e os outros, eu não te elogie sobre certas coisas, enquanto, sobre outras, eu te repreenda.
> Persuade-toi que ce dont j'ai de la sorte parlée à présent comme étant ce qui est consécutif aux exhortations dont il s'agit, c'est cela aussi que j'ai exposé tout à l'heure. C'est une prière que je t'adresse, lorsque je dis qu'on ne doit absolument pas procéder d'une autre manière, afin d'éviter que, comme actuellement, devant Lysias et devant les autres, je ne te loue sur certains points, tandis que sur d'autres, aussi bien, je te blâme.[194]

Da forma como eu e Léon Robin estamos lendo essa passagem, parece-me que podemos tomar o *Clitofonte* não só como abordando as exortações socráticas à virtude, mas também como sendo o próprio diálogo uma exortação a Sócrates e a quem quer que queira fazer discursos morais. Quando Clitofonte diz que Sócrates não deve de maneira nenhuma se

---

[188] PLATÓN. Clitofonte. Traducción por Juan Zagaroza. In: PLATÓN. *Diálogos*, VII: dudosos, apócrifos, cartas. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1992, pg. 214-215: "Piensa que en todos e los demás razonamientos que siguen a éstos he estado también de acuerdo, como dije hace un momento. Ahora te pido que no obres de otra manera, para que no me vea obligado, como ahora, a alabarte ante Lisias y otras personas en unas cosas y reprocharte en otras".

[189] PLATO. Clitophon. Translation by Francisco Gonzalez. In: PLATO. *Complete works*. Edited, with introduction e notes by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, pg. 970: "Suppose now that I have also said all the other things which come next and which I just went through. Then, please, do as I ask and I won't praise you before Lysias and others for some things while criticizing you for others, as I do now".

[190] PLATO. Clitophon. Translation by Robin Waterfield. In. PLATO; WATERFIELD, Robin. Republic. Oxford: Oxford University Press, 1998, pg. 467: "I've also just said the same about all the subsequent topics—the ones I just went through, in fact. I beg you to carry out my wishes, to stop me doing what I do at the moment, which is praise you to Lysias and others in some respects, but criticize you in others".

[191] PLATON. Clitophon. Traduction par Luc Brisson. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008, pg. 354: "Suppose que j'ai dit tout ce qui devrait venir à la suite de ce que je viens d'exposer. Et, je t'en prie, n'agis pas autrement que comme je viens de le dire, pour éviter que, comme tout à l'heure, devant Lysias et les autres, je te loue sur certains points et te blâme sur d'autres".

[192] PLATO. Clitophon. Translation by G. S. Bowe. In: BOWE, G. S.; OTTO, D. K. *An annotated Plato reader*. New York: Global Scholarly Publications, 2010, pg. 11: "And put next to that all of the other e things that I've just said. I beg you to do nothing else, so that I don't have to do what I do at present, praising you to Lysias and others, but criticizing you as well".

[193] PLATÃO. Clitofonte. Tradução de José Colen. In: COLEN, J. O Clitofonte de Platão. São os filósofos inúteis no ensino da justiça? Estudo e Tradução. Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia, n. 29, 2012, pg. 29: "E supõe agora também todas as outras coisas que se seguem a estas e que recitei desta maneira – sobre as quais já discorri. Faz como te peço agora, de modo que a Lísias e aos outros não te elogie de certa maneira e te critique de outras".

[194] PLATON. Clitophon. Traduction par Léon Robin. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*, vol. II. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pp. 1306-1307.

comportar de outra forma, ele está dizendo que Sócrates deve mudar o seu comportamento atual no que diz respeito à sua prática filosófica, caso contrário ele jamais será virtuoso e nem fará ninguém virtuoso. Se ele quiser ser virtuoso ou fazer outras pessoas virtuosas, não bastam os discursos exortativos ao cuidado com a virtude. É também necessário que ele compreenda a natureza da alma e cuide dela conforme a sua natureza, diz Clitofonte. Nessa perspectiva, a investigação sobre a natureza da alma seria a base para qualquer investigação ética.

Além disso, como abordamos acima[195], é curioso que o subtítulo do *Clitofonte* na classificação tetralógica dos diálogos platônicos tenha sido simplesmente προτρεπτικός. Nós vimos que nos outros diálogos que contém um subtítulo desse mesmo gênero esse subtítulo não diz respeito ao assunto discutido, mas ao tipo de discurso contido no diálogo. Assim, por exemplo, é o *Menexêno* e o *Eutidemo*, respectivamente um ἐπιτάφιος e um ἐριστικός, isto é, um discurso fúnebre e uma discussão erística. Nesse sentido, conforme perguntado naquela ocasião, por que não induzirmos deste fato que o *Clitofonte* é também um discurso protréptico? De acordo com o que foi exposto, parece-me razoável considerar que o *Clitofonte* não apenas faz uma crítica do protréptico, mas que também ele próprio é um discurso protréptico que exorta Sócrates a mudar seu comportamento, atentando-se para a maneira adequada de se fazer ética.

Por fim, se essa interpretação for realmente possível, acredito que o *Clitofonte* possui, de fato, uma relevância filosófica em dois sentidos: 1. ele faz uma crítica válida ao Sócrates platônico, àquele que, como diz Diógenes Laércio, é o "introdutor da filosofia moral"[196] – fato este que por si só já é de extrema relevância para a história da filosofia; e 2. ele faz uma consideração acerca da natureza das investigações éticas, elas principiam pela investigação da natureza da alma humana. E, sobre esse segundo ponto, os dois maiores filósofos da antiguidade estão de pleno acordo: Platão e Aristóteles. Em um certo momento de sua obra, vemos que a filosofia moral de Platão passa a repousar sobre sua concepção tripartite da alma, tal como exposta na *República*, a partir do livro IV, 436a. E fica claro nessa ocasião que é a investigação sobre a natureza da alma que permite compreender natureza da ação humana, pois, em última instância, é alma o fundamento de nossas ações:

> Mas isto aqui já é difícil de saber, se fazemos cada coisa por meio da mesma faculdade ou se, havendo três, cada ação é executada por cada faculdade: se aprendemos por uma, se nos irritamos por outra das que há em nós, e se desejamos os prazeres da comida, da procriação e das demais coisas irmãs a essas por meio de uma terceira, ou

[195] Cf. Supra, pg. 51.
[196] Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas*, I, 14: "Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγωγών".

> se fazemos cada uma dessas coisas por meio da alma inteira sempre que nos pomos em movimento.[197]

Aristóteles também está de pleno acordo com a ideia de que só se faz ética com um certo conhecimento sobre a natureza da alma. No livro I de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue a ética como subordinada à política, compreendendo esta última como a ciência dos fundamentos do domínio prático. O professor Marco Zingano, em seu comentário aos livros I3-III8 da *Ética a Nicômaco*, ajuda-nos ver que há dois sentidos de *política* em Aristóteles, um mais abrangente, que ele chama de política$_1$, que designa a ciência das relações humanas em geral, ao qual se subordina a ética e o que ele chama de política$_2$, a política tal qual entendemos. E nesse sentido, Zingano diz:

> A ética não está subordinada a política$_2$, como se houvesse um homem político (no sentido corriqueiro) superior ao homem ético; a ética está subordinada à política$_1$, no sentido em que a moral dos indivíduos se realiza unicamente no interior da cidade, portanto está enraizada na própria política$_1$. Porém, relativamente à política$_2$, a ética está em posição superior. Com efeito, à política$_2$ cabe determinar qual é o melhor regime; ora, o melhor regime é o regime *justo*, e isto é determinado não pela política$_2$, mas pela ética que investiga as condições da noção de justiça (feito em *EN* V). Portanto, conceitualmente ao menos, a política$_2$ depende das lições da ética e não o contrário: o bom político é o político moral.[198]

Nesse sentido, no momento de introduzir seu tratado da virtude moral, Aristóteles deixa claro a necessidade de se estudar a natureza da alma quando se discute assuntos relacionados à política, no sentido amplo do termo, como é o caso, por exemplo, da ética.

> Uma vez que a felicidade é uma certa atividade da alma conforme a virtude plenamente realizada, devemos investigar sobre o que é a virtude, pois, dessa maneira, provavelmente contemplaremos melhor também a felicidade. [...] Agora, se essa investigação é própria da arte política, é evidente que o exame seria conforme a maneira proposta inicialmente. Dessa forma, é claro que devemos investigar sobre a virtude humana, pois estávamos examinando o bem humano e a felicidade humana. Porém, quando falamos da virtude humana, não estamos falando da virtude do corpo, mas da virtude da alma, e falamos também que a felicidade é uma certa atividade da alma. Agora, se isso é assim, é evidente que o político deve conhecer de uma certa maneira o que diz respeito à alma, tal como aquele que trata os olhos também deve conhecer de uma certa maneira todo o corpo [...]. Portanto, também o político deve estudar sobre a alma.[199]

---

[197] Tradução própria. Cf. *República*, 436a8-b4: "Τόδε δὲ ἤδη χαλεπόν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν".

[198] ZINGANO, Marco. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008, pg. 80.

[199] Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 13, 1102a 16-22: "Επεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη· τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας

Para finalizar, se é possível considerarmos essa interpretação do *Clitofonte*, teremos nesse pequeno diálogo o apontamento de uma questão que se tornará primordial para as investigações éticas na antiguidade. Afinal, tanto Platão quanto Aristóteles, para responder a questões fundamentais de natureza ética, desenvolveram uma teoria da alma como base de suas investigações.

1.7 **Conclusão**

Como dito na introdução, a intenção desse estudo introdutório era tentar defender a relevância filosófica deste pequeno diálogo. Para tanto, dedicamos a primeira parte do estudo (do item 1.1 ao 1.3) à discussão de seus aspectos estruturais e fizemos uma revisão de sua recepção antiga e moderna. A nossa finalidade com essa primeira parte era dupla: preparar o caminho para a interpretação do diálogo na segunda parte do estudo introdutório e apresentar o estado da arte sobre o *Clitofonte* como uma espécie de contextualização.

Por isso, no item 1.1 do estudo introdutório, expomos que o nosso texto pertencia a um gênero chamado o Diálogo Curto, marcado por diversas peculiaridades formais que dão margem para que consideremos a completude do *Clitofonte*. Em seguida abordamos a sua composição e estilo, mostrando como a variedade formal do texto faz com que o diálogo, apesar de curto, possua uma grande complexidade literária que se faz notória no ato da leitura.

Já no item 1.2 dessa primeira parte buscamos pôr em contexto a construção literária da obra e seus personagens. Visamos com essa parte apresentar que o *Clitofonte* pertence a um gênero de composição conhecido como "σωκρατικοὶ λόγοι", ou "diálogos socráticos", que não se pretende a uma fidelidade histórica na narrativa, mas uma representação de caráteres verossímeis com relação às suas falas e atitudes. Mostramos com isso que o personagem Sócrates do diálogo veicula antes um caráter filosófico, o mesmo que é representado nos diálogos platônicos, e que o personagem Clitofonte, em sua associação com o personagem Trasímaco, veicula um caráter pragmático, que se concretiza na necessidade de respostas práticas para seus anseios.

θεωρήσαιμεν. [...] εἰ δὲ τῆς πολιτικῆς ἐστὶν ἡ σκέψις αὕτη, δῆλον ὅτι γίνοιτ᾽ ἂν ἡ ζήτησις κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς προαίρεσιν. περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν. εἰ δὲ ταῦθ᾽ οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχῆς, ὥσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοὺς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν <τὸ> σῶμα [...]. θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς".

Fechando a primeira parte do estudo introdutório, apresentamos a discussão sobre a recepção antiga e moderna do *Clitofonte*. Com isso, tínhamos a finalidade de mostrar que, tanto os antigos quanto os modernos, mesmo com todas as ressalvas possíveis ao diálogo, em geral consideraram que o Sócrates representado no *Clitofonte* se tratava do Sócrates platônico. Mostramos que, embora os antigos não apoiassem a censura de Clitofonte, para eles a filosofia socrática era marcada pela prática protréptica e elêntica. Além disso, mostramos que, na antiguidade, o *Clitofonte* foi unanimemente considerado uma obra de Platão. Em seguida, fizemos uma exposição das críticas dirigidas na modernidade à autenticidade do diálogo. Expomos como, primeiro, elas surgiram apenas com base na interpretação do texto: o principal argumento era de que Platão jamais faria uma crítica ao personagem Sócrates tal como foi feita, de modo que ou o diálogo não seria platônico ou estaria incompleto. Depois, apresentamos as críticas à autenticidade feitas em bases filológicas e os contra-argumentos que levaram à consideração de que não há razões para que duvidemos da autenticidade do *Clitofonte* por questões filológicas. O resultado desses contra-argumentos foi que a decisão a respeito da autenticidade do diálogo repousaria sobre a intepretação que se tem do sentido do *Clitofonte* e da filosofia platônica como um todo.

Na segunda parte, tratamos da nossa interpretação do diálogo. Em linhas gerais, nosso ponto foi que o texto consiste em uma crítica radical à filosofia socrática tal como representada na *Apologia* de Platão e em seus diálogos aporéticos. As razões para julgarmos que a censura realmente se destina à *Apologia* foram apresentadas em um cruzamento com o texto apologético. E, de fato, a filosofia socrática apresentada na *Apologia* é completamente coerente com a filosofia representada no *Clitofonte*. Tanto na *Apologia* quanto no *Clitofonte*, Sócrates é descrito como exortando às pessoas ao conhecimento da virtude e acreditando que a mera exortação é capaz de tornar os homens virtuosos. Mas em ambos os textos Sócrates não vai além das exortações, no máximo ele refuta as falsas crenças que possuímos sobre a natureza da virtude. Por isso, em parte ele é elogiável e em parte é censurável. É elogiável no que é capaz de fazer com que as pessoas se afastem de concepções danosas de virtude, voltando as suas vidas para a busca da verdadeira virtude. Mas é censurável na medida em que suas refutações não levam a lugar algum, apenas expõem a ignorância alheia sem jamais precisar os caminhos para que se aprenda virtude e, portanto, se torne virtuoso.

Para finalizar a segunda parte, fizemos uma interpretação do passo 410c2-e5 do *Clitofonte*, dizendo que o diálogo, além de tratar das exortações socráticas, realiza ele próprio uma exortação a Sócrates. Nosso ponto é que o diálogo aponta que o fundamento das investigações éticas e, assim, da busca pela virtude humana, é a investigação sobre a

natureza da alma. Nesse sentido, o diálogo estaria corrigindo a postura socrática e fazendo um apelo para que Sócrates mude de comportamento, caso quisesse que suas exortações morais se tornassem efetivas. Com isso, propomos que o diálogo possui, ao menos, dois pontos relevantes para a filosofia:

1. Expõe as limitações da filosofia socrática.
2. Apresenta aquilo que é o fundamento para qualquer investigação ética.

Fazendo isso, não discutimos se a autoria do diálogo é platônica ou não. Não nos pareceu relevante. Propomos uma interpretação do *Clitofonte*, caso ela se sustente, basta que os interessados verifiquem se ela é compatível com o pensamento platônico ou não.

2 CLITOFONTE, OU PROTRÉPTICO (ÉTICO)

2.1 **Estrutura e conteúdo do diálogo**

a) **Prólogo**: o indiciamento de Sócrates a Clitofonte (406a1-407a5)
   a. 406a1-406a4: O indiciamento de Sócrates a Clitofonte.
   b. 406a5-406a13: A justificativa de Clitofonte.
   c. 407a1-407a5: O pacto parresiástico.

b) **Narrativa**: a parresía de Clitofonte (407a5-410c6)
   a. Primeira parte: o elogio de Clitofonte aos discursos exortativos de Sócrates (407a5-408c4)
      i. Reprodução direta das palavras de Sócrates (407a5-407e2)
         1. 407a5-407b2: Elogio inicial e preâmbulo à citação das palavras de Sócrates.
         2. 407b2-407c1: A censura de Sócrates aos que buscam enriquecer, mas não se preocupam com a justiça.
         3. 407c1-407d2: Crítica de Sócrates à educação de seu tempo.
         4. 407d3-407e2: A prática da injustiça é involuntária.
      ii. Reprodução indireta das palavras de Sócrates (407e3-408c4)
         1. 407e3-407e4: Elogio e transição para a reprodução indireta.
         2. 407e5-407e8: A alma é aquilo que governa; o corpo aquilo que é governado.
         3. 407e9-408a4: Para aquele que não sabe se servir de algo, é melhor renunciar ao seu uso, deixando-o para quem sabe.
         4. 408a5-408b5: Para aquele que não sabe se servir da alma, é melhor não viver ou conceder o governo de seu pensamento a quem conhece a arte política, que é arte judiciária e justiça.
         5. 408b5-408c4: O elogio final aos discursos exortativos de Sócrates.
   b. Segunda parte: A crítica de Clitofonte a Sócrates (408c4-410c6)
      i. A primeira crítica a Sócrates – a insuficiência do protréptico (408c4-409a3)
         1. 408c4-408d1: O anseio por ouvir o que vem em seguida à exortação.
         2. 408d2-408e3: Uma vez recebida a exortação à busca da virtude, deve-se considerar impossível ir além e apenas exortar outras pessoas a buscarem aprender sobre a virtude ou buscar aprender sobre a virtude da alma?
      ii. Análise "à maneira de Sócrates" sobre justiça – analogia e élenkhos (408e3-410b3)
         1. 408e3-409a3: Quando se busca tornar o corpo o mais virtuoso possível, busca-se a ginástica e a medicina como artes ou mecanismos para isso. Qual arte concerne à virtude da alma?
         2. 409a4-409a6: A justiça é a arte que concerne à virtude da alma.
         3. 409a7-409c1: Investigação sobre as artes. Toda arte realiza duas coisas, um artífice capaz de ensinar a arte, um produto que se difere dela. Qual o produto próprio que o homem justo gera?

4. 409c2-409c3: Primeira definição do produto da justiça: o conveniente, o dever, o benéfico e o vantajoso.
5. 409c3-409d1: A refutação da primeira definição.
6. 409d2-409d6: Segunda definição do produto da justiça: produzir amizade nas cidades.
7. 409d6-409e4: Análise da amizade. A amizade é concórdia.
8. 409e5-409e10: Análise da concórdia. A concórdia é um conhecimento.
9. 410a1-410a6: A refutação da segunda definição.
10. 410a7-410b1: Terceira definição do produto da justiça: fazer mal aos inimigos e fazer bem aos amigos.
11. 410b1-410b3: A refutação da terceira definição.

iii. A segunda crítica a Sócrates – a insuficiência do élenkhos (410b3-410c6)

1. 410b3-410b4: A desistência de Clitofonte em buscar Sócrates.
2. 410b4-410c6: Das duas uma: ou Sócrates só sabe fazer um elogio da justiça e exortar os homens ao cuidado da virtude e nada mais; ou sabe além disso, mas não quer compartilhar do saber.

c) **Conclusão**: a decepção e a exortação de Clitofonte (410c7-410e10)

a. A aporia de Clitofonte e a justificativa em buscar Trasímaco (410c7-410c8)
b. Último apelo a Sócrates sobre como proceder com as exortações (410c8-d5)
c. A exortação de Clitofonte a Sócrates (410d5-410e3)
d. O veredito (410e3-410e10)

2.2 **Sobre a tradução**

Para a tradução do diálogo foi utilizado o texto grego estabelecido por Simon Roelof Slings, em *Plato: Clitophon*. Editado com introdução, tradução e comentário analítico pela coleção *Cambridge Classical Texts*, em 1999. A escolha por essa edição foi simplesmente pelo fato de ela ser a última publicada e, assim, contém escolhas que abrangem todas as edições passadas. Apesar de não ter me valido intensivamente do aparato crítico, optei por uma lição diferente das de Slings: em 410e2, onde Slings corrige para ὡς, foi lido ἅ, conforme todos os manuscritos. De resto, apenas foi adotada uma divisão de parágrafos distinta. O texto utilizado, já com as variantes adotadas e a atual divisão de parágrafos, consta no anexo ao presente trabalho.

2.3 **Tradução**

Personagens do diálogo

SÓCRATES CLITOFONTE

SÓCRATES

A respeito de Clitofonte, filho de Aristônimo, **[406a]** alguém nos relatava há pouco que ele, conversando com Lísias, censurava as discussões com Sócrates, enquanto elogiava aos montes a convivência com Trasímaco.

CLITOFONTE

Alguém, Sócrates, que **[406a5]** não te contou corretamente as palavras que eu disse a Lísias sobre ti, pois se eu não te elogiava quanto a algumas coisas, eu elogiava sim quanto a outras. Mas já que está claro que estás me repreendendo, embora estejas fazendo de conta que não te importas, eu mesmo poderia te expor, com muito prazer, as minhas palavras – já que estamos a sós **[406a10]** – a fim de que me consideres menos mesquinho contigo. Realmente, talvez o que ouviste não foi correto, de modo que te mostras mais duro comigo do que se deve; mas, se me concedes a franqueza, eu aceitaria com muito prazer e estou disposto a falar.

SÓCRATES

Mas seria vergonhoso não consentir **[407a]**, quando tu tens a intenção de me beneficiar. Pois é claro que, tomando eu consciência das coisas em que sou pior e que sou melhor, exercitar-me-ei nessas últimas e as perseguirei, enquanto **[407a5]** buscarei escapar das primeiras com todas as minhas forças.

CLITOFONTE

Escuta, então. Eu ficava diversas vezes atordoado, Sócrates, ao estar junto de ti te ouvindo, e, frente aos outros homens, tu me parecias ser o que mais belamente falava, quando, censurando os homens como um deus sobre uma máquina trágica[200], **[407b]** tu proclamavas dizendo:

> "Para onde vos dirigis, homens?! Ignorais mesmo que não estais fazendo nada do que deveis fazer? Vós, quanto ao dinheiro, tendes todo zelo a fim de obtê-lo, mas,

[200] ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός: literalmente, como um deus sobre uma máquina trágica. Refere-se ao *deus ex machina*, isto é, ao recurso do teatro grego de soerguer por um maquinário um ator que representa um deus e aparece para solucionar os conflitos do enredo, dando uma direção final ao drama.

quanto aos vossos filhos, **[407b5]** para quem deixareis tais coisas, não vos preocupais[201] a fim de que saibam se servir de modo justo desse dinheiro, nem encontrais professores de justiça para eles, caso ela seja mesmo aprendível – ou, caso seja praticável e exercitável, aqueles que os exercitem e os façam praticá-la adequadamente, mas, de fato, **[407c]** nem sequer prestastes a vós mesmos um tal cuidado no passado.

"Agora, quando vos dais contas de que vós mesmos e vossos filhos foram adequadamente instruídos na gramática, na música e na ginástica – de fato são essas coisas que considerais ser uma educação da virtude plenamente realizada –, e, no entanto, **[407c5]** não vos tornais em nada menos viciosos no que tange ao dinheiro, como não desprezais a educação de agora e nem procurais saber daqueles que vos retirarão desse estado de desarmonia[202]? E, em verdade, é precisamente por causa dessa negligência[203] e desleixo, e não por causa de uma falta de medida no passo com relação à lira[204], que irmão para com irmão e cidades para com cidades, comportando-se com falta de medida e **[407d]** harmonia, entram em dissensões e, guerreando, causam e padecem males extremos.

"Vós ainda dizeis que não é por causa de uma falta de educação e nem por causa de uma ignorância, mas que os injustos são injustos voluntariamente, e mesmo assim ousais dizer que **[407d5]** a injustiça é vergonhosa e abjeta aos deuses. Mas como, então, alguém escolheria um tal mal voluntariamente? 'Ele poderia ser vencido pelos prazeres', vós respondeis. E não seria isso involuntário, se, de fato, a vitória é voluntária? De sorte que, de qualquer forma, o argumento demonstra que, de fato, a prática da injustiça é involuntária, e é um dever **[407e]** de todos os homens, em seu caráter privado, bem como de todas as cidades, em seu caráter público, ter mais cuidado do que se tem agora."

Quando eu te ouço falando com frequência essas coisas, Sócrates, eu muito me encanto e te elogio admiradamente. **[407e5]** Assim como quando dizes em sequência a isso que os que

---

[201] Lendo οὔτε φροντίζετε depois de παραδώσετε. Cf. SLINGS, S.R. (ed.). *Plato: Clitophon.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 277-279.

[202] A palavra é ἀμουσία. Há aqui uma ideia muito difícil de ser traduzida. A *amousía*, o distanciamento das musas, pode denotar falta de cultura, falta de educação, bem como falta de musicalidade. Aqui, ao que parece, ela se refere à ignorância no que diz respeito à justiça, a falta de educação moral. O seu sentido pleno só pode ser compreendido à luz do contexto: a educação pelas letras, pela ginástica e pela música não é suficiente para deixar a alma cultivada e justa, o que implica na possibilidade de um μουσικός ἄμουσος – um músico "sem musicalidade" ou "desarmônico", um homem culto mal-educado.

[203] A palavra é πλημμέλεια. Há aqui outro jogo de palavras com relação à música, pois πλημμέλεια significa a ausência de melodia, o erro musical, e, por extensão, a negligência e o descuido.

[204] ἀλλ᾽ οὐ διὰ τὴν ἐν τῷ ποδὶ πρὸς τὴν λύραν ἀμετρίαν, literalmente "mas não por causa de uma falta de medida no pé com relação à lira", isto é, não em função da falta de ritmo ao tocar a lira. O tempo na música grega era marcado através de batidas com os pés no chão e/ou estalos de dedos. Cf. WEST, M. L. *Ancient Greek Music.* Oxford: Clarendon Press, 1994, pg. 133-4.

exercitam os corpos, mas são descuidados com a alma, fazem algo deste tipo, descuidam daquilo que governa, enquanto zelam por aquilo que é governado. Também quando dizes que àquele que não sabe se servir de algo é melhor renunciar ao seu uso: assim, **[407e10]** se alguém não sabe se servir dos olhos, nem dos ouvidos e nem do corpo como um todo, para essa pessoa seria melhor não ouvir, nem ver e nem se servir de nenhum outro modo do corpo do que servir-se dele de qualquer maneira. Além disso, **[408a]** a mesma coisa acontece a respeito de qualquer arte, pois, de fato, alguém que não sabe se servir da própria lira, é claro que também não sabe se servir da do vizinho, e quem não sabe se servir da lira dos outros, não sabe também se servir da própria, e nem de outros instrumentos nem de qualquer outro tipo de posse. E esse teu argumento **[408a5]** se conclui deveras belamente, <dizendo> que, com relação à pessoa que não sabe se servir da sua alma, é melhor para ela manter o sossego da alma e não viver do que viver agindo por si mesmo. Mas, caso seja necessário viver, é melhor para tal homem passar a vida como escravo **[408b]** do que como livre, concedendo a outro o leme do seu pensamento, como o de um navio, àquele que aprendeu a arte da navegação dos homens, precisamente aquela, Sócrates, que amiúde tu chamas de arte política, dizendo que, em verdade, ela mesma **[408b5]** é arte judiciária e justiça.

Em relação a esses argumentos e diversos outros dessa espécie também ditos belissimamente, de que a virtude é ensinável e que é um dever **[408c]** cuidar mais de si mesmo do que de todas as outras coisas, ouso dizer que jamais falei contra e penso que jamais falarei contra: eu os considero os mais exortativos e benéficos, eles simplesmente nos levam como que a despertar do sono. Por conta disso, eu prestava atenção na expectativa de ouvir o que se sucederia, **[408c5]** não te perguntando nada em um primeiro momento, Sócrates, e sim dentre os de mesma idade e mesmos interesses que ti, ou teus companheiros, ou como quer que se deva chamar tal relação que eles têm contigo. Dentre esses, pois, eu perguntava primeiro aos mais tidos em conta por ti, procurando saber qual era o próximo argumento, e, propondo a eles alguma coisa **[408d]** à tua maneira, disse:

> "Ó meus nobres, como então havemos de compreender a exortação de Sócrates que nos impele à virtude? Como sendo somente isso, e não sendo possível ter percorrido até o fim a questão e tê-la compreendido completamente? **[408d5]** Mas será realmente esta a nossa tarefa ao longo de toda a vida, exortar os que ainda não foram exortados, e esses, novamente, exortar outras pessoas? Ou devemos perguntar mais uma vez a Sócrates e entre nós mesmos o que vem depois, **[408e]** uma vez que concordamos que é isso mesmo o que o homem deve fazer? E agora?! De que modo dizemos que se deve começar o aprendizado da justiça? É como se alguém nos exortasse a ter cuidado com o corpo, e

> então, percebendo que, **[408e5]** como crianças, não tínhamos consciência de que a ginástica e a medicina são alguma coisa, censurasse-nos, dizendo como é vergonhoso ter todo o cuidado com o trigo, a cevada, as videiras e aquelas coisas que cultivamos e adquirimos por causa do corpo, sem, no entanto, em relação a isso mesmo **[408e10]** buscar encontrar nenhuma arte ou mecanismo a fim de tornar o corpo o mais excelente possível, não obstante tais coisas existam. Nesse caso, se nós perguntássemos a esse que nos exorta essas coisas, **[409a]** 'mas que artes são essas de que falas?', provavelmente ele diria que eram a ginástica e a medicina. Bem, e no caso presente, qual dizemos ser a arte que concerne à virtude da alma? Dizei."

Aquele que parecia ser o mais vigoroso deles, **[409a5]** respondendo a essas coisas, disse-me que era aquela arte, "a mesma que tu ouves Sócrates falando, nenhuma outra senão a justiça". E eu respondi que "não me dissesses somente o nome, mas algo deste modo: é dito, eu suponho, **[409b]** que a medicina é uma arte, e duas coisas são realizadas por ela, uma delas é a produção contínua de outros médicos para além dos que já existem, a outra é a saúde. Dentre essas realizações, porém, a última já não é mais uma arte, mas o produto do que é ensinado e do que é aprendido por meio dessa arte, isso que, precisamente, **[409b5]** chamamos saúde. Também da arte da carpintaria resultam, da mesma forma, a casa e a carpintaria, uma enquanto produto, a outra enquanto ensinamento. Do mesmo modo, que fique, portanto, que o produzir homens justos é próprio da justiça, assim como antes <se resultava de cada uma das artes> cada um dos artífices. Mas e o outro, **[409c]** o produto que o homem justo é capaz de produzir para nós, o que dizemos ser isso? Diga."

Eu creio que ele respondeu "o conveniente"; outro disse "o devido"; ainda outro disse "o benéfico"; e um último disse ser "o vantajoso". Eu, assim, retomei os argumentos precedentes falando que "essas palavras já se vinculam previamente a cada uma das artes, **[409c5]** 'fazer corretamente', 'serem vantajosas', 'benéficas' e também as outras tais como essas. Porém, ao que dizem respeito todas essas palavras, cada arte dirá o que lhe é próprio; por exemplo, a carpintaria dirá o que é o 'bem', o fazer 'de modo belo', o 'devidamente', **[409d]** no que diz respeito à fabricação dos móveis de madeira, coisas essas que, em verdade, não são uma arte. Da mesma forma, então, que seja dito também qual é o produto próprio da justiça".

Por fim, Sócrates, um dos teus companheiros – precisamente aquele que pareceu ter falado de modo mais engenhoso – respondeu-me que este seria **[409d5]** o produto próprio da justiça e de mais nenhuma outra arte: produzir a amizade nas cidades. E, sendo novamente interrogado, ele disse que a amizade é sempre um bem e jamais um mal; porém, quando questionado quanto às amizades das crianças e às dos animais, às quais nós atribuímos esse

nome, ele não admitiu serem amizades de fato, pois ocorria a ele **[409e]** que tais relações eram mais nocivas do que boas. Para deveras escapar de tal possibilidade, ele disse que tais relações nem eram amizades, e que os que as nomeiam assim nomeiam erroneamente, pois a amizade, real e verdadeiramente, é, com toda clareza, a concórdia. Ao ser interrogado, porém, **[409e5]** se ele dizia ser a concórdia um consenso ou um conhecimento[205], ele rejeitou ser um consenso, pois os consensos entre os homens são necessariamente diversos e até nocivos, enquanto ele havia concordado que a amizade é em todos os casos um bem e um produto da justiça, de modo que disse ser a concórdia a mesma coisa, ser ela um conhecimento, **[409e10]** e não uma opinião[206].

Quando, então, chegamos nesse ponto do argumento e caímos em um impasse, **[410a]** os presentes foram competentes para repreendê-lo e falar que o argumento havia dado voltas e retornado ao mesmo ponto em que estava primeiramente. Eles diziam que "a medicina também é uma certa concórdia, assim como todas as outras artes, e que elas têm a dizer acerca daquilo que elas são, mas **[410a5]** quanto à justiça ou concórdia que foi dita por ti, escapa ao que é que ela diz respeito, e em situação alguma é claro qual é seu produto".

Por fim, Sócrates, eu perguntei também essas coisas a ti mesmo, e me disseste que o produto próprio da justiça é fazer mal aos inimigos **[410b]** e fazer bem aos amigos; depois, porém, esclareceu-se que o homem justo jamais, em hipótese alguma, faz mal a qualquer pessoa, pois em todas as situações ele age em benefício de todos.

Assim, depois de ter suportado essa situação, não uma nem duas vezes, mas realmente por muito tempo, eu desisti de insistir, mesmo tendo acreditado que tu realizas de modo mais belo que qualquer homem a exortação **[410b5]** ao cuidado da virtude. Porém, das duas uma: ou só és capaz até esse ponto, e nada mais – o que poderia acontecer também acerca de qualquer outra arte, por exemplo: embora não sendo piloto, alguém poderia praticar minuciosamente o elogio **[410c]** acerca da arte da navegação, por ser valiosa demais aos homens, assim como também acerca das outras artes. De fato, alguém prontamente poderia te trazer o mesmo argumento acerca da justiça, de que na realidade não és antes um conhecedor da justiça só porque a louva belamente. No entanto, o que realmente eu penso é o seguinte: **[410c5]** das duas uma, ou tu não sabes ou não estás disposto a compartilhar do conhecimento da justiça comigo.

---

[205] Há aqui um jogo de palavras que não fica claro no português. A pergunta é: a ὁμόνοια (o acordo entre pensamentos) é uma ὁμοδοξία (um acordo de opiniões) ou uma ἐπιστήμη (um conhecimento)?

[206] Aqui "opinião" está remontando à ὁμοδοξία, que fora traduzida por consenso. Uma vez que o consenso foi recusado como amizade em 409e6-7, é necessária a conclusão de que a amizade, enquanto concórdia (ὁμόνοια), não pode ser uma opinião (δόξα).

E eu acredito que é precisamente por conta disso que, estando em um impasse, eu sigo na direção de Trasímaco e para onde mais eu puder. Mas se desde já tu estás disposto a parar de dirigir a mim **[410d]** esses discursos exortativos, e tal como se eu tivesse sido exortado, no que diz respeito à ginástica, que não se deve descuidar do corpo, tu terias dito em sequência ao discurso exortativo quais cuidados meu corpo necessita de acordo com sua natureza, **[410d5]** que isso mesmo se dê na presente situação.

Tem em conta que o Clitofonte concorda que é risível dedicar-se ao cuidado das demais coisas, mas quanto à alma, **[410e]** aquilo com vistas ao que cultivamos as outras coisas, descuidar-se dela. Considera também neste momento que, assim, eu disse todas as outras coisas que se seguem a essas, as quais[207] ainda agora eu expus. E eu falo implorando para que de maneira nenhuma tu te comportes de outra forma, a fim de que eu não te elogie em algumas coisas para o Lísias **[410e5]** e os outros, ao passo que te censure em outras coisas, como acontece agora. Pois em relação àquele homem que não foi exortado, Sócrates, eu direi que tu és de todo valoroso, porém, àquele que já foi exortado, ouso dizer que tu és antes um obstáculo para que ele se torne um homem feliz, tendo atingido a realização plena da virtude.

[207] Lendo ἅ.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Primária:

Texto primário:

GREENE, William Chase. *Scholia platonica*. Michigan: Edward Brothers Inc, 1981.
PLATO; BURNET, John (ed). *Platonis opera*, vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1902.
PLATO; BURNET, John (ed). *Plato's Euthyphron, Apology of Socrates and Crito.* Oxford: Oxford University Press, 1979.
PLATON. Clitophon. In: PLATON. *Oeuvres Complètes.* Tome XIII. 2e partie. Texte établi e traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Bellles Lettres, 1930.
PLATON. *La République*, livres I-III. Texte établi e traduit par Emile Chambry avec introduction d'Auguste Diès. Paris: Les Bellles Lettres, 1932.
PLATO; SLINGS, S. R. (ed). *Platonis Rempvblicam*. New York: Oxford University Press, 2003.
PLATO; SLINGS, S. R. (ed). *Plato: Clitophon*. Edited with introduction, translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Traduções:

PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever).* Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2017.
PLATÃO. Clitofonte. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: PLATÃO. *Diálogos, vol. X*: Sofista – Político – Apócrifos ou Duvidosos. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.
PLATÃO. Clitofonte. Tradução de José Colen. In: COLEN, J. O Clitofonte de Platão. São os filósofos inúteis no ensino da justiça? Estudo e Tradução. *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, n. 29, p. 17-29, 2012.
PLATÃO. *República.* Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
PLATO. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Translated by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
PLATO. Clitophon. Translation by Francisco Gonzalez. In: PLATO. *Complete works.* Edited, with introduction e notes by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
PLATO. Clitophon. Translation by Robin Waterfield. In. PLATO; WATERFIELD, Robin. *Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
PLATO. Clitophon. Translation by Mark Kremer. In: KREMER, Mark (ed). *Plato's Cleitophon*: on Socrates and the modern mind. Lanham: Lexington Books, 2004.
PLATO. Clitophon. Translation by G. S. Bowe. In: BOWE, G. S.; OTTO, D. K. *An annotated Plato reader.* New York: Global Scholarly Publications, 2010.
PLATON. *Apologie de Socrate. Criton*. Traductions, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1997.
PLATON. Clitophon. Traduction par Léon Robin. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*, vol. II. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Éditions Gallimard, 1950.
PLATON. Clitophon. Traduction par Luc Brisson. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.

PLATON. Republique. Traduction par Léon Robin. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*, vol. I. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Éditions Gallimard, 1950.
PLATÓN. Clitofón. Traducción por D. Patrício de Azcárate. In: PLATÓN. *Obras Completas de Platón*, puestas en lengua castellana por primera vez por D. Patricio de Azcárate. Tomo XI. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1872.
PLATÓN. Clitofonte. Traducción por Juan Zagaroza. In: PLATÓN. *Diálogos,* VII: dudosos, apócrifos, cartas. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1992.

Bibliografia secundária:

Índices, Dicionários, Gramáticas e Léxicos:

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français.* Paris: Hachette, 1950.
BAKKER, M.; BOAS, E.; HUITINK, L.; RIJKSBARON, A. *Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
BERTRAND, Joëlle. *Vocabulaire Grec*. Du mot à la penseé. Paris : Ellipses, 2008.
BOISACQ, Émile. *Dictionnaire Étymologyque de la Langue Grecq.* Paris: Librairie C. Klincksieck, 1916.
DENNISTON, J. D; DOVER, K. J. *The Greek Particles*. Oxford: Oxford University Press, 1954.
DEZOTTI, M.; MALHADAS, D.; NEVES, M. *Dicionário grego-português* (DGP): vol. 1-5. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006-2010.
DIGGLE, J. *The Cambridge Greek Lexicon*: vol. I-II. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque.* Paris: Éditions Klincksieck, 1999.
GOBRY, Ivan. *Le vocabulaire grec de la philosophie.* Paris: Ellipses, 2000.
ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.
JONES, Sir Henry; LIDDEL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Oxford University Press, 1996.
SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Estudos:

BENSON, Hugh. *Clitophon's challenge*. Dialectic in Plato's Meno, Phaedo and Republic. New York: Oxford University Press, 2015.
BLITS, Jan. Socratic teaching and justice: Plato's Clitophon. In: *Interpretation*, vol. 13, n. 3, pp. 321-334, 1985.
BOLZANI FILHO, Roberto. Imagens de Sócrates. In: *Kléos: Revista de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro, n. 18, pp. 11-31, 2014.
BRYAN, Jenny. Pseudo-dialogue in plato's clitophon. In: *The Cambridge Classical Journal*, 58, pp. 1-22, 2012.
BOWE, Geoffrey S. In defense of Clitophon. In: *Classical Philology*, Vo. 102, No. 3, July, pp. 245-264, 2007.
CHAMPION, Craige; ERSKINE, Andrew; HUEBNER, Sabine (eds). *The Encyclopedia of Ancient History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
CICERO. *De natura deorum; Academica*, with an english translation by E. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
CICERO. *De oratore, I-II*. With an english translation by E. W. Sutton. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

DAVIS, Michael. On the Intention of Plato's Cleitophon. In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 13, pp. 271-285, 1998.
DEMÉTRIO DE FALERO; RADERMACHER, L. (ed.). *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*. Leipzig: Teubner, 1967.
DEMETRIOU, Kyriacos. Reconsidering the platonic Cleitophon. In: *POLIS*. Vol. 17. Issues 1 and 2, pp. 133-160, 2000.
DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *Die fragmente der vorsokratiker,* Zweiter Band. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959,
DIÓGENES LAÉRCIO; LONG, H. S. (ed.). *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1966.
DÍON CRISÓSTOMO; ARNIM, J. (ed.). *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vol. 1. Berlin: Weidmann, 1962.
DORION, Louis-André. *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
FICINO, Marsilio. *The Philebus commentary*. A critical edition and translation by Michael J. B. Allen. Arizona: University of California Press, 1975.
GASSAWAY, Shane. Just silence in Plato's *Clitophon*. In: *Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 36, pp. 266-288, 2019.
GIANNATONI, Gabriele. *Socrates et socraticorum reliquiae*. Vol. I-IV. Nápoli: Bibliopolis, 1990.
GROTE, George. *Plato and the others companions of Socrates,* vol. 3. London: John Murray, 1875.
GROTE, George. *Plato and the others companions of Sokrates*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
GRUBE, G. M. A. The Cleitophon of Plato. In: *Classical Philology*, Jul., 1931, Vol. 26, No. 3, Jul., pp. 302-308, 1931.
HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique*? Paris: Gallimard, 1995.
HEIDEL, William Arthur. *Pseudo-Platonica*. Baltimore: The friedenwald company, 1896.
HIPÓLITO DE ROMA; MARCOVICH, M. (ed.). *Refutatio omnium haeresium*. Berlin: De Gruyter, 1986.
KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
MARRIN, Brian. What's Next in Plato's Clitophon? Self-Knowledge, Instrumentality, and Means without End. In: *Epoché, a journal for the history of philosophy*, vol. 21, n. 2, pp. 207-319, 2017.
MISHIMA, Teruo. Clitophon's Challenge and the Aporia of Socratic protreptic. In: *Japan Studies in Classical Antiquity*, Vol. 2., pp.89-102, 2014.
MOORE, Christopher. Clitophon and Socrates in the Platonic Clitophon. In: *Ancient Philosophy*, vol. 32, n. 2, pp. 257-278, 2012.
NAILS, Debra. *The people of Plato. A prosopography of Plato and other Socratics.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.
ORWIN, Clifford. The case Against Socrates: Plato's Clitophon. In: *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 15, no. 4, pp. 741-753, 1982.
PLUTARCO; NACHSTÄD, W. (ed.). *Plutarchi moralia*, vol. 2.2. Leipzig: Teubner, 1935.
PLUTARCO; ZIEGLER, K. (ed.). *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2.2. Leipzig: Teubner, 1968.
PLUTARCO; ZIEGLER, K. (ed.). *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 1.1. Leipzig: Teubner, 1969.
PLUTARCO; BABBITT, F. C. (ed.). *Plutarch's moralia*, vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
PLUTARCO; POHLENZ, M. (ed.). *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1972.
PROCLO; DIEHL, E. (ed). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Amsterdam: Hakkert, 1965.

SAXONHOUSE, Arlene. The Socratic Silence in Plato's Cleitophon. In: *POLIS*, vol. 22, n. 1, pp. 128-135, 2005.
SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introductions to the Dialogues of Plato*. Translated from the german by William Dobson. New York: Arno Press, 1973.
SCOTT, Gary Alan (ed). *Does Socrates have a method? Rethink the elenchus.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
SLINGS, S. R. *Critical Notes on Plato's Politeia* (Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava Supplementum). Leiden: E. J. Brill, 2005.
SNELL, Bruno. *The discovery of the mind. The Greek origins of the European thought.* Oxford: A. T. Broome and Son, 1953.
TARRANT, Dorothy. The Pseudo-Platonic Socrates. In: *The Classical Quarterly*, Vol. 32, No. ¾, Jul. - Oct., pp. 167-173, 1938.
TEMÍSTIO; DOWNEY, G.; NORMAN, A. F.; SCHENKL, H. (eds.). *Themistii orationes quae supersunt*, vol. 2. Leipzig: Teubner, 1971.
THESLEFF, Holger. *Platonic Patterns*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1977.
VLASTOS, Gregory. *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays.* London: Palgrave Macmillan, 1971.
VLASTOS, Gregory. *A Collection of Critical Essays*. Vol. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. London: The Macmillan Press, Ltd., 1972.
VLASTOS, Gregory. *Platonic studies.* Princeton: Princeton University Press, 1972.
VLASTOS, Gregory. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
VLASTOS, Gregory. *Socratic studies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
VERDENIUS, W. J. Notes on the Pseudo-Platonic "Clitopho". In: *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 35, Fasc. 1/2, pp. 143-146, 1982.
WOLFF, Francis. *Sócrates*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
XENOFONTE; MARCHANT, E. C. (ed.). *Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1971.
ZINGANO, Marco. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

ANEXO A – Κλειτοφῶν, ἢ προτρεπτικός (ἠθικός)

Τὰ τοῦ διαλόγου πρόσωπα

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

[406a] Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου τις ἡμῖν διηγεῖτο ἔναγχος, ὅτι Λυσίαι διαλεγόμενος τὰς μὲν μετὰ Σωκράτους διατριβὰς ψέγοι, τὴν Θρασυμάχου δὲ συνουσίαν ὑπερεπαινοῖ.

ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ

[406a5] Ὅστις ὦ Σώκρατες οὐκ ὀρθῶς ἀπεμνημόνευέ σοι τοὺς ἐμοὶ περὶ σοῦ γενομένους λόγους πρὸς Λυσίαν· τὰ μὲν γὰρ ἔγωγε οὐκ ἐπήινουν σε, τὰ δὲ καὶ ἐπήινουν. ἐπεὶ δὲ δῆλος εἶ μεμφόμενος μέν μοι, προσποιούμενος δὲ μηδὲν φροντίζειν, ἥδιστ᾽ ἄν σοι διεξέλθοιμι αὐτοὺς αὐτός, ἐπειδὴ **[406a10]** καὶ μόνω τυγχάνομεν ὄντες, ἵνα ἧττόν με ἡγῇ πρὸς σὲ φαύλως ἔχειν. νῦν γὰρ ἴσως οὐκ ὀρθῶς ἀκήκοας, ὥστε φαίνει πρὸς ἐμὲ ἔχειν τραχυτέρως τοῦ δέοντος· εἰ δέ μοι δίδως παρρησίαν, ἥδιστ᾽ ἂν δεξαίμην καὶ ἐθέλω λέγειν.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

[407a] Ἀλλ᾽ αἰσχρὸν μὴν σοῦ γε ὠφελεῖν με προθυμουμένου μὴ ὑπομένειν· δῆλον γὰρ ὡς γνοὺς ὅπηι χείρων εἰμὶ καὶ βελτίων, τὰ μὲν ἀσκήσω καὶ διώξομαι, **[407a5]** τὰ δὲ φεύξομαι κατὰ κράτος.

ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ

Ἀκούοις ἄν. ἐγὼ γάρ ὦ Σώκρατες σοὶ συγγιγνόμενος πολλάκις ἐξεπληττόμην ἀκούων, καί μοι ἐδόκεις παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κάλλιστα λέγειν, ὁπότε ἐπιτιμῶν τοῖς ἀνθρώποις ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός ὑμνοῖς **[407b]** λέγων·

> “Ποῖ φέρεσθε, ὦνθρωποι; καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν δεόντων πράττοντες; οἵτινες χρημάτων μὲν πέρι τὴν πᾶσαν σπουδὴν ἔχετε ὅπως ὑμῖν ἔσται, τῶν δ᾽ υἱέων **[407b5]** οἷς ταῦτα παραδώσετε οὔτε φροντίζετε ὅπως ἐπιστήσονται χρῆσθαι δικαίως τούτοις, οὔτε διδασκάλους αὐτοῖς εὑρίσκετε τῆς δικαιοσύνης, εἴπερ μαθητόν—εἰ δὲ μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν, οἵτινες ἐξασκήσουσιν καὶ ἐκμελετήσουσιν ἱκανῶς—οὐδέ γ᾽ ἔτι πρότερον ὑμᾶς αὐτοὺς οὕτως ἐθεραπεύσατε.
>
> “Ἀλλ᾽ ὁρῶντες γράμματα **[407c]** καὶ μουσικὴν καὶ γυμναστικὴν ὑμᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς παῖδας ὑμῶν ἱκανῶς μεμαθηκότας—ἃ δὴ παιδείαν ἀρετῆς εἶναι τελέαν ἥγησθε—κἄπειτα **[407c5]** οὐδὲν ἧττον κακοὺς γιγνομένους περὶ τὰ χρήματα, πῶς οὐ καταφρονεῖτε τῆς νῦν παιδεύσεως οὐδὲ ζητεῖτε οἵτινες ὑμᾶς παύσουσι ταύτης τῆς ἀμουσίας; καίτοι διά γε ταύτην τὴν πλημμέλειαν καὶ ῥαιθυμίαν, ἀλλ᾽ οὐ διὰ τὴν ἐν τῶι ποδὶ πρὸς τὴν λύραν ἀμετρίαν, καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῶι καὶ πόλεις πόλεσιν ἀμέτρως καὶ

[407d] ἀναρμόστως προσφερόμεναι στασιάζουσι καὶ πολεμοῦντες τὰ ἔσχατα δρῶσιν καὶ πάσχουσιν.

"Ὑμεῖς δέ φατε οὐ δι᾽ ἀπαιδευσίαν οὐδὲ δι᾽ ἄγνοιαν ἀλλ᾽ ἑκόντας τοὺς ἀδίκους ἀδίκους εἶναι, πάλιν δ᾽ αὖ τολμᾶτε λέγειν ὡς **[407d5]** αἰσχρὸν καὶ θεομισὲς ἡ ἀδικία· πῶς οὖν δή τις τό γε τοιοῦτον κακὸν ἑκὼν αἱροῖτ᾽ ἄν; Ἥττων ὃς ἂν ἦι φατέ τῶν ἡδονῶν. οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀκούσιον, εἴπερ τὸ νικᾶν ἑκούσιον; ὥστε ἐκ παντὸς τρόπου τό γε ἀδικεῖν ἀκούσιον ὁ λόγος αἱρεῖ, καὶ δεῖν ἐπιμέλειαν τῆς **[407e]** νῦν πλείω ποιεῖσθαι πάντ᾽ ἄνδρα ἰδίαι θ᾽ ἅμα καὶ δημοσίαι ξυμπάσας τὰς πόλεις."

Ταῦτ᾽ οὖν ὦ Σώκρατες ἐγὼ ὅταν ἀκούω σου θαμὰ λέγοντος, καὶ μάλα ἄγαμαι καὶ θαυμαστῶς ὡς ἐπαινῶ. **[407e5]** καὶ ὁπόταν αὖ φῆις τὸ ἐφεξῆς τούτωι, τοὺς ἀσκοῦντας μὲν τὰ σώματα, τῆς δὲ ψυχῆς ἠμεληκότας ἕτερόν τι πράττειν τοιοῦτον, τοῦ μὲν ἄρξοντος ἀμελεῖν, περὶ δὲ τὸ ἀρξόμενον ἐσπουδακέναι, καὶ ὅταν λέγηις ὡς ὅτωι τις μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, κρεῖττον ἐᾶν τὴν τούτου χρῆσιν· εἰ δή **[407e10]** τις μὴ ἐπίσταται ὀφθαλμοῖς χρῆσθαι μηδὲ ὠσὶν μηδὲ σύμπαντι τῶι σώματι, τούτωι μήτ᾽ ἀκούειν μήθ᾽ ὁρᾶν μήτ᾽ ἄλλην χρείαν μηδεμίαν χρῆσθαι τῶι σώματι κρεῖττον ἢ ὀπηιοῦν χρῆσθαι. **[408a]** καὶ δὴ καὶ περὶ τέχνην ὡσαύτως· ὅστις γὰρ δὴ μὴ ἐπίσταται τῆι ἑαυτοῦ λύραι χρῆσθαι, δῆλον ὡς οὐδὲ τῆι τοῦ γείτονος, οὐδὲ ὅστις μὴ τῆι τῶν ἄλλων, οὐδὲ τῆι ἑαυτοῦ, οὐδ᾽ ἄλλωι τῶν ὀργάνων οὐδὲ κτημάτων οὐδενί. **[408a5]** καὶ τελευτᾶι δὴ καλῶς ὁ λόγος οὗτός σοι, ὡς ὅστις ψυχῆι μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, τούτωι τὸ ἄγειν ἡσυχίαν τῆι ψυχῆι καὶ μὴ ζῆν κρεῖττον ἢ ζῆν πράττοντι καθ᾽ αὑτόν· εἰ δέ τις ἀνάγκη ζῆν εἴη, δούλωι ἄμεινον **[408b]** ἢ ἐλευθέρωι διάγειν τῶι τοιούτωι τὸν βίον ἐστὶν ἄρα, καθάπερ πλοίου παραδόντι τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλωι, τῶι μαθόντι τὴν τῶν ἀνθρώπων κυβερνητικήν, ἣν δὴ σὺ πολιτικὴν ὦ Σώκρατες ἐπονομάζεις πολλάκις, **[408b5]** τὴν αὐτὴν δὴ ταύτην δικαστικήν τε καὶ δικαιοσύνην ὡς ἔστιν λέγων.

Τούτοις δὴ τοῖς λόγοις καὶ ἑτέροις τοιούτοις παμπόλλοις καὶ παγκάλως λεγομένοις, ὡς διδακτὸν ἀρετὴ καὶ πάντων ἑαυτοῦ δεῖ μάλιστα **[408c]** ἐπιμελεῖσθαι, σχεδὸν οὔτ᾽ ἀντεῖπον πώποτε οὔτ᾽ οἶμαι μήποτε ὕστερον ἀντείπω, προτρεπτικωτάτους τε ἡγοῦμαι καὶ ὠφελιμωτάτους, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ καθεύδοντας ἐπεγείρειν ἡμᾶς. προσεῖχον δὴ τὸν νοῦν τὸ μετὰ ταῦτα ὡς ἀκουσόμενος, **[408c5]** ἐπανερωτῶν οὔ τι σὲ τὸ πρῶτον ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τῶν ἡλικιωτῶν τε καὶ συνεπιθυμητῶν ἢ ἑταίρων σῶν, ἢ ὅπως δεῖ πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν. τούτων γὰρ τούς τι μάλιστα εἶναι δοξαζομένους ὑπὸ σοῦ πρώτους ἐπανηρώτων, πυνθανόμενος τίς ὁ μετὰ ταῦτ᾽ εἴη λόγος, καὶ **[408d]** κατὰ σὲ τρόπον τινὰ ὑποτείνων αὐτοῖς,

"Ὦ βέλτιστοι" ἔφην "ὑμεῖς, πῶς ποτέ νυν ἀποδεχόμεθα τὴν Σωκράτους προτροπὴν ἡμῶν ἐπ᾽ ἀρετήν; ὡς ὄντος μόνου τούτου, ἐπεξελθεῖν δὲ οὐκ ὂν τῶι πράγματι καὶ λαβεῖν αὐτὸ τελέως, **[408d5]** ἀλλ᾽ ἡμῖν παρὰ πάντα δὴ τὸν βίον ἔργον

τοῦτ᾽ ἔσται, τοὺς μήπω προτετραμμένους προτρέπειν, καὶ ἐκείνους αὖ ἑτέρους, ἢ δεῖ τὸν Σωκράτη καὶ ἀλλήλους ἡμᾶς τὸ μετὰ τοῦτ᾽ ἐπανερωτᾶν, **[408e]** ὁμολογήσαντας τοῦτ᾽ αὐτὸ ἀνθρώπωι πρακτέον εἶναι, τί τοὐντεῦθεν; πῶς ἄρχεσθαι δεῖν φαμεν δικαιοσύνης πέρι μαθήσεως; ὥσπερ ἂν εἴ τις ἡμᾶς προύτρεπεν τοῦ σώματος ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, μηδὲν προνοοῦντας ὁρῶν **[408e5]** καθάπερ παῖδας ὡς ἔστιν τις γυμναστικὴ καὶ ἰατρική, κἄπειτα ὠνείδιζεν λέγων ὡς αἰσχρὸν πυρῶν μὲν καὶ κριθῶν καὶ ἀμπέλων ἐπιμέλειαν πᾶσαν ποιεῖσθαι, καὶ ὅσα τοῦ σώματος ἕνεκα διαπονούμεθά τε καὶ κτώμεθα, τούτου δ᾽ **[408e10]** αὐτοῦ μηδεμίαν τέχνην μηδὲ μηχανήν ὅπως ὡς βέλτιστον ἔσται τὸ σῶμα ἐξευρίσκειν, καὶ ταῦτα οὖσαν, εἰ δ᾽ ἐπανηρόμεθα τὸν ταῦθ᾽ **[409a]** ἡμᾶς προτρέποντα ‘λέγεις δὲ εἶναι τίνας ταύτας τὰς τέχνας;’ εἶπεν ἂν ἴσως ὅτι γυμναστικὴ καὶ ἰατρική. καὶ νῦν δὴ τίνα φαμὲν εἶναι τὴν ἐπὶ τῆι τῆς ψυχῆς ἀρετῆι τέχνην; λεγέσθω.”

Ὁ δὴ δοκῶν αὐτῶν ἐρρωμενέστατος εἶναι πρὸς ταῦτα ἀποκρινόμενος **[409a5]** εἶπέν μοι ταύτην τὴν τέχνην εἶναι, “ἥνπερ ἀκούεις σὺ λέγοντος ἔφη Σωκράτους, οὐκ ἄλλην ἢ δικαιοσύνην”. εἰπόντος δέ μου “Μή μοι τὸ ὄνομα μόνον εἴπηις, ἀλλὰ ὧδε. **[409b]** ἰατρική πού τις λέγεται τέχνη. ταύτης δ᾽ ἐστὶν διττὰ τὰ ἀποτελούμενα, τὸ μὲν ἰατροὺς ἀεὶ πρὸς τοῖς οὖσιν ἑτέρους ἐξεργάζεσθαι, τὸ δὲ ὑγίειαν· ἔστιν δὲ τούτων θάτερον οὐκέτι τέχνη, τῆς τέχνης δὲ τῆς διδασκούσης τε καὶ διδασκομένης **[409b5]** ἔργον, ὃ δὴ λέγομεν ὑγίειαν. καὶ τεκτονικῆς δὲ κατὰ ταὐτὰ οἰκία τε καὶ τεκτονικὴ τὸ μὲν ἔργον, τὸ δὲ δίδαγμα. τῆς δὴ δικαιοσύνης ὡσαύτως τὸ μὲν δικαίους ἔστω ποιεῖν, καθάπερ ἐκεῖ τοὺς τεχνίτας ἑκάστους· τὸ δ᾽ ἕτερον, ὃ δύναται ποιεῖν **[409c]** ἡμῖν ἔργον ὁ δίκαιος, τί τοῦτό φαμεν; εἰπέ.”

Οὗτος μέν ὡς οἶμαι “τὸ συμφέρον” ἀπεκρίνατο, ἄλλος δὲ “τὸ δέον”, ἕτερος δὲ “τὸ ὠφέλιμον”, ὁ δὲ “τὸ λυσιτελοῦν”. ἐπανήιειν δ᾽ ἐγὼ λέγων ὅτι “Κἀκεῖ τά γε ὀνόματα ταῦτ᾽ ἐστὶν ἐν ἑκάστηι τῶν τεχνῶν, **[409c5]** ‘ὀρθῶς πράττειν’, ‘λυσιτελοῦντα’, ‘ὠφέλιμα’ καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα· ἀλλὰ πρὸς ὅτι ταῦτα πάντα τείνει, ἐρεῖ τὸ ἴδιον ἑκάστη τέχνη, οἷον ἡ τεκτονικὴ ‘τὸ εὖ’, ‘τὸ καλῶς’, ‘τὸ δεόντως’, ὥστε **[409d]** τὰ ξύλινα φήσει σκεύη γίγνεσθαι, ἃ δὴ οὐκ ἔστιν τέχνη. λεγέσθω δὴ καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης ὡσαύτως”.

Τελευτῶν ἀπεκρίνατό τις ὦ Σώκρατές μοι τῶν σῶν ἑταίρων, ὃς δὴ κομψότατα ἔδοξεν εἰπεῖν, ὅτι τοῦτ᾽ εἴη τὸ τῆς δικαιοσύνης **[409d5]** ἴδιον ἔργον, ὃ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς, φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσιν ποιεῖν. οὗτος δ᾽ αὖ ἐρωτώμενος τὴν φιλίαν ἀγαθόν τ᾽ ἔφη εἶναι καὶ οὐδέποτε κακόν, τὰς δὲ τῶν παίδων φιλίας καὶ τὰς τῶν θηρίων, ἃς ἡμεῖς τοῦτο τοὔνομα ἐπονομάζομεν, οὐκ ἀπεδέχετο εἶναι φιλίας ἐπανερωτώμενος· συνέβαινε γὰρ αὐτῶι **[409e]** τὰ πλείω τὰς τοιαύτας βλαβερὰς ἢ ἀγαθὰς εἶναι. φεύγων δὴ τὸ τοιοῦτον οὐδὲ φιλίας ἔφη τὰς τοιαύτας εἶναι, ψευδῶς δὲ ὀνομάζειν αὐτὰς τοὺς οὕτως ὀνομάζοντας· τὴν δὲ ὄντως καὶ ἀληθῶς φιλίαν εἶναι σαφέστατα ὁμόνοιαν. τὴν δὲ **[409e5]** ὁμόνοιαν ἐρωτώμενος εἰ ὁμοδοξίαν εἶναι λέγοι ἢ

ἐπιστήμην, τὴν μὲν ὁμοδοξίαν ἠτίμαζεν· ἠναγκάζοντο γὰρ πολλαὶ καὶ βλαβεραὶ γίγνεσθαι ὁμοδοξίαι ἀνθρώπων, τὴν δὲ φιλίαν ἀγαθὸν ὡμολογήκει πάντως εἶναι καὶ δικαιοσύνης ἔργον· ὥστε ταὐτὸν ἔφησεν εἶναι ὁμόνοιαν, [καὶ] ἐπιστήμην οὖσαν, **[409e10]** ἀλλ᾽ οὐ δόξαν.

Ὅτε δὴ ἐνταῦθα ἦμεν τοῦ λόγου, ἀποροῦντες, **[410a]** οἱ παρόντες ἱκανοὶ ἦσαν ἐπιπλήττειν τε αὐτῶι καὶ λέγειν ὅτι περιδεδράμηκεν εἰς ταὐτὸν ὁ λόγος τοῖς πρώτοις, καὶ ἔλεγον ὅτι "Καὶ ἡ ἰατρικὴ ὁμόνοιά τίς ἐστι καὶ ἅπασαι αἱ τέχναι, καὶ περὶ ὅτου εἰσὶν ἔχουσι λέγειν· τὴν δὲ ὑπὸ σοῦ λεγομένην **[410a5]** δικαιοσύνην ἢ ὁμόνοιαν ὅποι τείνουσά ἐστιν, διαπέφευγεν, καὶ ἄδηλον αὐτῆς ὅτι πότ᾽ ἐστιν τὸ ἔργον".

Ταῦτα ὦ Σώκρατες ἐγὼ τελευτῶν καὶ σὲ αὐτὸν ἠρώτων, καὶ εἶπές μοι δικαιοσύνης εἶναι τοὺς μὲν ἐχθροὺς βλάπτειν **[410b]** τοὺς δὲ φίλους εὖ ποιεῖν. ὕστερον δὲ ἐφάνη βλάπτειν γε οὐδέποτε ὁ δίκαιος οὐδένα· πάντα γὰρ ἐπ᾽ ὠφελίαι πάντας δρᾶν.

Ταῦτα δὲ οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλὰ πολὺν δὴ ὑπομείνας χρόνον [καὶ] λιπαρῶν ἀπείρηκα, νομίσας σε τὸ **[410b5]** μὲν προτρέπειν εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν κάλλιστ᾽ ἀνθρώπων δρᾶν, δυοῖν δὲ θάτερον, ἢ τοσοῦτον μόνον δύνασθαι, μακρότερον δὲ οὐδέν, ὃ γένοιτ᾽ ἂν καὶ περὶ ἄλλην ἡντιναοῦν τέχνην, οἷον μὴ ὄντα κυβερνήτην καταμελετῆσαι τὸν ἔπαινον **[410c]** περὶ αὐτῆς, ὡς πολλοῦ τοῖς ἀνθρώποις ἀξία, καὶ περὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ὡσαύτως, ταὐτὸν δὴ καὶ σοί τις ἐπενέγκοι τάχ᾽ ἂν περὶ δικαιοσύνης, ὡς οὐ μᾶλλον ὄντι δικαιοσύνης ἐπιστήμονι, διότι καλῶς αὐτὴν ἐγκωμιάζεις. οὐ μὴν τό γε **[410c5]** ἐμὸν οὕτως ἔχει, δυοῖν δὲ θάτερον, ἢ οὐκ εἰδέναι σε ἢ οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν.

Διὰ ταῦτα δὴ καὶ πρὸς Θρασύμαχον οἶομαι πορεύομαι καὶ ἄλλοσε ὅποι δύναμαι, ἀπορῶν· ἐπεὶ εἴ γ᾽ ἐθέλεις σὺ τούτων μὲν ἤδη παύσασθαι **[410d]** πρὸς ἐμὲ τῶν λόγων τῶν προτρεπτικῶν, οἷον δέ εἰ περὶ γυμναστικῆς προτετραμμένος ἦ τοῦ σώματος δεῖν μὴ ἀμελεῖν, τὸ ἐφεξῆς ἂν τῶι προτρεπτικῶι λόγωι ἔλεγες οἷον τὸ σῶμά μου φύσει ὂν οἵας θεραπείας δεῖται, καὶ νῦν δὴ ταὐτὸν **[410d5]** γιγνέσθω.

Θὲς τὸν Κλειτοφῶντα ὁμολογοῦντα ὡς ἔστιν καταγέλαστον τῶν μὲν ἄλλων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, ψυχῆς δέ, **[410e]** ἧς ἕνεκα τἆλλα διαπονούμεθα, ταύτης ἠμεληκέναι· καὶ τἆλλα πάντα οἷου με νῦν οὕτως εἰρηκέναι τὰ τούτοις ἑξῆς, ἃ καὶ νυνδὴ διῆλθον. καί σου δεόμενος λέγω μηδαμῶς ἄλλως ποιεῖν, ἵνα μή, καθάπερ νῦν, τὰ μὲν ἐπαινῶ σε πρὸς Λυσίαν καὶ πρὸς **[410e5]** τοὺς ἄλλους, τὰ δέ τι καὶ ψέγω. μὴ μὲν γὰρ προτετραμμένωι σε ἀνθρώπωι ὦ Σώκρατες ἄξιον εἶναι τοῦ παντὸς φήσω, προτετραμμένωι δὲ σχεδὸν καὶ ἐμπόδιον τοῦ πρὸς τέλος ἀρετῆς ἐλθόντα εὐδαίμονα γενέσθαι.