

Américo Pereira

Eythyphron

No Pórtico: o absoluto
ontológico do pormenor

Estudos platónicos VII

LUSOSOFIA.NET



LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2022

FICHA TÉCNICA

Título: *Eythphron. No Pórtico: o absoluto ontológico do pormenor. Estudos platónicos VII*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

Design da Capa: Filomena Santos

Paginação: Filomena Santos

Universidade da Beira Interior

Tipografia da Universidade da Beira Interior

Depósito Legal: 501310/22

ISBN (PDF): 978-989-654-831-5

ISBN (Encadernado): 978-989-654-830-8

DOI: 10.25768/654-830-8

Índice

Introdução: Sócrates teólogo?	1
1 Sócrates acusado	9
2 Sócrates, o ignorante político	29
3 Eythyphron inteligente	39
4 Eythyphron corajoso	51
5 Eythyphron acusador	69
6 A morte e o humano	81
7 Da justiça	101
8 Do pormenor da justiça	107
9 Da irreparabilidade ontológica do acto que introduz o mal	117
10 Da irreduzibilidade ontológica do acto que introduz o mal	123
11 A piedade como fenomenologia primeira do bem	131
Bibliografia	135

Introdução

Sócrates teólogo?¹

É significativo que o mesmo Sócrates que, depois do cansativo convívio que Platão narra no *Banquete*,² tendo deixado os camaradas de palestra quase todos a dormir, se encaminhou para o Lyceu, instituição em que habitualmente retemperava as forças e outras palestras ministrava, seja, no início da obra

¹ Para a elaboração deste estudo, utilizámos a versão em língua francesa: PLATON, *Euthyphron*, in *idem*, *Œuvres complètes. Tome I. Introduction. Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985 (edição bilingue em língua grega e francesa), 233 pp.; foi, também, usada a versão em língua inglesa: PLATO, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*, edited and translated by Chris Emlyn-Jones and William Preddy, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, Loeb Classical Library, 2017, XLII + 532 pp.; todas as citações serão retiradas destas referências; no caso de não concordarmos com as traduções, tal será assinalado.

² Diz assim a tradução presente nas Belles Lettres: «Que t'arrive-t-il Socrate? D'où vient que tu délaisses le Lycée, où tu aimais à causer, et que maintenant tu te tiens ici, près du Portique royal? [Aqui, o tradutor insere uma nota erudita que nos ajuda a compreender o contexto e a razão da presença de Sócrates naquele local: «Le Portique royal était l'édifice où siégeait l'Archonte-roi, de qui relevait partiellement la juridiction criminelle.», p. 184; a tradução da Loeb verte: «What on earth has happened, Socrates, to make you of all people abandon your usual haunts in the Lyceum, and here you are hanging around the King's Stoa?» [O tradutor insere aqui a seguinte nota erudita: «The Lyceum, a gymnasium in the precinct of Apollo Lykeios (just outside the city boundary to the east) was S.'s regular haunt, see *Euthyd.* 271a, *Symp.* 223d8, as was the Athenian Agora (*Ap.* 17c8, *Xen. Mem.*, 1.1.10).], p. 20.

Eythyphron,³ como que censurado pelo personagem que dá nome ao diálogo por ter deixado aquele lugar de modo a ser encontrado junto ao Pórtico Real.⁴

De notar que não nos interessa a cronologia relativa da composição das obras por Platão, mas o sentido filosófico que procuram veicular. Como Platão não é propriamente tolo, este início desta obra não pode deixar de ter um particular significado.

Sócrates está fora do seu elemento ambiental comum. Sócrates é o homem do Lyceu, não o homem do Pórtico Real. A estranheza manifestada pelo questionamento de Eythyphron manifesta a estranheza de Platão, que se compreenderá melhor quando a razão pela qual Sócrates é encontrado fora do seu elemento ambiental, do seu «ethos» habitual, for apresentada, um pouco mais adiante. Marca-se a importância, positiva ou negativa, da situação tópica do grande homem num local inabitual e cujo simbolismo político não é facilmente compaginável com Sócrates.

O Velho Soldado de Atenas, «polis» que defendeu de forma exemplar, o Mestre de virtude de tantos jovens, o Homem que tanto bem fez pela cidade, à cidade, terá algum problema com o sistema judicial da mesma cidade, isto é, com a cidade, através do sistema judicial? Alguém fez mal a Sócrates? Terá este feito mal a alguém? Como? A menos que a presença de Sócrates neste local seja casual, há nela algo de surpreendente: ‘tu, aqui?!’.

Que andas tu aqui a fazer, fora do teu elemento e da tua função pedagógica e política? Ora, como se pode perceber pela continuação imediata do texto, esta situação excêntrica do velho Mestre diz precisamente respeito à sua actividade pedagógica e política com relação à sua pedagogia, aos seus ensinamentos.

Todavia, esta obra começa com uma «ektopia» de Sócrates relativamente ao que constitui o seu mundo, não como coisa material, física, geográfica, mas como coisa cósmica, no sentido em que todo o cosmos humano se centra no

³ Optou-se por esta grafia, em vez de «Euthuphron», «Euthiphron», «Eutiphron», «Euthyphro» ou «Eutífron», etc., porque se prefere transliterar simplesmente a grafia helénica, o que é objectivo, assim anulando à partida quaisquer polémicas subjectivamente motivadas.

⁴ Platão deixa bem claro que o Liceu era ponto de estadia habitual para Sócrates e que tal facto era conhecido. Do modo como a frase é posta por Eythyphron, também se pode inferir que o que era considerado, de algum modo, próprio para o Velho Sileno era estar no Liceu, não junto deste Pórtico judicial. Como é evidente, este pormenor constitui um símbolo acerca do lugar próprio para Sócrates. O Pórtico é manifestamente impróprio para ele.

local em que o «logos» próprio de cada ser humano habita em seu modo também próprio. Sócrates está excêntrico relativamente ao seu eixo de mundano sentido. Está-o simplesmente; todavia, a presença física naquele local – com a simbólica que tal «topos» possui – constitui a parte ‘material’ do símbolo, de que o motivo jurídico constitui a parte ‘lógica’ e de que a acção de Sócrates é o motor, o motivo.

O modo próprio de Sócrates ser não assenta o seu eixo junto da casa formal do magistrado criminal da cidade. Não é ali a sua morada. A sua amaração ontológica não é neste porto. A sua acção não se funda numa ‘lei’ político-jurídica, mas numa ‘lei’ de outra ordem, de ordem metafísica, universal, necessária em sua lógica de realidade activa no sentido de um bem para toda a cidade e que depende de toda a cidade. Esse bem *é a própria cidade em acto*. Acto que é também *de Sócrates*, que *é* também Sócrates.

Assim se compreende que tenha este homem aceite morrer pela cidade, mesmo respeitando cívicas leis que não correspondiam à melhor justiça possível, mas que eram a melhor justiça possível naquele momento, por comparação com a possível anomia que a sua negação sem prévia substituição por outras melhores acarretaria.

Tendo já lido as obras que logicamente se seguem a esta, precisamente as que tratam do processo de condenação, do processo, longo, de encaminhamento até ao acto de morte e do próprio acto de morte do Sileno – como Alcibíades lhe chama no *Symposion* –, sabemos que, de facto, porque de filosófico – e teológico – direito, Sócrates já vivia em certa «ektopia» relativamente à cidade que o vira nascer e pela qual tão bem sempre combatera.

No processo e morte de Sócrates, há uma nítida «ektopia» deste relativamente ao que era o comum cultural e civilizacional da sua cidade e da congregação de povos – de culturas diferenciadas, mas não diversas: há um sentido de comum helenidade – a que Atenas pertencia. As acusações de que foi alvo eram certas deste ponto de vista. A partir das concepções comuns em Atenas, Sócrates era o perigo de anomia, exactamente por causa da sua «ektopia»: estava fora do eixo cósmico em torno do qual a ontologia própria de Atenas se erguia. Como tal, e como o que devia suceder a todos os que assim põem ontologicamente em causa a cosmicidade de que se faz a «polis», devia ser anulado quer através da sua metamorfose endotópica – voltando à axiomática teológica, política e ética da cidade – quer através da sua expulsão da cidade – que leve o caos para outro sítio, de preferência para o seio dos inimigos de

Atenas – quer, de forma mais segura, através da própria morte, que exila o ser humano deste mundo para um outro em que as divinas potências dele se encarregam, mormente as Erínias, que detestam, por específica profissão, os promotores do caos.

Esta é a tese fundamental que subjaz ao processo de Sócrates, o mesmo processo que foi necessariamente governado pelos que ocupavam o Pórtico Real, este junto ao qual Eythyphron com o velho Mestre se encontra.

Ora, para Platão, não é Sócrates quem está em «ektopia», mas os que o processaram, julgaram e condenaram. É a cidade de Atenas que está «ektópica», que desprezou o eixo cósmico, que se encaminha por isso para o desastre. O que Platão aprendeu com o Mestre, no Lyceu, passeando por Atenas, em casas várias que o Velho frequentava, foi que o fundamento da cidade não são deuses cuja denúncia de falibilidade estava feita pelos próprios textos em que eram manifestados, bastando para tal lê-los de forma já não mítico-entrópica, mas *num bem que servisse todos os da cidade*, esse mesmo bem que Sócrates com sua lógica doutrina e consequente acção de homem adulto sempre servira.

Para Platão, é o bem que é o eixo transcósmico do cosmos e é a sua consequência como bem-comum que é o eixo fundador da cidade. Não há outro.

Isso para que Sócrates veio apontar o dedo da sua filosofia e no sentido do qual encaminhou os seus passos foi o absoluto de bem que em tudo era capaz de divisar. Não se trata do bem moral da vulgata, fazendo de Sócrates um moralista, mas do bem em sentido ontológico que em tudo via, percebia, sentia, inteligia. Por exemplo, o bem que havia no estranho moço Alcibiades e no não menos estranho moço Eythyphron. Este absoluto de bem por Sócrates percebido é o «novo deus».

O novo deus não é o simpático, mas elíptico, «daimon» ou «daimonion», ou outra entidade semelhante que Sócrates vivenciase ou, quiçá, como bom retor que era, inventasse para melhor servir o propósito do seu discurso. O novo deus era mesmo o absoluto de ser que ele era capaz de em tudo inteligir. É esta a grande novidade que a escola de pensamento que funda aporta ao mundo (não é ao mundo ocidental, é mesmo ao mundo total). Será sobre esta lição que Platão construirá o seu sentido do bem como absoluto ontológico

presente em tudo, bem que é, todavia, em si mesmo metafísico, isto é, para lá de toda a natureza, essência, denominação, de todo o movimento.⁵

Como é evidente, esta intuição matriz fundamental de Sócrates veiculada pela sua lição oral e pelo seu modo de vida e de morte tem precedentes nas intuições do absoluto do ser quer em Parménides quer em Heraclito, competindo a este – embora de forma muito subtil e insuficientemente apreciada – a grande síntese que faz do «Logos» trans-movimento o sentido (precisamente «Logos», não será por acaso) do absoluto de tudo o que é, isso que é e não pode não ser, como queria Parménides. O mais, que é o mundo, é movimento, constante entrada e saída de cena (Anaximandro) arquetípica de isso que poetiza o mesmo mundo.

Sendo assim, para Platão, é quem assim não pensa e assim não vive que está fora do eixo ontológico da cidade, não quem assim pensa e vive, não Sócrates.

Deste modo, a observação, aparentemente discreta, de Eythyphron sobre o afastamento de Sócrates relativamente ao seu habitual ponto de presença e de irradiação filosófica, é muito mais profunda do que possa parecer a uma primeira vista. Alguém ou algo obrigou Sócrates a deixar o seu pólo lógico (de habilitação e acção pedagógica, e de sentido, de onde emanava um novo sentido para a «polis») e a dirigir-se a um outro pólo. Ora, não é acaso que este novo pólo político em que o Velho Mestre se encontra seja precisamente um dos que se contrapõem à nova polaridade encarnada por Sócrates.

No Pórtico Real, residia um dos magistrados encarregues da manutenção da ordem na cidade. É, no âmbito político, análogo ao que as Erínias são no âmbito cosmológico geral, todavia, estas, num sentido teleológico e escatológico muito mais profundo, dado que delas depende, em última instância, o absoluto da ordem cósmica, que se perderá se elas falharem – não consta que falhar faça parte das suas possibilidades ontológicas, segundo o mito. Todavia, é pensável, logo, tal possibilidade necessita de ser servida: as Erínias não descansam, não desfalecem, parecem ter em si tanta força erótica quanto o próprio Caos de onde também elas surgiram como força que luta contra o caos no mundo. Espantosa teologia, esta.

Então, e sendo assim, a luta pelo sentido da cidade de Atenas e pelo sentido geral do mundo que vai ocorrer entre Sócrates e os representantes da

⁵ Como deixa bem claro na sua *Politeia*, «Livro VI», cota 509b.

cidade, entre Sócrates e o Pórtico como representante da «polis», é algo como um combate agónico entre dois tipos diversos de Erínias.

De um lado, temos as Erínias políticas⁶ defensoras do velho regime cosmológico presente e regente em Atenas; do outro lado, temos a Erínia Sócrates, que se representa a si própria e à sua proposta de reformulação cosmológica assente sobre um sentido de universal positividade ontológica e de reformulação ético-política, mas também antropológica, assente no mesmo sentido de absoluto de ser, de bem, presente em cada ser humano e possível como fundamento, na forma de bem-comum, para a cidade e para o mundo humano.

Supostamente – é o que esta investigação vai procurar apurar –,⁷ esta obra de Platão tem um tema teológico, dado que, supostamente, é sobre a piedade. Aceite-se provisoriamente o carácter teológico da obra. Deste modo, este sentido inicial de uma «ektopia» socrática não será o mote teológico do que se vai discutir na obra? Não será possível dar agora a resposta, mas a questão, possivelmente transcendental a toda a obra, fica.

Voltando ao tema da «ektopia», pergunta-se se *a grande questão*, que se irá polarizar na figura de Eythyphron, presente nesta obra platónica – que, assim, não é uma obra menor ou ‘de primórdios’ de actividade pensante, mas uma obra profundamente madura em termos essenciais e substanciais – *não é acerca do modo correcto de o ser humano* – idiótico ou político, individual separado ou em sociedade – *se situar ontologicamente na relação com o princípio absoluto do ser?*

Dizendo de outro modo, e aproveitando o mote platónico inicial: não é a questão fundamental do ser humano, essa que se refere ao modo como se relaciona o mesmo ser humano *ontologicamente* com os princípios que regem o ser do mundo, isto é, também o seu ser próprio?

⁶ Não confundir com as Erínias arcaicas, que só são políticas parcialmente, sendo, genericamente, onto-cosmo-poiéticas, através da acção geral de luta contra o caos. Aquelas – simbólicas, mas, nisso, bem reais, como tudo o que necessita de corpo como mediação necessária – contra as quais Sócrates luta são as que defendem a ordem mítica ateniense vigente na altura, e recebem histórico corpo e denominação nas figuras de Anito (antigo estratega e industrial), Meleto (poeta considerado como menor) e Lícon (orador).

⁷ Esta afirmação foi escrita antes de se perceber que apenas sobre o início da obra havia objectiva matéria para um primeiro estudo/livro autónomo. Opta-se por a manter, pois serve para introduzir o escopo de um estudo que ora se inicia e que mais tarde receberá – se possível – outros desenvolvimentos, imprevisíveis.

Não tem este modo de relacionamento, porque precisamente ontológico, imediatas implicações nos âmbitos também ontológicos e onto-poiéticos da ética, da política, da antropologia, como construtores, únicos e insubstituíveis do ser humano e da sua morada, seja ela o Lyceu, o Pórtico Real ou a simples casa de um qualquer simples Sócrates, que também casa própria tinha?

Quem está teologicamente, no sentido que aqui se trabalha relativo aos eixos ontológicos cosmo-erectores, «ektópico», os que Sócrates representa – e que já são alguns, um deles escreve esta obra em estudo – ou os que o Pórtico vai ouvir e autorizar a que ajam contra Sócrates?

Quem tem teologicamente razão, quem representa fielmente as velhas e incansáveis Erínias, o teólogo Sócrates ou o teólogo Meleto, que nos irá ser em breve apresentado no texto platónico? Em que princípios teológicos assenta realmente a construção do cosmos, sobre as velhas fórmulas míticas ou sobre o novo sentido de uma universal positividade ontológica de tudo o que existe, mesmo apesar, mas, também, através das suas, por vezes, imundas cascas fenoménicas?

O mundo aguenta-se porque é ontologicamente intrinsecamente bom – tese de Sócrates, que Platão irá fielmente servir – ou porque magicamente há nele forças caprichosas que o administram a capricho como quem manuseia uma casa de prazer para si, sem se preocupar com o bem de esses que manipula, como o velho Zeus, fornicador violento de belas princesas e causador de males, indigno sequer de ser servo do cão Cérbero, e que é, assim estranhamente para uma mentalidade já filosófico-crítica, ‘rei dos deuses’?

Quem está, então, em «ektopia» relativamente ao centro lógico do governo cósmico: Sócrates ou Atenas, nas pessoas dos seus administradores, os mesmos que se preparam para julgar e condenar um Sócrates inconvertível de volta ao reino da soberana desordem de Zeus?

A resposta platónica parece ser muito clara: na verdade, Sócrates nunca se encontra em «ektopia» – aliás, o seu amigo «daimon» não lho permite, recentrando-o sempre: algo como um amical ‘não vás por aí, não faças isso’⁸ – porque *Sócrates carrega consigo o novo centro ontológico de referência*. Isto não é o mesmo que dizer que Sócrates é o novo centro ontológico de referência. Não o é, mas trá-lo consigo na forma de *uma nova intuição acerca*

⁸ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, cota 31c-d, a propósito da abstenção de Sócrates de toda a actividade política de poder.

*do que constitui o princípio ontológico universal – princípio de ordem metafísica,*⁹ daí ser irrepresentável, in-grafável – do ser.

É, assim, como «*coisa teológica*» *fundamental* que Sócrates importa.

Apenas assim faz sentido a conversa que se segue e que se centra num tema evidentemente teológico, em torno de uma estranha acção de um não menos estranho homem, Eythyphron: é o eixo teológico de Atenas quem vai questionar teologicamente a posição teológica de tal homem. Não representará este homem a própria Atenas, sem o saber? Todavia, que Atenas?

A par dos que estão prestes a entrar em cena, isto é, Meleto e companhia, não é involuntariamente Eythyphron mais um dos ‘sacerdotes’ de uma moribunda Atenas, moribunda porque infectada por princípios teológicos que são princípios de morte? Ou este jovem não incarna uma outra forma de entendimento do sentido do absoluto da ordem?

Não é defender um princípio de morte, individual – é sempre pessoal e os helenos bem o sabiam, veja-se as cenas de angústia da sua épica, por exemplo –, defender a soberania de Zeus, do mesmo que pôs em movimento a trama hereditária que terminou em Édipo e Antígona? Trama que o sábio sem comparação que é Sófocles desfez, ao resgatar Édipo como coisa protegida pelas Erinias? Certamente que sim.

É o confronto entre estas duas teologias, a socrática e a ateniense que vamos encontrar nesta obra? Esperamos poder responder na investigação que se segue.

Manifestamos todo o nosso profundo reconhecimento à Equipa da Lusosofia, especialmente ao Prof. Doutor António Amaral, bem como à Dra. Filomena Santos, a quem se deve a autoria da capa bem como a paginação da obra.

⁹ Não é por o termo «*metafísica*» não existir ainda nestes tempos socrático-platónicos que o sentido do que transcende o âmbito da «*física*», da «*physis*», do que se move, isto é, o âmbito dos princípios é desconhecido. Já em tempos míticos, o velho «*Khaos*» desempenhava este papel meta-físico de absoluta e infinita, também desordenada, origem de tudo. Com Heraclito, o princípio absoluto passa a ser o «*Logos*», transcendente a todo o movimento como sua ‘lei’, seu princípio, precisamente; com Platão, é o bem que assume tal função absoluta de princípio metafísico, transcendente como tal a todo o movimento, todavia, a ele imanente como desejo de aproximação, como eros transcendental, em acto de participação, como narrado e simbolicamente explicado no discurso de Sócrates/Diotima, no *Symposion* platónico.

Capítulo 1

Sócrates acusado

Ainda na primeira fala de Euythphron, este manifesta a sua estranheza por eventualmente o velho Mestre ter, como ele, matéria de que curar junto do Arconte-rei. É o próprio termo «dike» («δίκη»)¹ que surge no original. Ora, o termo «dike» quer dizer «justiça», antes de tudo o mais que carrega e que se reporta sempre a este sentido fundamental.

Todavia, este sentido fundamental – justiça – entronca em «regra», e «costume». Facilmente se percebe, ao consultar um dicionário de grego clássico, que em torno deste termo se congrega toda uma complexidade imbricada de sentidos, mas que há um eixo inconcusso e que é aquele que marca o absoluto da ordem contra o perigo da desordem. Mesmo a antiga concepção das Erínias – vingadoras quase-mecânicas ao serviço da ordem – e ainda a nova concepção poetizada, primeiro, por Ésquilo, depois, por Sófocles,² partilham deste sentido de limite inultrapassável pelo movimento, sem o que o próprio movimento se perverte em movimento caótico, indiscernível do próprio caos.

¹ Cota 2.

² As Erínias do santuário de Colono em que Sófocles põe Édipo a penetrar, no fim da sua viagem mundana, não são, já, as velhas Erínias apenas vingadoras, mas, precisamente porque servem de instrumento para uma metamorfose final de Édipo, são, já, mediadoras de um sentido de justiça que integra no cômputo final da «energeia» e do «ergon» humano que é Édipo – e, com ele como paradigma, toda a humanidade que se lhe assemelhe (toda a humanidade?) –, o resultado catártico de um imenso sofrimento, este, sim, elemento realmente metamórfico. Já são Euménides. Deste modo, as Erínias passam a selar definitivamente o acto final humano, como Platão porá as suas Moirai a selar definitivamente as escolhas de vidas possíveis em termos de concreta e individual humanidade (*Politeia*, «Livro X», cota 617b-621a).

Em primeira e última instância, com a possibilidade do mundo como cosmos pelo meio, a justiça é tudo isto. Todavia, o sentido comum de justiça existente na «polis» e, em grande parte, como a própria «polis» no que esta tem de estrutural, não é sempre o mesmo. Tal significa não uma inteligência do sentido de justiça de forma prosopopaica em que um ser humano colectivo chamado «Polis» entende ou se entende como forma normativa, mas que as pessoas que constituem em acto a cidade intuem os princípios, ou isso que tomam como princípios estruturadores da sua vida, de forma que não é estática.

Ora, quando Eythyphron encontra Sócrates, precisamente num dos lugares que funcionam como símbolos e agentes da manutenção dos princípios de ordem política vigentes, está-se num tempo em que o sentido comum do que seja a justiça, em sua complexidade já aludida, está em crise. É uma época literalmente crítica em termos de justiça e do que esta seja, não, sobretudo, como aplicação, mas como fundamento.

O fundamento da justiça, em termos helénicos – não é só em Atenas –, é teológico. Teológico, porque é na paradigmaticidade divina, como entendida por tradição, que assenta a principalidade axionómica política para estes seres humanos.

Todavia, a acção dos filósofos, que vai desde o ateísmo, real, radical, dos Atomistas, à crítica que Heraclito faz da ausência de sentido unitário para o aparentemente diverso do movimento, apontando para um «Logos» necessariamente transcendente a tal movimento, à crítica de Xenófanes aos mecanismos de construção projectiva das narrativas míticas sobre os deuses, entre outras, passando pela crítica pragmática relativista de grande parte da retórica sofística, também pelas transformações que Ésquilo e Sófocles imprimiram no sentido do divino e da justiça associada, através da reflexão sobre o melhor que o ser humano era, levou, a par com acontecimentos históricos prementes, a pôr em causa todo um cosmos de crenças tradicionais.

É no seio deste cadinho cosmo-lógico que Sócrates opera o seu magistério, que em pouco respeita o comum senso teológico seu contemporâneo. É segundo os últimos estertores em vida desta tradição que Sócrates vai ter problemas com o sistema político-judicial de Atenas, que dependia de quem liturgicamente habitava o Pórtico-real.

Sendo assim, ao que parece inicialmente, esta obra irá situar-se logicamente num campo político-religioso, político-teológico. Se a obra é sub-

titulada «Da piedade», pode perceber-se, já, que a questão subjacente a todo o seu percurso narrativo e dialógico será: «em que acreditas tu?».

Será, então, a grandeza teológica de isso em que se acredita que vai estar em causa? A investigação irá, entre outros pontos, indagar acerca de tal.

Ainda na mesma cota (2a), Eythyphron parece surpreender-se com a possibilidade de Sócrates ter algum assunto a correr na instância político-judicial junto à qual encontrou o Velho Dialecta.³

No original helénico, surgem dois termos que poderão ser de fundamental importância para a compreensão desta obra, mas que, sabemos-lo sem dúvida, foram de capital importância para Sócrates, na relação lógico-teológica com a «polis» Atenas e com a sua arquetipia cosmo-política. Estes termos, que são postos na boca do próprio Sócrates, são: «dike» («δίκη») e «graphen» («γράφῃν»)⁴.

Na fala de Eythyphron que antecede a réplica de Sócrates, em que aquele interroga este surpreendido pela sua presença «ektópica» junto do Pórtico Real, já surge o termo «dike». Deste modo, a surpresa de Eythyphron anda em torno de uma possível motivação de justiça para a presença do Velho Mestre naquele sítio.

É evidente que o termo «dike» não significa apenas justiça e não o faz certamente em termos modernos. Todavia, não é menos certo que o seu termo homógrafo iniciado por maiúscula significa a personificação da justiça, isto é, a sacralização divina da justiça. Foi este o nome escolhido. É, talvez, o momento de sentido mais próximo daquilo que as próprias Erínias significam no que concerne ao absoluto limiar entre o caos e o cosmos. A senhora deusa

³ Transpõe-se para francês na edição das Belles Lettres: «J'ai peine à croire que tu aies, comme moi, quelque procès devant l'archonte-roi?», p. 184; a versão da Loeb é: «I can't imagine you too have a lawsuit before the King Archon just as I have», [neste ponto, o tradutor insere a seguinte nota esclarecedora: «The King Archon was the public official presiding over Athenian religious affairs. The Stoa Basileios (King's Stoa) has been identified as a small building, excavated in 1970 by the American School at Athens, situated in the northwest Agora, near the Panathenaic Way, as described by Pausanias, 1.3.1 (2nd c. AD). E.'s surprise is to see S. at this particular building, since he has steered clear of litigation throughout his life.], p. 21. Na realidade, não é surpresa alguma e não é de Eythyphron: é a manifestação de um paradoxo ético, político e antropológico, de etiologia religiosa e política, e é posto por Platão, como parte da sua subtil acusação contra quem acusou o Mestre, até então impecável no seu «eros» pela cidade, por que viveu e por que irá morrer, na economia do texto; por que tinha já morrido, na economia da realidade concreta da mundana vida.

⁴ Cota 2a.

«Dike» é este mesmo limiar, tangível, como todos os deuses inventados, para que se possa *sentir* o que significa, o que significam.

O sentido de «dike» recobre todo um universo de busca de justiça, não como processo judiciário apenas, e sobretudo, como será o caso vertente destes dois homens na vizinhança do Pórtico Real, mas de *justiça como isso que mantém a cosmicidade do cosmos*. Consultando um dicionário de Grego clássico, percebe-se que a ligação de «dike» aos costumes, às regras, aos modos correctos de se ser, agindo e agindo-se, ao direito, às normas em geral e aos próprios procedimentos jurídicos, faz deste termo um dos mais importantes não apenas do ponto de vista da compreensão que foi a vida política helénica e dos atenienses em particular, mas, fundamentalmente, do que foi a *sua vida como constante modo de trabalhar para que o cosmos permanecesse*.

Sendo assim, a utilização, imediatamente reiterada, deste termo, no início desta obra não deve ser algo como um ‘acaso platónico’. É evidente que se está a introduzir um tema que é também de índole «dikética», da ordem da justiça, em seu sentido mais vasto, tão vasto quanto a grandeza que um heleno da altura encontrasse no termo, assim que o ouvisse pronunciar pela boca de alguém.

Podemos, deste modo, perceber que o que Eythyphron pergunta a Sócrates é algo como: «então, meu velho, tens uma questão com a justiça?». Como esse que interroga não sabe o que se passa, a questão é posta de forma ampla; não «vaga», pois «ter uma questão com a justiça» já é bastante concreto em si mesmo, mas sem a precisão do pormenor tipificado acerca de que tipo de questão se trata.

Platão encarrega, então, o Mestre de tipificar, pormenorizando e identificando o tipo de pendência que ali o conduz, afastando-o do seu lugar costumeiro.⁵ Sócrates distingue o genérico «dike» do concreto, que lhe é aplicado, «graphen».

Este último termo reveste-se de uma vastidão de valências semânticas. Todavia, o termo «graphe» («γράφῆ»), associado ao verbo «grapho» («γράφω»), começa por remeter denotativamente para a escrita. «Graphe» é a escrita e

⁵ Mantém-se a cota. Diz o tradutor das Belles Lettres: «Mon affaire, Eythyphron, n'est-ce pas ce qu'on appelle proprement à Athènes un procès; c'est une poursuite criminelle.», p. 184; diz o tradutor da Loeb: «Oh no, Euthyphro, the Athenians don't call this a lawsuit, but an indictment.» [O tradutor insere neste ponto uma outra nota relevante em que remete para a «Introdução» à *Apologia*, presente no mesmo volume, «Secção 4.», pp. 91-96], p. 21.

«grapho» é escrever.⁶ É o termo que se usa para marcar, que *se marca*, que deixa uma marca física naquilo em que se toca. Não é o mesmo que andar por aí a ‘dizer coisas’, ao modo de Sócrates, que não marca fisicamente o que toca, que não escreve nos corpos dos Homens e da cidade.⁷

Ora, a cidade «escreve»-lhe, «escreve» *contra* ele. Um dos variegados sentidos para «graphe» que é possível encontrar no dicionário é, citamos: «[...] document produit en justice [...], pièce judiciaire pour introduire des poursuites dans une action publique [...], assigner qqn pour une action publique [...], être accusé pour un crime publique [...], se présenter devant le tribunal pour une action publique (comme accusé ou comme accusateur) [...]».⁸ Ao imprimir precisão lógica à conversa, definindo bem a sua situação perante o Pórtico Real, Sócrates – isto é, Platão, através do personagem que, assim, cria – manifesta a razão pela qual está «ektópico».

⁶ É evidentemente anterior ao que historicamente esta narrativa inventada por Platão quer significar a conhecida aversão de Sócrates pela escrita. Ora, ironicamente, o princípio do seu mundano fim, começa por meio de um «escrito», de uma «grafia acusatória». De facto, o escrito deixa marca. Uma marca monumental que fixa o que, na verdade, não pode ser fixado. *Há um lado profundamente heraclítico em Sócrates*: este não é alguém que se mantenha sempre «escultor» de pedra, fixando ilusões; antes se torna em escultor de seres humanos, esses que, bem treinados, mudam sempre, mas com os olhos postos no que não muda, «o divino», o «belo e bem», dirá Platão, já mais dado aos monumentos e às suas reconfortantes ilusões. Por outro lado, imagina-se a humanidade como se conhece, sem os monumentos deixados pelos discípulos do anti-monumentalista Sócrates? Poderia ser melhor, mas é inimaginável, pois nós imaginamos antolhos pelos monumentos que aqueles nos deixaram; todavia, são grandes antolhos... há piores.

⁷ Na verdade, isto é falso, pois, por exemplo, com os seus actos militares, ajudou a marcar fisicamente pela positiva o corpo da cidade e alguns corpos de homens que salvou ou ajudou a salvar, ver nosso estudo *Sócrates Belo, ou a paixão de Alcibíades. Estudos platónicos VI*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusosofiaPress, 2020, publicado *on line* em: www.lusosofia.net/textos/20200707-pereira_americo_2020_estudos_platonicos_vi.pdf. O que Sócrates não fez foi usar de violência. Talvez seja este sentido anti-violento que marca o desgosto de Sócrates relativamente à escrita, pois a sua marca, ao permanecer, violenta o sentido de pleno fluir da natureza. *A escrita não é forma, é espartilho. A forma é o «logos», que não cabe em qualquer espartilho e cuja forma transcende sempre o fluxo natural*. Também não conseguimos deixar de pensar que há algo do «apeiron» de Anaximandro no modo como Sócrates encara o sentido, algo de omni-presente, mas de intocável, de inapreensível, em sentido literal.

⁸ BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999], p. 418.

A cidade «escreveu-o» como alguém que vai ter de comparecer perante o tribunal a fim de responder a acusações – escritas – que lhe foram feitas. Não se trata de algo posto em palavra ao vento e que o vento leve para um Olimpo das palavras perdidas, mas de algo que, por estar escrito, por constituir monumento político, não vai ser olvidado, sem que corra processo, sem que corra um processo.

Ironicamente, esta «graphie» não é como as palavras do Sócrates filósofo, que vêm e vão, algumas ficando no coração ou na mente de quem as ouviu em situação única; são ao modo do que o reformado escultor de pedra Sócrates fazia, ao «grafar», ao «graphar», ao gravar os materiais sulcos com o aço na pedra, sulcos que, deixados, lá permaneciam.

Ora, não é ao escultor de pedra que se destina o processo, é ao escultor de Homens, profissão muito mais danosa para alguns e muito mais perigosa para outros, o escultor e os esculpidos.

Então, podemos perceber que a resposta de Sócrates afirma algo como: «estou aqui não por causa de um simples processo de vulgar justiça, mas acusado num processo grave».

Na sua imediata resposta, Eythyphron manifesta-se ainda mais surpreendido (cota 2b).⁹ O escândalo manifestado por Eythyphron faz transparecer a posição platónica acerca do motivo que levava o Velho Mestre a encontrar-se perante o Pórtico Real. A diferença antropológica, ética e política entre Sócrates e os que eventualmente o acusem está muito bem definida para Platão. Sócrates é o homem da rectidão, do claro e directo confronto quer com os problemas quer com quem os cria ou transporta.¹⁰ É o homem que cruamente dialoga com todos, o homem que combate tudo o que deve ser combatido, desde a ignorância imbecil aos inimigos físicos de Atenas. Sócrates não é homem de deixar para terceiros a resolução dos problemas em que se encontra.

⁹ Podemos encontrar nas Belles Lettres: «Que dis-tu? Quelqu'un donc aurait porté plainte contre toi? Car je ne peux t'imputer, à toi, d'accuser personne.», p. 184; na Loeb lemos: «What do you mean? Someone has brought an indictment against you, I take it. I will never accuse you of bringing one against someone else.», p. 21.

¹⁰ Lembre-se quer os simbólicos diálogos inventados por Platão – contra Trasímaco, por exemplo, que poderia ser paradigma retórico, mas também doutrinalmente formal, contra todos os tiranos e seus amigos, que poderia ter sido produzido por um Churchill contra Hitler, por moderno exemplo, perfeitamente pertinente –, quer, lembre-se também, o que terá sido a, sequente e consequente à acusação, defesa que Sócrates de si mesmo fez em tribunal, de que temos como testemunho cénico a grande «apologia», de Platão.

Enfrenta o adversário olhos nos olhos, enfrenta o inimigo sem vacilar. Não se queixa, não se serve de um poder esmagador para conseguir vencer o que, pelas suas próprias forças, é incapaz.¹¹

Sócrates não é, assim, homem para acusar a terceiros, quaisquer, seja quem for, num acto que é sempre um acto de antropológica cobardia. Não encomenda o combate em suas batalhas a outros, combate ele próprio. Como talhador de pedras e como soldado brilhante que foi, talha ele próprio o seu caminho, batalhando contra o que for preciso, contra quem for preciso, directamente, sem necessitar de uma vantagem de mais de quinhentos¹² contra um, o que se vai verificar precisamente aquando do seu julgamento, em que, tendo arregimentado a assembleia, os acusadores vão poder contar com mais de quinhentas lanças, se todas estiverem do seu lado – mas podem estar, porque foram convocadas e compareceram, isto é, aceitaram fazer parte do acto – a combater pelo seu lado, ao passo que Sócrates – sempre esteve só, desde que passou a procurar esculpir Homens em vez de pedras.

Há, no entanto, algo que aprofunda o sentido perverso desta situação. Se tudo vai andar girando em torno de «grafia», de escrita, de gravação, então, não é Sócrates o grande gravador de Atenas, não só como um dos seus escul-

¹¹ Poder-se-á dizer que o que os seus adversários – inimigos, dado que querem a sua morte, em última instância – agem de uma forma já juridicamente muito moderna, porquanto se servem do aparelho judiciário para dirimir uma questão. Todavia, a questão a dirimir é uma de tipo teórico, epistemológico, ético, de visão do mundo, não é uma questão jurídica, pelo que este tipo de recurso mal administrado formal e materialmente por quem ocupa o poder jurídico acaba por ser profundamente perverso, ao permitir que questões não-jurídicas por essência sejam juridicamente tratadas. O processo contra Sócrates é um processo por crime de pensamento, expressão em si mesma absurda. Se Sócrates tivesse traído o seu povo na guerra, roubado ou furtado bens da cidade, assassinado alguém, estaríamos perante uma questão jurídica. Não foi coisa alguma destas ou outras quaisquer semelhantemente paradigmaticáveis que Sócrates fez. Pense-se no que seria a sessão de julgamento se se desse a Sócrates, mesmo com cerca de setenta anos, a sua panóplia de hoplita e se se dissesse aos juízes que o fossem tentar matar, um a um, como quisessem, e Sócrates se defendesse como Alcibíades diz que se defendeu aquando da retirada após a derrota na batalha de Délion (*Symposium*, cota 220e-221c). Quantos cadáveres para lá do de Sócrates haveria a contar? É este o tremendo perigo do poder de Estado posto nas mãos não de sábios governantes, mas de bestas ignaras, a capacidade de fazer com o poder o que se queira, como Trasímaco tão bem defende, em nome destas mesmas humanas bestas – paradigmas máximos de toda a possível bestialidade humana, como a história tem tristemente comprovado –, no «Livro I» da *Politeia*, de Platão.

¹² Quinhentos jurados, se eventualmente estivessem todos contra Sócrates, mais os três acusadores.

tores de pedra – em que houve melhores do que ele –, mas, sobretudo, como o grande gravador de gente, como esse que, lentamente, procura esculpir um novo sentido humano no humano?

Então, o mesmo Sócrates que é excelente a grafar pedras e Homens é o que não grafa, o que não escreve acusações contra os outros. Não admira, pois, que Platão tenha uma tão grande veneração por este homem. Há, em Sócrates – provavelmente também no histórico, é difícil duvidar-se de tal, e não apenas no estilizado por Platão – uma grandeza de coragem e de dignidade humana incomum.

O modo como enfrenta a assembleia, como narrado na *Apologia*, de Platão, é soberbo. No diálogo com Eythyphron, que parece ser seu amigo, haverá, já, uma amostra clara do que é a coragem de Sócrates no confronto com questões fundamentais, como as de âmbito teológico. Não apenas Eythyphron tem razão ao afirmar que Sócrates não é dos que acusam terceiros a terceiros, como vai rapidamente experimentar o que tal significa, pois Sócrates irá confrontá-lo em breve com o sentido de uma acção que o amigo está praticando.

Sócrates não manda recado a Eythyphron, não faz queixa de Eythyphron por discordar dele, não pede a alguém para discutir com ele ou para lhe fazer um «processo» filosófico ou teológico de crítica lógica: ele próprio, imediatamente, *age*, reagindo ao que o amigo lhe anuncia como acto seu em curso.

Os que acusam Sócrates e causam o espanto de Eythyphron são, porque não são capazes de se defrontar directamente com Sócrates, cobardes. Compreende-se, assim, o espanto do jovem: ‘mas quem é que tem o desprante de te acusar seja do que for?’; ‘não falaram contigo primeiro?’; ‘não dialogaram contigo, que é o que tu fazes com toda a gente?’; ‘não poderiam ter procurado dirimir contigo o ponto em questão’; ‘que ponto em questão é esse que necessita de ser trazido perante o Pórtico Real?’. As questões inventadas poderiam multiplicar-se sem fim, dada a situação de incompreensibilidade implicada pelo acto de levar a uma instância de *diálogo condicionado* o homem que era o campeão do *diálogo incondicionado*.

Quem tem medo do diálogo incondicionado de Sócrates, do diálogo incondicionado *com* Sócrates, mesmo *contra* Sócrates?¹³

¹³ Note-se que esta última questão é perfeitamente válida nos tempos do século XXI d. C., em que se assiste a um esmorecimento do sentido de liberdade que ganhou vida precisamente com Sócrates e o seu exemplo histórico, sendo patrocinada a sua grande memória por Platão. Cada vez mais são os modos típicos das bestas paradigmáticas pela figura de Trasímaco que

Ao longo da cota 2b, Euthyphron insiste e a sua perplexidade parece aumentar. Parece não querer ou não poder acreditar no que vê e ouve. Acaba por perguntar sobre quem é que acusa, isto é, acaba por apontar interrogativamente para quem acusa; posto de outro modo: acaba por acusar interrogativamente quem acusa.

A resposta que Sócrates lhe dá é muito interessante,¹⁴ não pela descrição física que avança ou pela pertença política do acusador, mas pela sua dimensão antropológica e política: parece («phainetai», «φαίνεται») a Sócrates que o tal Meleto é novo (neos», «νέος») e desconhecido, obscuro, sem notoriedade («agnos», «ἀγνώσως»).

Imediatamente, Platão reduz a importância política, mas também antropológica do acusador Meleto: é «novo» e é «desconhecido». Este facto de «ser novo» não é, em geral, em si mesmo, defeito: poderia ser novo e ter já sido, por exemplo, um notável soldado em benefício de Atenas, como muitos jovens antes dele tinham sido. Todavia, é apenas novo. Tal significa que, se a esta se associar a outra característica, a «agnosia», isto é, o não ser conhecido, o não ter notoriedade – positiva ou negativa, ao que parece –, implica que não tenha grande experiência de vida, logo, provavelmente grande sabedoria. Se é sábio ou herói, desconhece-se.

Ora, é este ente humano sem grandeza especial quem acusa Sócrates. Deixa, então, bem marcada, Platão, a disparidade entre o acusador e o acusado: a Sócrates, toda a Atenas o conhece – pode dele não gostar, pode, até, odiá-lo, mas não o desconhece; Sócrates não é novo, não em sentido de que é já avançado em idade – o que é um facto conhecido por todos, também –, mas

parecem querer, de novo, impor-se no ocidente, anulando o único espaço cultural de verdadeira liberdade que a humanidade alguma vez conheceu. O mais, são as monstruosidades tirânicas e oligárquicas que constituíram e constituem ainda hoje o tipo comum da vida ética, política e antropológica dos seres humanos, numa aldeia global em perigo de cair sob o poder de uma qualquer besta tirânica ou de um bando de oligárquicas bestas.

¹⁴ Escreve o tradutor na edição da Belles Lettres, cota 2b: «Ma foi, Euthyphron, je ne le connais pas très bien moi-même; cela tient sans doute à ce qu'il est jeune et sans notoriété. On le nomme, si je ne me trompe pas, Méléto; il est du dème Pitthos. Ne connaîtras-tu pas, par hasard, un certain Méléto de ce dème, avec des cheveux lisses, peu de barbe, un nez crochu?», p. 184; interpreta o tradutor da Loeb: «I hardly know the fellow at all myself, Euthyphro. I get the impression he's young and unknown, but as I understand it, they say his name is Meletus, He is from the deme of Pitthus, if you can recall anyone from Pitthus called Meletus who has straight hair, not much of a beard, oh, and a bit of a hooked nose.», p. 23.

no sentido em que não só teve tempo para viver como usou esse mesmo tempo para ganhar experiência: dessa experiência faz parte não apenas o seu ofício inicial de escultor, não só o seu trabalho de missão filosófica, mas também o seu serviço militar em favor da «polis» Atenas, por mais de uma vez, serviço em que fora excelente, entre outros factos.

Platão marca de modo muito claro a abissal diferença política e antropológica entre o ser do Mestre e o ser de quem aqui é apontado como o acusador, entre um grande homem a muitos níveis e um outro homem, ao que parece, inferior a Sócrates em todos esses níveis.

Se esse que acusa Sócrates fosse um «deus», qualquer, mesmo um dos mais execráveis, sempre era um «deus», algo fora do comum mundano; se fosse um grande homem, pelo menos estaria ao nível de esse que estava acusando; se fosse alguém humano superior a Sócrates, haveria pelo menos este sentido de antropológica superioridade a suportar a eventual razão, talvez não inicialmente evidente, do «grande» acusador.

Todavia, há um pequeno pormenor – que Platão não pode não ter em mente quando escreve este e outros diálogos em que o futuro existencial do Mestre está em causa –: onde é que existe um homem antropológicamente superior a Sócrates que o possa acusar? Quem existe em Atenas – se é que, para Platão, alguma vez existiu em qualquer lugar – que seja antropológicamente superior a Sócrates? No ‘mundo inteiro’, há alguém que preencha esta condição?

Não é necessário estudar a obra platónica com feroz profundidade para se perceber que, para o gigante de Atenas, Sócrates é o paradigma de humanidade, logo, se é o paradigma, é ele quem é o melhor. Para Platão, no mundo, o Velho Mestre é o aristocrata dos aristocratas, o melhor em termos antropológicos. Não há, assim, seja quem for que lhe seja superior.

Então, quem e em nome de quê é esse que se arroga o direito de pôr em causa, em última instância, como possibilidade, a vida de Sócrates? A partir de que patamar de superioridade? Antropológica, certamente não; política, também não, pois não é politicamente superior a Sócrates.

O que encontramos, então, é o inferior ontologicamente a pôr em causa o superior ontologicamente: o ser de Meleto é inferior ao de Sócrates, pois nada tem a apresentar que prove o contrário. Como é que um ente inferior pode pôr um ente superior em causa? A que tesouro de grandeza ontológica vai buscar as razões para tal fazer?

Neste terrível nó antropológico e ontológico – em termos de humanidade –, reside o grande problema que conduziu ao processo e morte de Sócrates. Reside também aqui o problema político fundamental, que é o do *desajuste entre a grandeza dos que podem manipular os destinos da cidade e de cada um dos seus agentes e a grandeza necessária para tal*.

É mesmo uma questão de grandeza ontológica que aqui está em causa. Não é por acaso que Atenas foi politicamente grande quando teve homens de uma certa grandeza ontológica à sua frente: imperfeitos, mas grandiosos. Meleto não é Sólon, não é Péricles. Meleto – e companhia – não é Sócrates. No entanto, vai – com a sua companhia – acusar Sócrates, pondo-se numa situação política factual de superioridade. Ao dispor dos instrumentos da panóplia formalmente legal de Atenas, vão atacar Sócrates com uma superioridade de meios esmagadora, transformando o antigo e invencível soldado num mero pedinte, num suplicante de misericórdia relativamente a uma cidade que viveu em parte por ele e para quem ele viveu e se dispôs a morrer.

Que aconteceria se este jovem Meleto, com sua companhia, tivessem atacado, como soldados, o soldado Sócrates, nos tempos de Potideia? Como teria sido a sua sorte militar? Quem venceria?

Ora, o que está em causa na vida adulta e na morte de Sócrates é precisamente *o sentido da dignidade ontológica de tudo*, o que imediatamente implica que a questão de quem entende correctamente o sentido presente nas coisas, no mundo, melhor, *que constitui o mundo*, seja posta.

É mesmo uma questão de superioridade antropológica, mas *segundo a grandeza da inteligência*, que está em causa em tudo o que diz respeito ao processo de Sócrates, sobretudo aos muitos anos de prática socrática que a tal processo conduziram.

Todavia, a questão fundamental nem sequer é política, mas ontológica, de âmbito metafísico, isto é, dos princípios, das vetustas «arkhai». É falso que Sócrates tenha feito passar a centração do pensamento helénico da cosmologia para a antropologia: o que o Velho Escultor fez foi *integrar estes dois âmbitos*, não ao modo de uma redução psicologista ou mentalista do cosmos – um Hegel antecipado mais de dois mil anos –, mas articulando metafisicamente tais âmbitos, tarefa que Platão, depois, irá prosseguir e alargar e aprofundar.

Em que consistiu esta integração? Na universalização dos *princípios metafísicos informadores* a tudo, isto é, em termos técnicos, na *transcendentali-*

zação dos princípios metafísicos (não apenas «do cosmos», mas literalmente de tudo, conhecido ou ignoto).

É esta a razão fundamental para que os velhos eixos – hoje, dir-se-ia «valores», com a mesma força decadente – deixem de servir ao Sático filósofo, erótico perseguidor do belo e do bem. Não faz sentido, num exacto mesmo âmbito de ser, haver eixos motores diferentes para isso que são os deuses, que foram postos num plano de irresponsabilidade caótica (salvo as Erínias e o que representam), e para isso que é o mundo, com os seres humanos como sua parte.

A grande forma socrática é a acção segundo o princípio de que há só uma realidade, em que os mesmos princípios são absolutamente válidos transcendentemente.

Isto não significa que tal única realidade seja monótona, significa, antes, que não é distónica, cacotónica, cacofónica, caótica, portanto; significa que é diferenciada, hierarquizada, possivelmente harmónica, capaz de beleza e de bem.

Ora, esta beleza e este bem são transcendentais e são objectivos. Não se trata, já, de culturalmente, quiçá por cultural capricho, pôr eixos paradigmáticos de beleza e de bondade, mas de perceber que tudo o que é, *apenas por ser*, tem como absoluto de seu ser isso que é o seu bem, ou seja, *o absoluto de sua positividade ontológica*, que se manifesta como isso que é o seu belo.

Isto implica que não se seja belo e bom porque se segue o exemplo de Zeus ou de Atena ou de Ulisses, mas que se é belo e bom porque se é, em si mesmo, bondade ontológica – absoluto de positividade de ser – e sua manifestação como beleza.

Esta nova forma de se pensar implica, finalmente, bastante tempo depois de Xenófanes, *a morte da velha teologia helénica, falida desde há muito tempo por ausência de grandeza ontológica manifesta ou manifestável*, e a sua substituição por uma nova. Esta última tarefa será a que Platão irá procurar realizar, através do trabalho operado sobre a noção de bem universal, noção que, precisamente, hauriu junto do Mestre amado.

Como sabemos que é este o modo paradigmático de Sócrates?

Através da sua acção. A parte da vida adulta de Sócrates que interessa a Platão, para este, toda ela manifesta uma acção em prol do bem, quer do bem entendido como possibilidade de realização individual humana quer do bem entendido como possibilidade de realização como «polis». Para Platão, é em

nome deste e para este bem que o Velho Sileno vive e por que e para que o Velho Sileno morre.

A vida adulta de Sócrates foi, assim, um paradigma incarnado do que é a acção em bem poetizada em favor do bem universal da cidade, o bem-comum. Nesta primeira cena, profundamente significativa para lá do anedótico cénico com que nos é mostrada, começa a intuir-se o que é o caminho final do Mestre no seu inconcusso percurso de soldado que defende até à morte honrosa o bem que lhe foi cometido.

Como progride a acção que começa junto da Procuradoria que deveria defender o real bem de Atenas?

Na cota 2b-c, Euthyphron pergunta a Sócrates qual a razão da acusação.¹⁵ Na realidade, a literalidade helénica do texto remete-nos para algo de mais profundo do que uma «acusação», se bem que jurídica e culturalmente seja esta o que está em causa. Todavia, politicamente, e ontologicamente, o que está em causa é um «registo», uma «escrita», que é o que o termo usado primeiramente significa: registou-se uma acusação contra Sócrates. Este sentido político da ontologia cultural do registo tem consequências tremendas, pois o que o registo significa é uma marca ontológica no seio de um agregado político, algo que, propositadamente foi concebido para ser como uma «marca», algo que preferencialmente não deve ser apagado.

Está escrito.

É também interessante pensar-se que Sócrates é o homem que, segundo a tradição e o que foi possível sobre si apurar, nada deixou escrito porque nada quis deixar escrito. A escrita fixa. De certo ponto de vista, a escrita mata o cerne da realidade, que é sempre movimento, como muito bem percebeu Heraclito. Não é um oximoro vivo o homem que nada quis deixar escrito e que é também o homem que é conhecido por ter trazido ao mundo da cultura o sentido de uma universalidade essencial das coisas, na forma do «conceito», figura lógica que as une precisamente no que lhes é comum, através do que lhes é comum e que lhes define, assim, comum essência? Ora, é este mesmo homem que é 'grafado' como im-pio, sem piedade para com os deuses da cidade, que é 'escrito' como possível criminoso.

¹⁵ Encontra-se na versão das Belles Lettres: «Mais, dis-moi de quoi enfin peut-il t'accuser?», p. 184; na versão da Loeb, lemos: «I can't think of anyone, Socrates, but tell me, what's this indictment he's brought against you?», p. 23.

A comum expressão inglesa «it's on record» transmite perfeitamente o que se quer dizer. Esta «graphia» acusatória funciona como *monumento político* «em ontologia» de pedra ou de bronze, como as leis que nestes materiais eram postas precisamente para que não se apagassem, e, conseqüentemente, se olvidassem com facilidade. O que é «graphado» é dificilmente olvidado. Assim com Sócrates e com isso de que e com que foi acusado: «alla de tina graphen se gegraptai» («ἀλλὰ δὴ τίνα γραφήν σε γέγραπται») por Meleto e político-jurídica companhia.

A resposta que Sócrates dá ao amigo reveste-se exteriormente de ironia. Todavia, não é esta ironia que verdadeiramente interessa, mas o que, através dela, Platão dá a intuir aos leitores e que merece ser logicamente acompanhado no seu pormenor de sentido.

Ironicamente, então, Sócrates fala do que percebe ser isso que contra si é registado como acusação por Meleto junto da magistratura judicial da cidade de Atenas. As palavras de Sócrates irão marcar, sem qualquer ironia, fundamentalmente, todo o pensamento platónico acerca da «mãe» (2c) que é a «polis». Tal aplica-se sobretudo ao que concerne a juventude e a sua formação, a sua «paideia». Este preâmbulo do diálogo *Eythyphron* é, também um preâmbulo para o diálogo *Politeia*.¹⁶

¹⁶ Cota em consideração: 2c-3a. Interpreta o tradutor das Belles Lettres: «De quoi? oh, l'accusation est d'un homme de cœur, à mon avis. Avoir décidé cela à son âge, c'est vraiment remarquable. Cet homme, d'après ce qu'il déclare, sait comment on corrompt les jeunes gens et quels sont ceux qui les corrompent. Sans doute, c'est quelque savant; il aura découvert en moi une ignorance qui est cause que je corromps ceux de son âge, et il vient m'accuser devant la ville comme devant la mère commune. Vraiment, il me paraît être le seul qui sait en matière de politique commencer par où il faut; n'a-t-il pas raison de s'occuper d'abord des jeunes gens pour les rendre excellents, comme le bon laboureur doit prendre soin des jeunes plantes en premier lieu, et des autres ensuite? Voilà, sans doute, pourquoi Méléto commence le nettoyage de la cité par nous qui, dit-il, corrompons la jeunesse dans sa croissance. Cela fait, soyons certains qu'il prendra soin des plus âgés et fera ainsi le plus grand bien à la ville; il y a chance qu'il y réussisse, ayant si bien commencé.», p. 185; por sua vez, interpreta o tradutor da Loeb: «The indictment? No trivial one, it seems to me. It's no mean achievement for a youngster to have got his head round such a major question. He is the one, so he claims, who knows how the young are being corrupted and who are the ones corrupting them. And he is probably a smart fellow, and having spotted the fact that in my ignorance I'm corrupting his peers, he's coming to bring the charge against me before the city just like a child running to its mother. Again he seems to me to be the only one starting his political career in the right way. You see it's right first to look after the young so that they turn out as well as possible, just as it makes sense for a good farmer to look after his young plants first and then everything else after

Sócrates, em seu próprio entendimento – ou no entendimento que Platão tem do que seria o entendimento do Mestre –, afirma que é acusado perante a cidade, mãe comum «kategoreson mou os pros metera pros ten polin» («κατηγορήσων μου ὡς πρὸς μητέρα πρὸς τὴν πόλιν»).

A «polis» é «meter», mãe? Todavia, é uma estranha mãe, esta, que é composta pelos seus próprios filhos. Parece evidente que é, já, o sentido do bem-comum que aqui surge nesta metáfora da «polis» como mãe. A cidade é o ventre comum de todos os que a constituem, pois foi nela e dela que surgiram, que nasceram, cada um, como «polites», como seus activos membros, em graus diferentes de actividade. Por outro lado, a cidade é o grande acto que cuida dos que a constituem, dos seus «filhos». De notar que este sentido de maternidade política, de relação maternal segundo o bem-comum entre a cidade, e que a constitui, ultrapassa o habitual sentido de «cidadania», que é exteriorista e formal: basta uma assinatura do magistrado e passa-se a ser «cidadão». Há, diferentemente desta formalidade exteriorista, uma consubstancialidade entre o «polites» e a «polis».

A relação aqui suposta é uma relação uterina, a que acresce uma relação de necessário cuidado mútuo, como se, para que haja «polis», todos tenham de ser «mãe de todos», todos sejam filhos de um mesmo ventre e, por tal, irmãos; irmãos políticos, numa forma de irmandade que se pode considerar transcendental e que se pode sobrepor à irmandade carnal. É uma consubstancialidade política transcendental.

Sabe-se qual o modo como Sócrates exercera a sua relação filial e fraternal com a sua «polis»: dera à cidade o melhor de si, em tempos de guerra como em tempos de paz. Bravo, inflexível na defesa dos que amava, dos seus princípios éticos e políticos, mas também mais vastamente ontológicos, Sócrates sempre fora «mãe de sua mãe» Atenas.

Ora, tal faz de Sócrates um dos criadores em acto político da «mãe cidade» como comum sentido e comum cuidado. Sendo assim, é perante o próprio Sócrates como parte do acto materno que Atenas cidade é, que Sócrates é acusado.

that. And so perhaps Meletus too is clearing out first those of us who are blighting the young shoots, as he claims. Following this then, it's clear that when he's taken care of the older ones, he'll be responsible for bringing very many of the greatest good things to the city, as at least is likely to happen when you begin from such a starting point.», pp. 23-25.

Não admira, pois, que Platão, na *Apologia*, ponha Sócrates a julgar-se a si próprio, em termos gerais, como se os juízes não estivessem presentes, ou, estando, como se a sua presença fosse irrelevante. Em julgamento, Sócrates não responde realmente perante os quinhentos, antes *responde perante os seus princípios*, o seu fim de bem próprio, a que nada faz obstáculo, pois o velho escultor de pedras e Homens a nada se submete senão a tais princípios, a tal fim de bem.

Para Platão, não é verdadeiramente Sócrates que é a «mãe» política do bem possível para Atenas? A leitura da obra platónica parece com evidência testemunhar neste sentido. Na ilusão de conduzir Sócrates perante o maternal tribunal da cidade, os seus acusadores, Meleto e companhia, limitam-se a pôr Sócrates perante Sócrates, com Atenas a assistir ao diálogo entre os princípios de Sócrates e isso que busca levar a que o velho Sileno os renegue. Como se sabe, o Mestre permaneceu fiel até à morte aos seus princípios, nunca os traíndo, nunca se vendendo ao que a cidade – a sua parte que o não entendia ou que o entendia bem demais – queria que se vendesse, que se vergasse.

Fica a lição, nunca esquecida por Platão, de que a «polis» é uma mãe, mãe política, ventral fonte e cátedra central do movimento harmonizável dos seres humanos que a constituem, e que apenas deve ser, como cátedra, ocupada por alguém que seja sábio. Se a «polis» fosse mesmo uma Mulher, o único digno de seu leito – como Odisseu era o único digno do leito de Penélope – era Sócrates.

Todavia, como é que se pode partilhar o leito de uma eterna virgem como Atena? Será este símbolo feminino, estéril de corpo, profecia incoativa do destino não apenas de Atenas-cidade, mas de todas as cidades, pelo menos de todas as que persistirem em não ser fecundadas por um sábio?

Compreende-se que uma deusa de máxima beleza e inteligência não se queira deixar aproximar por uma qualquer besta com cio político. Já se compreende menos bem que assim persista relativamente a um sábio, belo, pelo menos, em sua sabedoria, essa que esplende mais do que a formal exterior.

Não é pobre poesia, isto, mas a metáfora para a recusa de Atenas em se aproximar da sabedoria de Sócrates, esse que sempre por ela tinha dado o seu melhor.

Esquecendo o caso histórico e anedótico de Sócrates e de Atenas, o que está em causa é a relação política fundamental entre o movimento geral que

constitui a cidade e o seu fim e, com este, os meios necessários para a realização de tal fim.

Quem está na cátedra da cidade? Quem está a governar o leme da nave «cidade»? Alguém que é sábio, um bom marinheiro, ou um qualquer?

Com quem partilha a cidade o seu trono e o seu leito – horizontal trono –, com o ser humano que sabe qual é o bom fim para o seu comum acto ou com qualquer? Que faz a cidade, entrega-se ao ser humano que a pode amar e conduzir a bom porto ou prostitui-se com qualquer?

São estes modos vários de pôr a questão acerca de quem deve governar a cidade. Da sua resposta, depende, em absoluto, o bem da cidade, isto é, a própria cidade, sem mais, uma vez que nada distingue o bem da cidade da cidade propriamente dita. É a questão existencial que é assim posta, que, assim, está em causa.

Ora, é perante uma cidade prostituída e habituada a estar prostituída, que Sócrates vai ser conduzido a fim de ser acusado de algo. Não é, assim, perante uma Mãe que Sócrates vai comparecer, uma mãe que o ame e que dele queira cuidar, mas perante uma prostituta em ‘pessoa-colectiva’, que funciona não como acto de bem universal, em universal esforço de sua realização como acto de bem, mas como «máquina» de poder, oligarquia, que sempre opera numa atmosfera política de medo.

Será, como se sabe, o medo do que Sócrates transporta consigo como proposta de reformulação do mundo e do ser humano nele que dominará na assembleia jurídica-criminal e que conduzirá esta a condenar o velho soldado hoplita amante de Atenas a ser morto em nome desta, por esta, mas às mãos do próprio soldado, que se imola por amor inquebrável ao bem da mesma cidade que o assassina.

Na cota 2c, Platão faz referir a Sócrates um termo que é incontornável em contexto socrático: «amathian» («ἀμαθίαν»), «ignorância». O termo é referido em contraste irónico com a possível qualidade – logicamente necessária para que faça sentido que alguém acuse outrem de ignorância – de quem acusa e que deve, então, ser «sophos» («σοφός») (mesma cota). O contraste é, assim, nítido, pois a ignorância suposta em Sócrates opõe-se logicamente à sabedoria suposta no acusador, Meleto. Meleto deve ser sábio e Sócrates, segundo aquele, deve ser ignorante.

Antes de se entrar no detalhe do texto, há que pensar o que esta oposição que Platão aqui inscreve significa: para que se acuse alguém de ignorância

há que saber quer o que é ignorância quer o que é o seu contrário, aliás, na verdade, contraditório, dado que o que aqui está em causa é que não se pode ser no mesmo acto sábio e não-sábio, ignorante e não-ignorante (ou como diria o discípulo Aristóteles, ser e não ser algo segundo o mesmo aspecto e 'ao mesmo tempo', isto é, no mesmo acto).

Tal significa, também, que, para se fazer certo tipo de acusações, há que ser sábio relativamente ao que se acusa de ser acusável, necessariamente fruto de ignorância, ou, então, de que se acusaria, estultamente, de ser sábio: «ve-nho, aqui, ao tribunal, acusar o senhor Tal de ser sábio». Que sentido faz tal acto?

Ora, é este o pano de fundo lógico sobre que este diálogo é construído e sobre que imediatamente se inicia. Para que se acuse alguém de algo, tem de se ser sábio relativamente a isso de que se aponta defeito, sem o que como se explica, sequer, que se detecte qualquer defeito? Por capricho, e mentindo? Ainda assim, logicamente, como? Perceba-se o alcance jurídico-crítico que esta reflexão platónica sobre os motivos ou razões de se acusar tem, não apenas relativamente ao processo contra Sócrates, mas universalmente em termos da epistemologia jurídica e aplicação do direito e busca de justiça.

Se, logicamente, quem acusa tem de ser logicamente (a repetição é propositada) sábio sobre isso de que acusa, então, esse que é acusado tem de ser sobre tal mesmo assunto não-sábio, isto é, ignorante. Acusa-se alguém de ter feito algo de errado, o que implica que, nesse acto, tenha sido ignorante, sem o que não teria feito o que fez como fez, mal, não teria errado, teria feito isso bem, seria, assim, sobre tal, sábio.

Compreende-se, deste modo, por que razão Platão aqui insere o tema da sabedoria e da ignorância, que não é, aqui, o mesmo que a «ignorância socrática», forma de proto-sabedoria que antecede a possibilidade de qualquer outra sabedoria (deutero-sabedoria, a dos sábios que sabem mesmo), antes a vulgar *ignorância dos néscios*. Sócrates está a ser acusado de ser um vulgar néscio que, a partir da sua necidade, corrompe, porque é néscio e não sábio, os outros, mormente os jovens.

E que sabe este putativo sábio, Meleto? O texto informa-nos: o acusador diz que sabe como é que se corrompem os jovens e quem o faz. É muito interessante, na sequência da análise em curso, perceber-se que, ao afirmar tal, Meleto se põe a si próprio em questão, pois, se sabe como se corrompe, como é que sabe tal? Que tipo de experiência é a sua para que saiba tal? Puramente

teórica? Todavia, em ambiente puramente teórico no que diz respeito quer à práxis quer à «poiesis», é possível saber-se mesmo como se faz seja o que for?

É possível que um pedreiro saiba assentar tijolo sem nunca ter assentado tijolo algum? Como, exactamente? Como sabe do equilíbrio das massas físicas em suas mãos, por exemplo?¹⁷ É possível saber-se o que é amar, em âmbito da práxis, sem alguma vez ter amado? Todavia, é precisamente esta questão de *absoluta conformidade entre o que se diz e o que é a prática* que está também em causa neste diálogo, bem como em toda a obra platónica, em que o uso da figura de Sócrates manifesta de este último a total coerência ontológica entre o que disse e o que fez.

Como sempre, não é Sócrates quem escreve este diálogo, mas Platão; então, de que ignorância fala Platão, dado que esta não é a mesma ignorância, dita «socrática», que surge, por exemplo, na sua *Apologia*, e que é uma forma especial de sabedoria, essa que sabe do infinito real da distância entre o pouco que se sabe – mesmo quando se sabe ou se pensa que se sabe muito – e o que é possível saber-se. É esta ignorância, que mostra que ainda ‘quase tudo’ está por se saber, que permite manter o trabalho dialógico de ir sempre construindo as bases para uma sempre mais elevada sabedoria, sempre, no entanto, infinitamente distante do infinito do que há para saber.¹⁸

Sócrates não pensa, aqui, que esteja a ser alvo de um processo por causa da sua ignorância como ele a concebe. Retoma-se a questão: então, de que ignorância é acusado?

¹⁷ Para que não haja qualquer dúvida lógica ou histórica, quem escreve este exemplo já assentou alguns milhares de tijolos. Não é actividade que prejudique os chamados ‘intelectuais’, como se pode verificar no exemplo de Winston Churchill, pedreiro sindicalizado, e confesso admirador de Sócrates, cfr. CHURCHILL, Winston Spencer, *My early life*, London, Eland Publishing Limited, 2002, p. 108.

¹⁸ É interessante notar que, mesmo no modo como Platão perspectiva o ápice do saber como real sabedoria, na *República*, no final da ascensão do prisioneiro, na «Alegoria da caverna» (início do «Livro VII»), como uma visão directa do sol, em esplendor de luz (imagem do esplendor ontológico do bem), tal contacto directo corresponde a algo – metaforicamente – como a intersecção de uma linha, de um raio, de luz. Ora, o sol irradia infinitas dessas linhas, pelo que, mesmo neste ícone, se mantém a ideia de uma constante ignorância como relação entre o finito que se intui – e se sabe – e o infinito que ainda falta intuir – e que, como infinito, sempre será, como tal, inintuível.

Capítulo 2

Sócrates, o ignorante político

A única ignorância de que Sócrates pode ser acusado é a que patenteia, segundo o acusador – assim parece – relativa à sua própria cidade e à cultura que a funda. Sócrates, que se faz rodear por jovens discípulos, porque não sabe o que lhes deve ensinar, isto é, a cultura tradicional de Atenas, ensina-lhes ‘outra coisa qualquer’: tal corresponde a uma forma de corrupção da juventude.

Ao que parece, para alguém como Meleto, não se é ignorante, quando se sabe, se domina, o que constitui a forma cultural tradicional da cidade – Atenas, no caso – e se perpetua, através do ensino dos jovens, tal forma.

Ora, de facto, segundo o ponto que defende, Meleto tem razão. A questão não se situa em saber se Meleto tem razão no que defende segundo o que defende, mas em saber se o que defende é mesmo o melhor para a cidade.

Para Sócrates – e para Platão –, claramente, o que Meleto defende não é o melhor para a cidade, para os seres humanos que são o seu acto imbricado.

Discretamente, Platão, nesta simples posição teórica do Velho Mestre, põe a questão fundamental do confronto quer teórico – foi o que sucedeu no magistério socrático até então – quer prático – é o que vai suceder no tribunal da assembleia ateniense que vai julgar Sócrates – entre as antigas concepções cosmológicas, em seu sentido mais vasto (na realidade, ontológicas e de fundamentação metafísica), e as concepções novas que o Velho Escultor de pedras e de gentes consigo carrega.

Quando se diz que, nestes tempos históricos, se atinge algo como uma síntese de tudo o que foi pensado em termos filosóficos anteriormente, necessariamente, pelos chamados «pré-socráticos», não se anda muito longe do que seja a verdade fáctica-histórica do que terá sucedido.

Todavia, para lá da contribuição da filosofia propriamente dita, não se pode esquecer a importância capital que metamorfoses culturais fundamentais como as que foram operadas quer por Ésquilo quer por Sófocles tiveram, não apenas num sentido cultural superficial, em mera exterioridade literária, mas como marcos axiomáticos em termos também cosmológicos. A transformação das Erínias em Euménides implica uma mutação cosmológica radical, em que deixa de ser a dialéctica cumulativa da vingança a imperar, no que ainda é uma forma, em oximoro, de presença caótica no que se busca ser «nomos» e «cosmos», para passar a ser a misericórdia a imperar, na forma da superior e sumamente aristocrática benevolência: o perdão e a consequente reintegração cósmica do agente de «hybris» manifesta um poder de tal modo grandioso que já não teme sequer o perigo da «hybris», quer dizer, já não teme a ameaça de «Khaos».

As Euménides são de tal modo poderosas que já não se sentem ameaçadas pelo «Khaos». É como se se antecipasse o destino tartárico que Platão dá aos tiranos – representantes políticos máximos da caoticidade – atribuindo-o, paradoxalmente, ao próprio caos: o caos fica preso no ‘tártaro de si próprio’.

Como supremo toque de subtilidade, o trabalho final de Sófocles, ditado do alto de uma vida trigeracionalmente longeva, vida de imensa sabedoria, em que se anula simbolicamente a parte principal da linhagem genética perversa nascida com a bestialidade caótica de Zeus ao raptar Europa e que condenara sucessivas gerações de claudicantes éticos e políticos, ao fazer terminar a épica-lírica de Édipo numa não-tragédia, em drama final de um homem que é chamado divinamente ao santuário das Erínias/Euménides, em Colono, e lá desaparece, sob a sua divina, suprema, guarda.

Em anterioridade cronológica, mas não lógica; todavia, em consequência lógica do destino de Édipo, reforça-se a morte da parte principal da linhagem de «hybris» diogénica quando se anula três quartos da descendência de Édipo e se põe Antígona a anular a grandeza ontológica das leis, quaisquer, da cidade quando contradizem os princípios de cosmicidade que constroem o mundo.

Apenas a humana besta covarde Ismene perpetua de forma fraca a genética perversa nascida com as consequências da acção de Zeus sobre terceiros.

Fica a besta humana fraca a perpetuar a fraca besta divina em sua continuidade genética, isto é, como perpetuação do modo covarde de agir em detrimento do bem dos outros, do bem-comum; é isto que Ismene significa.

É esta a marca perene de humana bestialidade que Sófocles deixa permanecer miticamente, mas também teoricamente em forma de mito, como fermento da caoticidade humana no mundo. É esta presença que, simbólica e pragmaticamente, Sócrates combate. É esta radicalidade política perversa que Sócrates tem de confrontar a partir do momento em que assume a sua vida como filósofo. É esta mesma bestialidade política que o vai confrontar na assembleia ateniense e o vai mandar aniquilar, aniquilar-se.

A insatisfação com os modos tradicionais de se pensar a «cós mica» do cosmos não nasce com Sócrates. Com Sócrates, assume modo claro e assumido de descrença axiomática em teses que já se tinham demonstrado como insuficientes ou marcadamente erradas. Os exemplos máximos citados de Ésquilo e de Sófocles bastam. A suposta *princípioalidade* cósmica geral e política particular haurida nos modos antigos de pensar o mundo era questionável e Sócrates questionou-a abertamente.

O seu público não era apenas constituído por jovens, como se pode perceber pela afirmação que Alcibíades pronuncia no *Symposion*, em platónico testemunho (215d).¹ Todavia, eram os jovens quem mais o admirava, como se pode perceber pelo entusiasmo erótico paradigmático do próprio Alcibíades.

Sendo assim, e não ensinando aos jovens, a estes jovens, os velhos preceitos da velha axiomática cósmica e política ateniense, Sócrates mostrava ignorá-la. Era, deste modo, ignorante de tal axiomática, o que era considerado perigoso, pois estava a ser ensinado aos que constituíam o futuro possível da cidade não os seus comuns e habituais princípios, mas outros quaisquer. Ora, «outros quaisquer» correspondem a princípios estranhos, estrangeiros, talvez, como se Atenas fosse submetida ao império axiomático de uma outra potência, como se tivesse sido derrotada em guerra e os novos senhores a obrigassem aos seus princípios e deuses estranhos, estrangeiros.

Há, ainda, que notar que o que Sócrates tem vindo a fazer corresponde não só a algo que é perverso do estrito ponto de vista político, político-nómico,

¹ As palavras de Alcibíades – de Platão na dramática boca do ébrio apaixonado por Sócrates – fala-se de «homem» (macho da espécie, não Homem em geral, «aner»), de mulher («gyne») e de jovem rapaz («meirakion»). Tal implica que Sócrates era ouvido por e cativava estes três sub-tipos parciais de seres humanos.

mas, também e sobretudo, do ponto de vista teológico, teológico-principal-político, dado que os princípios de possibilidade da cidade são ontológicos e se amarram ontologicamente no divino. Não é por ilógica coincidência que Atenas se chama como se chama, mas porque está sob a protecção divina de Atena.

Será que Sócrates, que se diz que esculpiu estatuária para o Parthenon, não sabe disto? Ignora o Velho Escultor esta ligação ontológica e teológica da cidade à sua deusa protectora? No entendimento de Meleto, assim parece.

É, então, profunda, vasta, politicamente delicada e onto-politicamente perigosa a ignorância que Sócrates tem manifestado ao longo dos anos relativamente ao que Meleto e quem representa consideram ser o «sagrado» erector da «polis» Atenas. Não é razão suficiente para que seja presente ao magistrado encarregue de verificar tais ocorrências?

Note-se que Sócrates, irónico, sim, não manifesta qualquer surpresa por ter sido acusado deste modo. Sabia muito bem que, do ponto de vista da acusação, esta estava certa. O ponto, no entanto, para Sócrates, não é este, mas, exactamente, a definição do que é o real bem da cidade e, na cidade, de todos os que a constituem.

Pode parecer, superficialmente, que ambos os lados da contenda que se anuncia estão a pôr a mesma questão e vão lutar pelo mesmo bem. Todavia, tal não é assim: o que motiva Meleto é a tradição da cidade, algo de cultural; o que motiva Sócrates é o próprio bem da cidade ou a cidade enquanto bem de todos os que a constituem em acto, algo de concretamente antropológico, onto-antropológico, com imediatas implicações éticas e políticas (de que, aliás, ele vai ser o primeiro a sofrer as consequências; a última será a própria cidade que o mata e se condena a uma mediocridade de que nunca mais se erguerá).

Na cota 2d, surge a questão fundamental trabalhada por Platão incansavelmente como tema fundamental para a «polis», a «epimeleia» («ἐπιμέλεια»), o «cuidado», a «solicitude».² Este termo emprega-se para, de modo genérico, designar «esse que se ocupa de algo», que tem sobre tal algo a responsabilidade do seu cuidado. Remete, assim, num mesmo acto, para o governo de

² A riqueza semântica dos termos que se constroem em redor desta matriz é enorme; consultar em: BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, 1950, pp. 760-761.

algo e para a sua manutenção; se se quiser, para o governo de algo como sua manutenção, como seu *cuidado ontológico*.

Compreende-se que seja um termo político fundamental: de tal modo o é, que não é possível pensar-se a «polis» sem esta «epimeleia». A «polis» é «epimeleia» em acto. Em disjunção exclusiva – e assim funcionará sempre para Platão quer em termos teóricos quer em termos prático-pragmáticos –: ou há «epimeleia» como acto constituinte da «polis» ou não há, de forma alguma, «polis».³

Então, o que Platão põe como centro deste «topos» do diálogo entre Sócrates e Euthyphron é a questão da «epimeleia», do cuidado para com a cidade. De notar que nos é dito que este diálogo é sobre a piedade. Estarão os termos «piedade» e «cuidado» e isso a que se referem respectivamente próximos ou distantes em termos de sentido? Que relação há entre «piedade» e «cuidado»? Que nos dirá este diálogo sobre tal relação?

Para já, torna-se evidente que Platão, tendo em consideração que se aproxima o tempo simbólico – mas de origem e realidade histórica – da presença do Mestre perante o tribunal ateniense, situa a questão do cuidado na relação com os jovens e a sua formação (tema recorrente em Platão; depois também em Aristóteles).

Uma possível relação surge imediatamente em termos lógicos, antropológicos, logo, ontológicos: não assume necessariamente a formação dos jovens a forma – pode ser já tomado o termo em sentido platónico forte – do cuidado, da «epimeleia»?

No seio de um momento genericamente irónico sobre a atitude política de Meleto, Platão põe Sócrates a dizer algo que não é irónico: que é necessário que se cuide em primeiro lugar dos jovens a fim de os tornar – o termo não poderia ser mais significativo neste contexto – «aristoi» («ἄριστοι»).

³ Como é evidente, este tema mantém-se ainda hoje como o tema fundamental da vida política. Já o encontramos em textos tão antigos como a *Epopéia de Gilgamesh*, em que o suposto herói, suposto rei de Uruk trata de tudo menos do bem da sua 'cidade'; no início do *Génesis*, em que o primitivo casal não trata, como é necessário, do bem do jardim que lhe foi confiado; na épica homérica, em que tantos 'reis' não cuidam como devem do bem das suas 'cidades', assim as condenando – exceptua-se Odisseu, que sempre cuida da sua cidade, mesmo longe; no Agostinho da não-cidade-de-Deus, quando realça que a cidade de Deus não é porque não há uma boa cura humana dos bens com que tal cidade poderia ser erguida. São exemplos notáveis, entre tantos outros, de manifestação superior de cuidado para com a falta de humano cuidado político.

Imediatamente, estamos situados logicamente – segundo o «logos», platónico – no âmago da questão política que irá condenar Sócrates à morte e que condena à morte as cidades se não for bem resolvida, através do adequado cuidado para com os jovens. Estes, «os melhores», não correspondem aos ganhadores de um qualquer concurso político, ao modo tradicional, em que constantemente se buscava mostrar a «arete» própria, politicamente vencendo os demais, num movimento que, necessariamente, *por causa da sua forma lógica*, estava destinado a produzir tiranos: se o melhor é o que vence os demais, estes últimos são necessariamente antropologicamente inferiores ao vencedor. Em última análise, para quê vencer todos, se não for para lhes ficar com o bem próprio, assim os reduzindo à escravatura?

Platão bem sabia que este é o modelo tradicional e universal da vida política, tendo-o demonstrado assim que oportunidade lógica houve na discussão agónica entre Sócrates e Trasímaco, no «Livro I» da *Politeia*. Todavia, que faz o tema da «epimeleia» neste lugar lógico da obra *Eythyphron*? Que «aristoi» são estes? Uma renovada réplica da velha oligarquia – nunca é uma verdadeira «aristocracia» para Platão – helénica, ateniense, em particular? Se assim fosse, teria Sócrates, sequer, sofrido a acusação do jovem Meleto e companhia? Não parece crível.

Então e necessariamente, o que Platão entende – e Sócrates entenderia segundo Platão – como «aristoi» não é, já, algo com ligação estreita e directa à concepção tradicional da velha oligarquia ateniense, mas algo de radicalmente diferente. Trata-se de uma ‘nova’ aristocracia; na realidade, trata-se de uma «verdadeira aristocracia», no entender quer do Mestre Escultor quer do recentemente esculpido pupilo, Platão.

Que nova aristocracia é esta? O próprio texto dá a resposta: é essa que é constituída pelos que cuidam da formação dos jovens de modo a que estes se tornem «aristoi». No seio da ironia com que se trata Meleto, Platão põe a questão fundamental e fornece a resposta. Resta saber se também não fornece a resposta para a questão que aparentemente não encontra tal neste diálogo, quando dá a entender que há uma relação necessária entre o cuidado e a piedade.⁴

⁴ Não há um sentido de profunda piedade em cada acto de cuidado, piedade para com esse de quem se cuida ou mesmo de isso de que se cuida? Não é este sentido necessário? Não há necessariamente em cada acto de piedade – desde que esta não seja considerada como passional, mas, então, é outra coisa, distinta da que mobiliza a reflexão platónica nesta obra – um

De notar, ainda, que o que se diz ironicamente sobre o modo de agir de Meleto – porque Platão sabe que tal figura é ignorante do modo como o realizar (quem sabe é precisamente Sócrates, o acusado) –, tomado como algo sem ironia, faz pleno sentido político, pois governará bem a «polis» quem começar pela educação dos jovens fazendo deles «aristoi», que serão «aristoi» adultos também, assim tratando antecipadamente quer de adultos quer de velhos; resta tratar dos antigos velhos a quem não foi dada esta educação. Tudo isto feito, cumpre-se o bem da cidade, aliás, agora, propriamente, como cidade.

Se retirarmos a ironia, dirigida contra Meleto, mas não contra o sentido político do modo de acção que *supostamente* representa, segundo Sócrates, então a expressão «megiston agathon aitios te(i) polei genesetai» («μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος τῇ πόλει γενήσεται») recebe foros de verdade: quem assim fizer – fizer mesmo – faz o maior bem à cidade; faz uma verdadeira cidade.

Não é, assim, necessário ir à *Politeia* para se encontrar o sentido fundamental que Platão defende para a educação dos jovens na relação com o bem da cidade, da cidade como acto de bem promovido – na realidade, criado, pois corresponde a algo de irredutivelmente novo, de irredutivelmente diferente – pelos actos dos que foram, em jovens, educados segundo esta mesma, única, finalidade. É, então, já, o tema do *bem-comum* que aqui surge, neste limiar do diálogo, em frente do limiar da casa que deveria defender a cidade dos seus inimigos.

Que educação teve Atenas, a Atenas que coexiste historicamente com o Velho Sileno que vai ser acusado pelo magistrado que defende a cidade?

Que modelo, não sobretudo pedagógico, mas ontológico, onto-antropológico, tem a cidade e segundo o qual vai pôr em causa quer o Velho Filósofo quer o modelo onto-antropológico que este defende, que sempre defendeu abertamente e em regime de possível polémica, agónica que fosse, mas leal e não desproporcionada em termos dos meios e fins dos adversários? Lembre-se que Sócrates irá estar só perante um exército de quinhentos juízes, que podem, à partida, estar todos a seu favor, todos contra ou, como se veio a verificar, divididos quanto ao apoio.

cuidado para com isso para com que se é piedoso? Atente-se ao que Platão vai pôr no texto para lá da aparente aporeticidade com que termina. Adianta-se, já, que é precisamente o cuidado que permite criar o «poros» ético e político que torna o aparente aporético em «porético», isso que parece não ter saída em algo capaz de transcensão. Tal processo é explicado na obra *Symposion*, no discurso de Sócrates/Diotima.

Na realidade, a defesa de Sócrates não vai ser perante a Assembleia de Atenas, mas perante a verdade e a justiça, duas faces de um mesmo princípio transcendente à política e que é o bem-comum, isso sobre que se deve fundar a instrução, a educação dos jovens; isso para que os jovens devem ser preparados.

Na cota 2d-3a, Sócrates alude a que Meleto, por consequência, procede à limpeza profunda da cidade começando pelo próprio Sócrates que corrompe os jovens.

O termo usado para dar o sentido de «limpeza» é «ekkathairei» («ἐκκαθαίρει»), do verbo «ekkathairo» («ἐκκαθαίρω»), com o significado primeiro de «limpar profundamente», de que derivam «purgar», «purificar» ou «purificar-se», «fazer desaparecer, limpando», «varrer», «escorraçar», «expulsar», «retirar».⁵

De uma forma discreta, o que Platão aqui insere é, sem qualquer ilusão retrospectiva, dado que se refere a algo que o discípulo maior de Sócrates soube que tinha acontecido e que, agora, teoriza em analepse, o tema da eliminação dos adversários políticos, através do processo de 'limpeza'. Este processo é historicamente transcendental ao tipo de governo tirânico e oligárquico, mesmo que disfarçados de outra coisa política qualquer, como as chamadas 'modernas democracias'.

O que surge nesta cota do texto é a referência platónica a um mecanismo político usado pelos que não têm a grandeza lógica e antropológica para estar ao nível necessário para debater questões suscitadas por pessoas de nível intelectual superior. Resolve-se a questão 'limpando' do cenário político tais pessoas.

Sendo assim, a leitura que Platão faz do modo como o seu Velho Mestre foi tratado por Atenas é a de um varrimento político, que foi efectuado na forma de um assassinato legal, operado pelo próprio sentenciado sobre si mesmo.

Ora, não se limpa o que é limpo, a menos que quem tal faz esteja espiritualmente alienado. Limpa-se isso que se considera – bem ou mal – sujo. Deste modo, para Meleto e para aqueles que representa, Sócrates é lixo, é imundície e, como tal, tem de ser 'varrido'. Este varrimento tem de corresponder,

⁵ Cfr., BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, 1950, p. 617.

de algum modo, a um afastamento de tal lixo político da cidade quer através de uma qualquer forma de exílio – que pode ser apenas lógico –, cuja forma extrema corresponde ao exílio sem retorno do mundo dos vivos.

Note-se que o modo correcto de agir, segundo o possível melhor bem da cidade, consistiria em ser capaz de encontrar, contra os argumentos de Sócrates, argumentos superiores, melhores. Deste modo, não apenas se venceria *logicamente* Sócrates, como, com tal vitória, os vencedores se mostrariam logicamente superiores ao Velho dialéctico, assim o calando ou desacreditando definitivamente.

Todavia, para tal, seria necessário que, na realidade lógica das coisas em disputa, os argumentos dos contraditores de Sócrates fossem mesmo superiores aos deste último. Ao que parece, não eram tal. Se o fossem, por que razão não foram apresentados ao longo de dezenas de anos de discussões? Os que foram apresentados, por que razão não se evidenciaram como melhores?

A acusação pró-penal apresentada contra Sócrates parece, deste modo, ser algo como uma vingança contra alguém que sempre venceu logicamente quem agora busca vencer não de modo segundo o «logos», mas segundo a manipulação do «nomos» da cidade e dos espíritos dos que administram a aplicação de tal «nomos».

Por outro lado, sabendo a grandeza humana de Sócrates, a sua inflexibilidade perante as adversidades, vencendo tempo, clima, inimigos em cortante campo de batalha, a perspectiva de expor o velho e imbatido soldado perante quinhentos possíveis inimigos deve ter parecido tentadora para quem nunca teve a grandeza de o vencer em combate lógico de um contra um.

Não admira, assim, que Platão termine este ponto com uma soberba ironia relativa ao modo como o jovem Meleto está a iniciar a sua carreira de curador do bem da cidade. É do âmbito da história real o que sucedeu a Atenas governada pelos *valores* dos que derrotaram Sócrates e os seus *princípios*.

Capítulo 3

Eythyphron inteligente

Com a resposta de Eythyphron a Sócrates, Platão reflecte detalhadamente sobre o absoluto de bem que Meleto e Sócrates têm para pôr ao serviço da cidade. O interlocutor de Sócrates situa a questão no âmbito da cidade, na sua Héstia, no seu «lar», no seu coração. Com este símbolo, Platão imediatamente põe em causa o cerne da cidade que assim trata Sócrates.

Ora, segundo o próprio Eythyphron, Sócrates é o que a cidade tem de melhor.¹

¹ A tradução das Belles Lettres diz (fala Eythyphron) : «Je le souhaiterais, Socrate; seulement, j'ai grand peur que le résultat ne soit tout contraire. En vérité, te faire du mal, à toi d'abord, c'est, à mon avis, s'attaquer dès son début à la ville dans ce qu'elle a de meilleur. Mais, enfin, comment, d'après lui, corromps-tu les jeunes gens?», p. 185; podemos encontrar na versão da Loeb: «I should hope so, Socrates, but I'm afraid the opposite may happen. You see in trying to do you an injustice, it really seems to me that by starting, as it were, at its very heart, he's harming the city. And tell me, what is it he says you're doing that corrupts the young?», p. 25. A edição das Belles Lettres introduz uma nota erudita que parece não captar o sentido que Platão quer introduzir neste breve trecho do diálogo; transcrevemos: «Le proverbe grec «commencer par Hestia» paraît avoir ici ce sens. Cf. Eustathe, *Comm. sur l'Od.* VII, v. 298.». Questões de erudição filológica e gramatical à parte, o que nos parece estar implícito nesta referência a Héstia é o sentido de que «a Héstia» é o cerne, o âmbito, o coração, o mais profundo e elevado e importante da cidade, o lar da cidade, a sua lareira, o seu fogo sagrado. Ora, não será mais digno de Platão que nos perguntemos se o que o gigante de Atenas afirma não aponta para dois núcleos de suma importância política: por um lado, o que se passa afecta a Héstia da cidade, diz respeito ao que de mais importante constitui a cidade (a sua «ideia», mesmo particularizada em Atenas); por outro, que Sócrates faz parte ou é mesmo esse núcleo real, na forma de esse que possui em pensamento a ideia do bem da cidade, isto é, da sua Héstia. Deste modo, Sócrates é a Héstia da cidade porque transporta o bem possível da cidade, a

Sócrates é a «Héstia» de Atenas, o seu âmago político. Talvez este sentido seja, ainda, menor, dado que a questão é ontológica, de definição do que é a ontologia da cidade, como, depois, será larga e profundamente tratado na *Politeia*. Precisamente porque é a ontologia da «polis» que está em causa, é a educação, a formação dos seus jovens tão importante, dado que a cidade mais não será do que o que for a inter-relação entre estes jovens.

Como é evidente, Sócrates não ocupa qualquer magistratura formal ou material, pelo que não pode ser a este nível que a sua forma de «Héstia» política se situa. Não é ao nível do poder formal ou material, dito político, que se situa a importância ontológico-política de Sócrates para a cidade. Então, a menos que Platão delire, que está a procurar dizer-nos, usando esta expressão de entre tantas outras que poderia ter procurado no seu rico léxico helénico?

Platonicamente, é já a *forma* da «polis» que está em causa. Não materialmente, mas formalmente, Sócrates não é, mas transporta consigo a *forma da cidade*. A forma da cidade é o bem-comum que o Velho Sileno não só proclama de modos vários, como exerce também de diferentes maneiras.

É o cerne lógico da mensagem ética e política, também antropológica, de Sócrates que constitui a «Héstia» política com que o Escultor logicamente se confunde. É o «logos» político de Sócrates, na sua ligação necessária e universal, transcendental, com o domínio ético e antropológico, que faz da sua presença em Atenas o coração lógico desta, na forma da possibilidade da sua metamorfose de uma cidade viciosa e em profundo declínio ontológico como cidade, em algo de radicalmente diferente, em que não é o bem de alguns que prevaleça, mas o bem de todos.

Para tal, é necessário que haja uma transformação universal do modo como os seus componentes, os seus agentes políticos – que a *Politeia* nos vai dizer que incluem as mulheres livres – agem. É, assim, o novo «logos» quer formal/teórico quer prático/pragmático, informador de uma nova antropologia, que conta como novo eixo paradigmático para o bem da cidade, de

sua Héstita possível. Esta Héstita e o acto do pensamento vivo presente de Sócrates na cidade, coincidem. Estamos muito longe de um provérbio. Todavia, parece que em Atenas venceram mesmo os proverbiais provérbios impertinentes: no entanto, Atenas pouco ganhou com isso. Sobre o sentido de Héstita como o mais importante da cidade, da terra, do país, tudo como realidades humanizadas, logo, políticas; ver BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, 1950, p. 816.

que esta retirará, se assim o quiser, a sua possibilidade de coisa, de acto, com futuro. É esta a «Héstia»/Sócrates.

Eythyphron tem razão: se a cidade não compreende isto, quer dizer, o que Sócrates é, com a sua proposta de nova axiomática política, ética, antropológica para o bem da cidade, então, a cidade está não apenas a atacar Sócrates, erroneamente julgado como inimigo, mas a atacar-se a si própria, pois, *atacando Sócrates, ataca o que de melhor é*, na forma do novo tesouro de possibilidades axiomáticas para a definição de uma nova ontologia política geral.²

A fala de Eythyphron começa por expressar receio relativamente à qualidade da operação de Meleto sobre a cidade. Ao atacar Sócrates, Meleto ataca a possibilidade de a cidade se reconstruir, reformulando-se radicalmente. Todavia, o maior dano nem sequer consiste em poder negar a nova doutrina de Sócrates, sempre passível de ser resgatada, se o Mestre estiver presente ou se algum dos seus discípulos for capaz de lhe seguir as pisadas com o mesmo nível de riqueza doutrinal e de vida.

O grande problema, prospectivamente, reside em aniquilar Sócrates, assim destruindo a fonte da nova doutrina: se a cidade necessitar do Mestre, uma vez entendida a necessidade de mudar de axiomática, já não há Mestre. Discípulos

² Como é evidente, Platão não poderia saber o que se seguiria em termos concretos quanto ao futuro de Atenas. Todavia, não é isso que está em causa, mas a inteligência dos possíveis políticos constituintes do que haveria de ser o futuro – possível, primeiro; concreto, através da realização dos possíveis eleitos – de Atenas. Ora, o que Platão sabia era que ou se passava a seguir o que Sócrates propunha, sobretudo ao nível da «paideia», ou a cidade iria, mais cedo ou mais tarde, colapsar, destruída pelos actos de tirania e de oligarquia em que vivia. Não se trata, pois, de dons proféticos ou da posse de uma qualquer «bola de cristal», mas da capacidade teórica de perspectivar os possíveis de que se é capaz – depende da inteligência do perspectivador, claro, e Platão não era Meleto – e de ser capaz de inferir teoricamente quais as mais evidentes consequências que se seguem às várias escolhas possíveis. Este sentido teórico de antecipação não é platonicamente mítico ou platonicamente auto-propagandístico, pois foi precisamente procedendo assim que o imbativelmente concreto Churchill conseguiu já em 1932 (ver discurso «Bands of sturdy teutonic youths», de 23 de Novembro de 1932, na Câmara dos Comuns, in CHURCHILL Winston S., *Never give in. Wiston Churchill's speeches*, London, New Delhi, New York, Sydney, Bloomsbury, 2006, pp. 80-82) apontar para o que se passava com o nazismo alemão e questionar-se sobre o que se seguiria se tal movimento fosse capaz de se alçar ao poder. Hitler apenas subiu ao poder em Janeiro de 1933. Não é feiticeira, é inteligência política. Já agora, mencione-se que Churchill era um admirador de Sócrates e seu modo de pensar, que designava como «dinamite intelectual», consultar a sua obra CHURCHILL Winston, *My early life*, London, Eland, 2000, pp. 107-111.

devidamente amadurecidos, pode não os haver – na realidade, não os houve, pois mesmo Platão não é Sócrates a este nível, não é o Homem de que o próprio discípulo fala, por exemplo, no discurso de Alcibíades, no *Symposion*. Platão não é esta grandeza antropológica.

A cidade fica sem o seu manancial de formas alternativas em termos axiômáticos, condenada a vegetar segundo as velhas formas, as mesmas que conduziram à sua condição moribunda.³ O temor manifestado por Eythyphron era fundado. Este jovem, apesar do modo aparentemente estranho como pensa em relação a outros assuntos, revela, aqui, uma interessante intuição quanto ao perigo que espreita Sócrates. Não há um pouco do jovem Platão neste Eythyphron introdutório? Por alturas do tempo histórico que aqui se ficciona, que andaria o jovem Platão pensando no que respeitava a acusação feita contra o Mestre?

Todavia, a inocência, real ou fingida, de Eythyphron no que diz respeito à substância das acusações é reveladora do espanto que tais acusações hão-de ter suscitado junto dos que acompanhavam o Velho Soldado e nunca tiveram notícia de algo que se parecesse com actos perversos a levar perante a procuradoria criminal da cidade. Corromper os jovens? Como é que Sócrates corrompia os jovens, ele que nunca aceitou os favores de Alcibíades, por exemplo?

Sócrates responde claramente que é acusado de «fazer» (de «poetizar») novos deuses e de não acreditar nos «ancestrais», nos «arcaicos».⁴

³ Nesta fase histórica da vida de Atenas, já não há, a nível das grandes formulações teóricas – as figuras políticas, com Péricles à cabeça, são a este nível irrelevantes –, figuras gigantescas e com descobertas formais definitivas, como Ésquilo, Sófocles ou Sócrates. O próprio Platão, na sua imensa grandeza, não produziu algo com a dimensão e beleza da transformação das Erínias em Euménides, como Ésquilo, ou a reformulação antropológica e consequentemente cosmológica, dada a íntima relação etiológica incoativa, da essência e substância do humano, como operada por Sófocles sobre o paradigma Édipo. O bem platónico é a síntese de tudo isto e da intuição lógica de Heraclito. Ainda assim, quem levou o próprio Platão a sério? Tomado a sério em Atenas, esta ter-se-ia encaminhado para a mediocridade para a qual efectivamente se encaminhou? De nada serve a uma cidade ter uma *luminosa* academia: falta à cidade como um todo a luz própria.

⁴ Encontramos na tradução das Belles Lettres, 2b: «Oh! par des moyens qui semblent très étranges à première audition, mon savant ami. Il prétend que je suis un faiseur de dieux! Oui, c'est en alléguant que je fais des dieux nouveaux, et que je ne crois pas aux anciens, qu'il m'intente cette accusation. Tel est son dire.», p. 185; diz a versão da Loeb: «Strange things, my good friend, at least when you hear it put like this. You see the reasons he's indicting me

Esta «poesia» de novos deuses não irá ser aprofundada no imediato por Platão, que irá desviar o tema da conversa para a educação, o que, estrategicamente, tem sentido, pois o que está em causa são os princípios constituintes da «polis» e é a partir de tais princípios que os jovens devem ser educados e, de facto, são educados. A questão da educação implica, assim, necessariamente, a questão dos princípios segundo os quais a educação é construída e ministrada.

Todavia, a questão da humana poética divina não pode ser posta de lado, pois corresponde a uma, então, já velha crítica, a que Xenófanes teceu contra aqueles que conformavam a imagem do divino a partir da sua própria realidade: o divino, em sua imagem humana, mais não era do que uma icónica projectiva de partes da realidade humana na forma de ícones supostamente divinos.

É isto o que Sócrates está a fazer com a sua acção? Manifestamente, não. Aliás, a sua acção pode ser considerada literalmente iconoclasta, pois – e surge a outra acusação – parece querer destruir as divindades arcaicas da cidade. Poderá ser que Sócrates, escultor de pedras e de Homens, queira também ser escultor de divindades, não em pedra, mas como realidades sagradas, *em substituição das divindades arcaicas?* Com que fim? No limite, qual é o fim de quem cria novas imagens divinas, talvez novos objectos de sacralidade, senão usar tais imagens e objectos como instrumentos políticos, instrumentos de poder, de eventual conquista de poder e de manutenção desse mesmo poder?

Não são os deuses arcaicos os garantes da arquetipia política da cidade? Destruir a estátua/imagem de Atena, no seu Parthenon, não é o mesmo que destruir o princípio cósmico e cosmo-nómico que sustenta a possibilidade ontológica da cidade, da sua cidade, Atenas?

Não é assim que o povo, e, neste, cada ente humano, percebe o fundamental da realidade política, que coincide com o fundamental da realidade literalmente cósmica, isto é, isso que permite que haja cosmos, mundo; isso sem o que o cosmos é impossível? A arcaica mítica não nos dá lição diferente desta.

are that I'm an inventor of deities and I create newfangled gods and don't acknowledge the old ones, so he claims.», p. 25.

Deste ponto de vista profundo, que liga necessariamente os deuses da cidade à possibilidade ontológica desta, quando se lê que Sócrates é acusado de não acreditar nos deuses antigos, parecendo que se está perante uma vulgar acusação de ateísmo em âmbito religioso, não se percebe que o cerne da questão é político e ontológico, onto-político.

É a realidade ontológica do mundo como coisa política, humana, cultural no seu sentido mais lato, que está em causa; não é saber se o «polites» Sócrates não acredita nestes deuses aqui, preferindo arranjar uns outros que mais lhe agradam.

Para Meleto e para quem este faz de testa de ferro, o que o velho Sócrates tem andado a fazer é a minar os alicerces ontológicos da possibilidade da cidade, que se consubstanciam nas suas divindades. A questão é, aliás, mais vasta do que a espacial fronteira territorial ateniense, mesmo se se considerar que esta «polis» era, por estes tempos, algo como ‘imperial’.

O que Sócrates andava a fazer há já muitos anos era a destruir os fundamentos ontológicos da possibilidade do mundo humano, indiscernível do que era o mundo helénico. O restante, transcendente a tal mundo, era imundo, acósmico.

De notar, ainda, que, mesmo havendo aqui, necessariamente, uma questão etnocêntrica, a questão não é fundamentalmente etnocêntrica, mas releva do que serve de fundamento ao etnocentrismo, precisamente a questão do absoluto ontológico que ergue o nosso povo como povo de mundo e com mundo, relativamente – por vezes, e não poucas, contra os outros povos, ‘com deuses diferentes’ – aos outros, outros a quem, por esta mesma razão, se nega a comum pertença a uma mesma humanidade. Os deuses representam isto; melhor, para quem assim pensava e pensa, os deuses *são* isto.⁵

Assim sendo, Sócrates surge aos olhos dos seus acusadores como alguém que funciona como se fosse agente de uma potência estrangeira, pois o que define uma potência estrangeira é que os seus princípios ontológicos são diferentes, talvez diversos. Mesmo que todo o passado militante em favor do

⁵ O nazismo é um exemplo terrível deste sentido ontológico de possibilidade cósmica própria, em contraditoriedade com as possibilidades de ser de outros, de ser apenas em termos nazis (quer dizer, em termos nazis, nem sequer se lhes deve chamar «povos»). O etnocentrismo nasce sobre este fundo ontológico; fundo que, se realmente se acredita que é de ordem divina, recebe a dignidade de algo da ordem do metafísico, de algo que está para lá da natureza, do que se move.

bem de Atenas desminta que Sócrates possa ser este agente, então, ao fabricar novos deuses, é ele mesmo uma nova potência, não estrangeira, mas estranha, porque tem princípios que não são os da «polis» em que vive. Configura-se, assim, como uma espécie de *cancro político* no ser da cidade porque introduz na vida política da «polis» corpos estranhos, parasitas que se aproveitam do tecido próprio da cidade, que são corpos *formais*, logo, corpos que podem modificar perversamente a forma arquetípica da cidade.

É nesta arquetipia da cidade que reside a questão em torno da acção de Sócrates e seu «valor político».

Os novos deuses opõem-se ao que deveria ser o paradigma respeitado por Sócrates, acusado de «arkhaios ou nomizonta» («ἀρχαίος οὐ νομίζοντα») referido aos deuses. O que é dito, então, é que Sócrates não faz uso dos deuses que são os deuses em uso da cidade. É para este sentido de «estar em uso», de «se fazer uso», de «ser hábito», no fundo, de ser tradição, que se remete. É este o sentido do verbo «νομίζω», que pode assumir, directamente, o sentido de «reconhecimento dos deuses da cidade».⁶

Sócrates não reconhece os deuses da cidade, quer dizer, que o Velho Sileno não tem como seu eixo onto-cosmológico as mesmas entidades teológicas que – supostamente – a restante cidade, o conjunto dos habitantes, melhor, dos agentes políticos cuja acção integrada constitui o acto da cidade. Este acto, tradicionalmente, assume como seu eixo os princípios cosmológicos tradicionais, encarnados, literalmente, pelos deuses postos e mantidos, precisamente pela tradição.

Esta tradição é o que, para os que acusam Sócrates e para o grosso da população que representam directa ou indirectamente, *mantém a cidade sendo*, mantém a cidade ‘viva’.

A importância da posição de Sócrates é, deste modo, de nível ontológico, pois, ao desacreditar os deuses da tradição, está a minar ontologicamente isso que é o fundamento da cidade, o fundamento ontológico da possibilidade da cidade.

É, assim, de espantar que os defensores da tradição lhe movam um processo acusando-o de pôr em causa o que, de facto, punha em causa? Como é evidente, a resposta a esta questão é: *não*.

⁶ Cfr., BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999], p. 1331.

Tal não significa, de modo algum, que os acusadores tenham razão para lá do âmbito em que põem a questão. Significa, todavia, que ao pôr a questão ao nível a que a põem, estão a situar-se no exacto nível em que Sócrates havia posto a questão: o que está em causa é mesmo a concepção ontológica da cidade e o seu fundamento ontológico de tipo teológico.

É como se Platão dissesse que, finalmente, alguém tinha efectivamente percebido o que o Velho Mestre andava a dizer há já muitos anos e que tinha sempre sido interpretado de forma leviana. Como se sabe tal? Se não fora interpretado de forma leviana, já alguém teria movido um processo contra Sócrates pelo que ele andava a fazer aos fundamentos tradicionais não apenas da «polis» Atenas, mas de todo o mundo, de nada menos do que o cosmos.

É, assim, *a concepção do cosmos que está em causa, de novo, com a posição ontológica de Sócrates* e não apenas coisinhas de ordem moral, como consta da vulgata.

Não será, então, por algo de tão estulto como um acaso laboral intelectual que Platão põe este diálogo inicial num texto que se diz que é sobre a piedade. De que piedade se está a falar? Qual a sua relação com o fundamento da cidade? Qual a sua relação com o fundamento da acção humana em concomitância com o fundamento da cidade como acção humana? Para a cidade, conta apenas a acção humana ou há outros princípios, transcendentem à humanidade, que servem de eixo ontológico à acção que edifica a cidade? São deuses, estes princípios? Se são, que deuses são? Se não são, são, exactamente, o quê?

Neste ponto da análise, não se pode saber, ainda, se são estas as questões que vão surgir. Todavia, a presença desta discussão no pórtico do diálogo *Eythyphron*, que se passa junto ao pórtico de um guardião da lei política, ‘Erínia’ politeica, dá que pensar: que tem tudo isto que ver com «piedade»? Se o que Sócrates põe em causa através do seu pensamento e da sua acção é a fundação ontológica da cidade, que relação tem isto com a piedade, que parece ser uma questão técnica dentro dos meandros intelectuais e prático-pragmáticos da teologia, no caso vertente da teologia helénica, versão estrita ateniense?

Estará Platão a apontar para que a construção e manutenção da «polis» seja um acto de «piedade»? Todavia, que papel desempenha Sócrates no seio desta discussão teológica? Ou será que a discussão não é teológica, mas político-teológica ou teológico-política? Quer dizer, entenderá Platão que, variando os modos de actualização formal e material dos princípios, a «polis»

é necessariamente algo cuja estrutura ontológica é um acto político-teológico ou teológico-político?

Retoma-se a questão: então, que faz aqui a figura do Velho Mestre? Independentemente da cronologia de pensamento e de composição e eventual publicação dos textos que Platão escreveu com o Mestre ou sobre o Mestre, o sentido que junto dele hauriu é sempre marcado por uma presença indelével – nunca a perdeu e parece mesmo tê-la reforçado ao longo dos longos anos de reflexão – do pensamento e da acção do Velho Sileno como algo de radicalmente devotado ao bem da sua cidade, ao bem de Atenas.

Por exemplo, o modo como Alcibíades fala do também seu Mestre e objecto erótico aquando da presença deste em batalhas – é Platão quem fala, pela boca dramática de Alcibíades – não faz lembrar alguém cuja dedicação e modo de a exercer se assemelha a alguém por tal exercendo piedade? Não é piedosamente que Sócrates – o dos diálogos e o da realidade concreta – vive e morre em e por Atenas? Não? Então, como interpretar profundamente a *Apologia*, o *Fédon* e o *Crítón*?

Se Platão entende a posição política de Sócrates como um acto de política piedade, a sua «tese» política noética e práctico-pragmática como um acto de política-teológica ou de teologia-política, então, o que se nos depara no início deste diálogo não é o encontro do Mestre dos filósofos com um homem piedoso, mas o encontro de dois homens piedosos.

Todavia, estes dois homens piedosos exercem, vivem, pensam as suas respectivas piedades de modos muito diferenciados. Por um lado, assim parece inicialmente, o piedoso Eythyphron ainda pratica o modo tradicional, que interpreta de forma teológica muito própria, literal, sem perceber a grandeza que tal tradição encerra, sem, ainda, como provavelmente a grande maioria dos atenienses, ter intuído, assimilado, as lições – que são o ápice de tal tradição e, no mesmo acto, o início da sua morte, por motivos exactamente teológicos e ontológicos – de um Ésquilo e de um Sófocles acerca, precisamente, do cerne da piedade que deve servir a «polis». Ou não será assim? Que nos vai o texto dizer?

Sócrates poderia, a certo momento deste diálogo, perguntar a Eythyphron que significam as Euménides, que significam os sacrifícios de Édipo e de Antígona e as repercussões de tudo isto sobre a concepção geral da estrutura cósmica do cosmos, ou seja, sobre a estrutura de ordem que é o princípio ontológico de possibilidade do cosmos. Não o faz. Todavia, não está sem-

pre presente, neste diálogo, esta nova forma de entender ontologicamente o mundo, os seus princípios onto-metafísicos, entificados miticamente nos seus deuses? Ver-se-á se sim ou não.

Por outro lado, encontramos Sócrates, que pratica uma forma de devoção piedosa para com a cidade que já não aceita a literalidade teológica dos velhos mitos, que assume um sentido noético e ortótico do modo como os princípios cosmogeneradores – literalmente – e cosmológicos em toda a plenitude literal do termo, funcionam como eixos ontológicos, de nível metafísico, que sustentam a estrutura do mundo. Sócrates percebe, também, que são eixos cosmo-nómicos, como eixos de governo humano da ordem mundana que a humanidade herdou «dos deuses», isto é, dos princípios fundadores do cosmos.

Após o *Édipo em Colono*, de Sófocles, é logicamente⁷ claro que o que impera é a ordem miticamente consubstanciada no binómio Erínias-Atena. É a logicidade ortótica que impera. O velho «Khaos» foi afastado com a limpeza onto-etiológica feita através do sofrimento escatológico e soteriológico de Édipo, que eliminou a escória hereditária posta por Zeus no cosmos ao raptar Europa.

Todavia, a limpeza da imundície hereditária não foi perfeita – como perfeita não é a adequada realidade do mundo –, pois sobreviveu a filha cobarde de Édipo, Ismene, essa que não teve a coragem de romper com a podridão teológica inserta no mundo, assim, a continuando, em si. Tal explica por que, após a morte da linhagem coxa dos Tebanos vítimas da bestialidade caótica de Zeus, e após a assunção de Édipo pelas Erínias, a presença da infecção caótica ainda persiste: é a peçonha veiculada pela não-conversão e sobrevivência de Ismene.

Ora, tudo isto significa que as forças caóticas passaram a estar presentes na humanidade, através desta simbólica peçonha «isménica». O mesmo é dizer que, na nova formulação simbólica –, mas teológica, mas política – de Atenas (e da helénica cultura na parte que dominava), *a possibilidade do mal passa a residir no ser humano*. Por exemplo, em Sócrates e em Eythyphron.

São estes dois homens, neste contexto, que não é fundamentalmente histórico, mas simbólico, teológico e político – com raiz no que de mais fundo há na ética como possibilidade humana pessoal de movimento autónomo, de

⁷ Tal não significa que impere historicamente.

acção –, a quem encontramos discutindo amavelmente, mas com uma radicalidade difícil de ultrapassar, junto ao Pórtico Real, marca do absoluto da administração política da justiça em Atenas.

É, assim, fácil perceber que as acusações suscitadas contra Sócrates fazem todo o sentido do ponto de vista de quem pertence a uma tradição que difere fundamentalmente das novas propostas trazidas a público pelo Velho Sileno.

Ora, o que está em causa na acção de Sócrates é algo de muito mais profundo do que uma neo-teo-poiética. O que Sócrates aporta é mesmo uma nova teologia, uma nova «theo-logia», *um novo sentido para o divino*; a que se junta uma nova teo-arquia, uma nova «theo-arkhia», *um novo sentido principal para o divino ou para o divino como princípio*, como «arkhe», como *princípio transcendental*, isto é, como *princípio ontológico necessário e universal para o mundo*, no seu sentido mais pleno.

É mesmo a ordem total, em seu sentido universal mais pleno, que está em causa na acção de Sócrates.

É toda a arquetipia cósmica que fica em causa com esta nova «poética» teológica socrática. É, talvez, impossível perceber-se, de um ponto de vista historiográfico, mesmo que baseado nos relatos contemporâneos, sobretudo de Platão e de Xenofonte, se, de facto, os inimigos de Sócrates perceberam a questão com a devida profundidade e altura. Todavia, algo de tal profundidade e altura do que estava ontologicamente em causa transpirou para a inteligência dos acusadores, pois, precisamente, a acusação que levantaram contra Sócrates toca nos pontos principais em que a ontologia cósmica tradicional se funda.

A acusação contra Sócrates não é, assim, algo de simplesmente ético, político, religioso, teológico, mas, fundamentalmente, algo de *ontológico*, pois o que está em causa não são aquelas dimensões em sua realidade própria, mas, nesta, em sua fundamentação ontológica: *que realidade ontológica tem o mundo?*

O mundo em todos os seus modos, humanos ou não. A noção de que Sócrates é o pensador antropológico por oposição a outros, anteriores e coevos, que seriam «cosmológicos», é, deste modo, percebida como errónea. O Velho Sileno não se limita a pensar, a *repensar*, a ontologia humana, mas, com esta, *toda a ontologia do mundo*. Mundo com o ser humano no seu seio, indubitavelmente; todavia, sem que o ser humano seja posto em posição ontológica diversa da do restante mundo. Pelo contrário, é como elemento, sem dúvida

especial, do mundo, numa dinâmica e cinética universal, que o ser humano faz sentido, sentido haurido, para Sócrates, a partir de eixos arquetípicos diversos dos tradicionais.

É esta arquetipia diversa que estará em crise no julgamento de Sócrates. É esta mesma arquetipia, em seus fundamentos culturais ontológicos tradicionais que Platão põe em crise neste diálogo, peça maior necessária para a compreensão profunda quer da posição filosófica de Sócrates, no que à ontologia do mundo diz respeito, quer da posição platónica sobre este mesmo tópico.

Que religião se pratica por aí? Que sustentáculos lógicos tem tal religião e tal prática? Que mundo como ponto de vista humano se constrói a partir de tais sustentáculos? Que mundo e que pessoas nele existem segundo a arquetipia tradicional? Trata-se, realmente, de uma literal arquetipia ou apenas de um conjunto de prescrições culturais? Quem tem razão: os defensores do velho modelo das Erínias vingadoras ou Ésquilo, que as metamorfoseou em possibilidade radical de bem humano e cósmico?

Que mundo humano – e correlativo não-humano – produz a plenificação da lógica de vingança? Que mundo humano e seu correlativo não humano produz a lógica da «benevolência» (que não se deve confundir com falta de disciplina cósmica)?

Que religião e que divino são discutidos por Sócrates e Eythyphron junto a este pórtico de justiça, em Atenas?

Capítulo 4

Eythyphron corajoso

Na sequência do diálogo (3b), Eythyphron aponta como razão (causa, motivo?) da acusação o facto de Sócrates dizer que ouve uma voz divina, de que se deduz que Sócrates traz para a cidade novas crenças.¹

A tradução que se encontra na Loeb ajuda a perceber melhor o que se passa: de facto, Sócrates está a «breaking new ground in the matter of religion», a desbravar terreno no que à religião diz respeito. Não se trata da literal fórmula da acusação, segundo a qual, supostamente por causa da apresentação pública de uma nova – desconhecida – divindade, Sócrates está a poluir com novos deuses o panteão tradicional, mas de, exactamente, estar a desbravar terreno, isto é, a *destruir a forma que o terreno em causa apresenta*, reformulando-o.

É esta reformulação do terreno, mais propriamente, do ecossistema² de que o terreno faz parte, que importa, pois não se trata de juntar mais um deus

¹ Encontramos na tradução das Belles Lettres: «J'y suis, Socrate: c'est à la cause de cette voix divine que tu declares entendre en toute circonstance: il déduit de là que tu introduis de nouvelles croyances, et c'est la raison de sa plainte.», p. 185; por sua vez, a Loeb põe: «I see, Socrates; presumably because you yourself say that your divine sign comes upon you from time to time. And so he has brought this indictment on the basis that you're breaking new ground in the matter of religion [...]», p. 25.

² A objecção segundo a qual este termo não é apropriado é vã, pois, não se dispunha do termo, mas a noção de uma natural integração de vivos e restante ambiente perpassa toda a mítica religiosa helénica, bem como os vários sentidos possíveis para algo como o «bem» ou mesmo «interesse» comum da «polis». Faz, assim, todo o sentido o uso deste termo moderno neste trecho.

ou divindade qualquer às que já existem, assim apenas pondo mais um ente fundamentalmente semelhante junto dos que já existiam, mas de, ao desbravar o ecossistema religioso, pôr em causa a bondade de isso que se desbrava: se fosse bom, desbravar-se-ia? Certamente não.

Quando se desbrava um terreno qualquer, a nova forma a que se chega no fim do processo de desbravamento é diversa daquela de que se partiu, ou, simplesmente, não se desbravou coisa alguma, apenas se aparou ou podou, sem que tal possa coincidir com um desbravamento.

Se se imaginar que tal desbravamento pode mesmo acabar por ser feito *para que o próprio chão se fenda*, por exemplo, para construir os alicerces de um novo templo, então, percebe-se ainda melhor o que está em causa na acção de Sócrates: não é simplesmente um aumento do número de deuses ou mesmo um retoque na sua qualidade, mas a sua *posição em crise lógica*, como quem, chegado a um qualquer terreno, não lhe achando virtude boa no estado em que se encontra, começa por o desbravar, por o surribar, por o afeiçoar à sua nova forma para ele pensada.

Ora, o ‘terreno’ que Sócrates quer desbravar é a teo-cosmo-fundação de Atenas (com a repercussão que tal necessariamente tem em todo o mundo helénico).

Pensada esta acção a partir de fora do pensamento de Sócrates – e é assim que os seus acusadores a podem pensar e a pensam –, é como se Sócrates quisesse arrasar o Parthenon, incluindo as suas fundações, para, no seu lugar, construir um outro templo.

Este templo não apenas representa, mas é, efectivamente é, o lugar sagrado por excelência que liga o mundo natural e humano ao sobre-mundo divino. É um eixo-cósmico fundamental, a sede da presença divina da deusa protectora da «polis», Atena.

Não se trata de laicamente substituir um monumento, talvez, por exemplo, considerado esteticamente ultrapassado, por um outro, mais ‘moderno’. *Trata-se de eliminar o acto sagrado que concretamente faz a ligação ontológica entre o periclitante mundo em que os seres humanos vivem e o mundo forte e poderoso, quiçá eterno, certamente perene, dos deuses*, esses que, em última instância, mesmo que por capricho, decidem do e o destino do mundo e, nele, dos seres humanos.

Analogicamente, o edifício teológico da cidade não é um monumento, mas a realidade viva do acervo «lógico» que consubstancia a relação ontológica entre os poderes frágeis dos seres humanos e os poderes fortes dos deuses.

Na mente dos acusadores de Sócrates, é este sentido de acção que conta, não a frivolidade de qualquer jogo superficial de manuseamento do folclore sagrado, divino que seja.

Sócrates não quer fazer mais uma estátua de Atena, com uma interpretação inovadora sua; não quer fazer uma estátua dedicada a uma voz divina que se lhe manifesta, como quem lhe manda obedecer ou desobedecer aos modos antigos. Se fosse isto, seria apenas uma questão superficial de gosto ou de incapacidade interpretativa do próprio escultor, incapaz de dar nome ou rosto à sua inspiração.

O que a voz pessoal e inaudível para os outros lhe diz substantivamente põe em causa a ontologia tradicional da cidade, porque o desvia de modos de acção comuns, que, assim, Sócrates não segue, isto é, cuja realidade política não partilha, imediatamente transformando o Velho Escultor em alguém que está fora do comum movimento político da cidade, de que o movimento religioso faz parte, como fundamento primeiro e último de tal mesmo movimento político.

Sócrates não faz parte da cidade: é este o parecer daqueles que o acusam. Ou, a fazer parte da cidade, fá-lo como um cancro faz parte do corpo que parasita. Que se faz a um cancro? É o caminho terapêutico político que a cidade toma na sua relação com Sócrates. A história veio a revelar que o cancro, afinal, era o tecido político em torno de Sócrates, isto é, a própria cidade, como o Velho Sileno tinha procurado mostrar. De notar que, por coincidência, após os tempos charneira da morte de Sócrates, Atenas nunca foi mais do que uma realidade política medíocre.

Este sentido de corrupção estrutural, ‘cancerígena’, do tecido político é secundado pela afirmação de Eythyphron que se segue imediatamente (mesma cota).³ Não se diz apenas o que a literalidade da afirmação veicula superficialmente – e que constitui um tema fundamental no pensamento político platónico – acerca da realidade da inteligência política da «multidão», da «turba»,

³ Diz a tradução das Belles Lettres: «Oui, voilà pourquoi il vient te calomnier devant le tribunal; il sait combien cette matière se prête à la calomnie auprès de la foule.», p. 185; por sua vez, na Loeb traduz-se: «[...] and so he’s coming to court intending to misrepresent you knowing that this is easy to do with the common crowd.», p. 25.

para quem qualquer acção política fora do comum, seja qual for, é sempre motivo de interesse. No caso vertente, o interesse da multidão não é apenas epifenoménico, como divertimento em relação à monotonia imbecil das suas vidas: como diz respeito ao fundamento ontológico de tais vidas – e as pessoas, por mais imbecilizadas que estejam, percebem-no –, a acção de Sócrates motiva uma especial atenção.

Sócrates motiva tal atenção sobretudo num momento – longo momento – da vida de Atenas em que esta está já numa condição de mediocridade política, de fraqueza em todos os níveis, salvo, precisamente, no nível intelectual. Ora, é alguém pertencente ao grupo que ainda não é medíocre que Atenas, em sua comum mediocridade, vai acusar de malfeitorias contra si, vai processar e matar.

De notar que Sócrates tinha sido um notável herói militar e, consequentemente, político, decénios antes, quando deu o melhor de si em batalhas por esta mesma cidade.⁴

Ora, será que esta Atenas é mesmo a «mesma» cidade dos tempos em que Sócrates foi um seu especial herói? Sabemos qual o desfecho que o processo que se inicia por alturas cénicas deste início de diálogo encenado teve: que cidade é esta que manda matar – efectivamente, assassina legalmente – um dos melhores que em si existem?

Quando, após a primeira votação no seu julgamento, Sócrates propõe que a cidade o envie para o Pritaneu,⁵ lugar precisamente de heróis políticos da cidade, não está a ser irónico, mas a pôr a justiça política no devido lugar no que respeita a sua pessoa como fiel servidor da sua «polis». Atenas nunca reconheceu a grandeza humana e política de Sócrates, como seu servidor de espírito e de sangue. Melhor: o reconhecimento que lhe prestou foi a morte ignominiosa que se dá a um criminoso, a um traidor.

O que Platão vê – talvez, como em muita outra coisa, em extrema solidão – no fim da vida de Sócrates e no modo como morreu é não uma traição de Sócrates à cidade, mas uma traição da cidade a Sócrates.

Para Platão, Sócrates nunca traiu Atenas; todavia, Atenas teve para com o Mestre uma longa relação de traição, não o reconhecendo como o herói

⁴ Ver *Symposion*, de Platão, «discurso de Alcibiades», cota 212d-223a; ver, ainda, nosso estudo *Sócrates belo, ou a paixão de Alcibiades. Estudos platónicos VI*, Covilhã, UBI, Lusosofia: Press, 2020.

⁵ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, cota 36b-37a.

que era, e, por fim, matando-o, numa batalha em que estava o velho soldado hoplita contra uma multidão em grande parte ignara, devedora, ingrata, não apenas assassina, mas conspiradora da memória de quem assassinou. Não admira, assim, que a quase totalidade da obra de Platão a que temos acesso – e que é a sua obra não esotérica – seja uma constante homenagem à inteligência do Mestre, à sua coragem, ao seu amor indefectível pela sua cidade, pelo seu bem integral.

Esta homenagem platónica é de tal modo avassaladora – e enternecedora – que Platão não surge na sua obra senão como o estilete que a escreveu: surgem os irmãos, surgem personagens vários, surge, sobretudo, o Velho Escultor de pedras e de gente, não surge Platão. Que espantosa lição multimilenar contra a vaidade de inúmeros intelectuais, incapazes de vida sem o espelho de aumentar de si próprios em que consiste a sua obra. Quando se contempla a vaidade contemporânea de quem é sempre medíocre em comparação com Platão, como este, na sua auto-eliminação textual, se manifesta com uma ainda maior grandeza.

É a mesma típica mediocridade intelectual e humana geral que está na base do fácil triunfo junto das multidões a que Eythyphron alude nesta passagem do diálogo.

Quando se combina a mediocridade intelectual da turba com o sentido mínimo que esta sempre tem da sua possibilidade de sobrevivência, obtém-se o efeito que Meleto e sua companhia conseguiram junto do tribunal que irá condenar Sócrates.

O argumento platónico assume, assim, não apenas esta evidente mediocridade da turba, mas também a grandeza substantiva do que está em causa na acção de Sócrates. Tal justifica quer a próxima afirmação de Eythyphron quer a resposta, em nível ontológico superior, que Sócrates lhe irá dar (3b-d).⁶

⁶ Lê-se nas Belles Lettres: «Moi-même, lorsque je parle des choses religieuses dans l'assemblée, lorsque je leur prédís ce qui doit arriver, ils me tiennent pour fou et se rient de moi. Mais, vois-tu, ils sont jaloux des gens de notre sorte. Qu'importe? ne nous soucions pas d'eux et osons leur tenir tête. / [resposta de Sócrates] Ah! s'il ne s'agissait que de prêter à rire, mon cher Eythyphron, ce ne serait rien. Nos Athéniens, si je ne me trompe, ne s'embarrassent guère de l'habileté qu'ils attribuent à tel ou tel, pourvu qu'il n'enseigne pas ce qu'il sait. Mais, dès qu'ils soupçonnent quelqu'un de vouloir rendre les autres aussi habiles que lui-même, ils se fâchent; peut-être par jalousie, comme tu le dis, peut-être pour quelque autre motif.», pp. 185-186; na Loeb, lê-se: «And indeed from my own experience, whenever I address the Assembly [neste ponto, o tradutor insere a seguinte nota erudita que ajuda a compreender o carácter de

Eythyphron, de forma aparentemente cândida, dá-se como exemplo de quem discursa perante a assembleia do povo de modo diverso do que este mesmo povo deseja ouvir, sendo alvo de irrisão. O que aqui está em causa não é a candura, talvez mesmo ignorância, de Eythyphron, que parece não perceber a fragilidade fundamental da sua posição política na assembleia por causa da pobre substância do seu discurso, mas *a forma como a diferença é apreciada pela assembleia*, isto é, pelos seres humanos que a constituem.

Para lá da candura de Eythyphron, pesa a repugnância que a assembleia tem em ouvir discursos que escapam ao que é a sua normalidade lógica, ao que é diferente do seu comum e tradicional «logos». É este ponto que é fundamental quer para o futuro de Sócrates, que aqui se começa a delinear concreta e substantivamente, quer para a própria cidade, presa, por si mesma amarrada, a concepções lógicas que a impedem de sequer prestar a devida atenção ao novo.

O velho «logos» político – que inclui todos os «logoi» subsidiários: cosmológicos, éticos, pragmáticos vários, toda a cultura, de facto – subsiste porque algures no acto da cidade «fez sentido», expressão que é redundante, pois, o «logos» é precisamente isso que é o sentido, sentido que «faz», que constitui o mundo, sobretudo como possibilidade. Todavia, este sentido tópico, cairótico, depende da bondade da relação com isso sobre que fez sentido.

Mudados os actos, possivelmente muda-se a necessidade de sentido. É esta dialéctica – que Platão sempre tão bem percebe – que constitui a própria possibilidade de ser da cidade, quer dizer, dos seres humanos, impossíveis sem cidade; possíveis apenas como cidade – é a grande tese antropológica, ética e política da *Politeia*.

O «logos» que fez sentido no tempo e acto de Atenas – e de todas as outras «poleis», universalmente: este sentido não é monotópico, não é ‘europeu’, é transcendentemente humano, – época, por exemplo, de Sólon não tem de

multidão desta assembleia: «The sovereign political body in fifth-/fourth-century Athens; all male citizens were entitled to attend.»] on religious matters and predict to them what’s going to happen, they laugh at me as if I’m mad, and although nothing of what I’ve told them by way of prediction has been untrue, still they disparage all people like us. Anyway, we mustn’t worry about any of this: just face up to them. / [resposta de Sócrates] But my dear Euthyphro, being laughed at is probably no big deal. You see it seems to me that the Athenians aren’t terribly bothered if they think someone is clever, that is, provided he’s not in the business of teaching his own wisdom. But with anyone they think is also influencing others to be like him, they get angry either out of resentment in fact, as you say, or for some other reason.», pp. 25-27.

necessariamente ser o mesmo que faz sentido na época de Péricles ou na época da maturidade de Platão.

O acto humano, feito de todos os actos humanos integrados entre si e com o restante do cosmos, não é monotemático, monocórdico, monotópico, monocromático, podendo esta lista estender-se, dado que é mesmo a transcendentalidade do acto humano que está aqui em causa. Há uma necessária evolução⁷ da acção humana, sem o que esta cessaria. Não cessando, há um movimento, qualquer, que pode ser de melhoramento ontológico do mundo ou de sua pioria.

Como pilar, pelo menos, da possibilidade de sobrevivência de um povo e do seu mundo – em sentido cultural mais vasto e profundo –, a sua assembleia (no caso de que Eythyphron fala, trata-se da assembleia plenária do povo considerado politicamente ‘adulto’, capaz) tem a obrigação de saber ouvir as diferentes vozes, pois é na riqueza ontológica – sobremaneira lógica – da diferença que pode residir o possível sentido orientador da acção da cidade, do povo que a constitui.

Ao não dar atenção, a devida atenção, ao discurso diferente do comum e normal, a assembleia literalmente cava a sepultura da cidade, pois, deste modo, impede a revelação política de «logoi», de entre os quais pode surgir o sentido diferente capaz de ser eficazmente aplicado à dialéctica nova que surja como obstáculo à normal vida da cidade.⁸

⁷ Não confundir com «progresso», cuja coincidência é possível, mas não necessária: há evolução que pode ser positiva por melhoramento ontológico, por acréscimo da positividade ontológica absoluta; há evolução que pode ser negativa, por pioria ontológica, por redução da positividade ontológica absoluta. Por exemplo, os ditos «mitos das idades de ouro» não são fundamentalmente reduções pessimistas da evolução da humanidade e do mundo, mas fruto da intuição de que há uma evolução negativa, quando esta realmente existe. Note-se que, sem esta redução da positividade ontológica, não seria possível qualquer intuição que fundasse tais mitos, pelo que correspondem sempre a uma simbólica de evolução negativa real.

⁸ É interessante notar como, mais de dois mil e trezentos anos passados, esta intuição platónica se aplica literalmente à relação – com a sua própria ‘«polis» e assembleia’ – do Churchill dos anos trinta do século vinte que, só, ao seu nível político, e na assembleia da sua ‘cidade’, avisava diferencialmente para o perigo do nazismo, sem que a devida atenção lhe fosse dada. Aconteceu-lhe exactamente o mesmo que a Eythyphron, se bem que substantivamente não pela mesma razão: não havia candura em Churchill, mas um sentido maquiavélico das relações de poder, em que sempre tinha vivido e que o preparara para ver o que outros não podiam ou não queriam ver. Todavia, as acusações não foram muito diferentes e irrisão não faltou. Em

Setembro de 1939 o riso metamorfoseou-se em esgar e a galhofa dos imbecis em tragédia para outros que talvez nunca se tivessem rido imbecilmente do assunto.

Com esta afirmação de Eythyphron, para lá da sua superficialidade anedótica, ficamos a saber que a assembleia de Atenas, isto é, o povo de Atenas que politicamente tinha importância, não gostava de ouvir a diferença expressar-se. A isto acrescenta Eythyphron que tais elementos da assembleia – nunca é demais lembrar que se trata do povo de Atenas, do mesmo cujos representantes irão julgar Sócrates, se o processo que o leva junto do Pórtico Real avançar – se relacionam com gente como ele e Sócrates com «phthonos» («φθόνος»).⁹

Há, assim, o parecer de alguém que sofreu a relação com a assembleia, segundo o qual esta reage mal, com «inveja», com «ciúme», com malevolente rejeição, contra os que dela diferem. No fundo, a acreditar no testemunho directo de Eythyphron, *a assembleia funciona não segundo um modo «lógico», «racional»* diremos nós na nossa circunstância, *mas de um modo irracional*. Platão nunca esquecerá esta lição.

Todavia, não será também irracional o discurso de Eythyphron? Como é evidente, mesmo através do que ele de si e de seu discurso testemunha, pode bem acontecer que o seu discurso seja substantivamente irracional. Não é isto que está em causa, mas o modo como o discurso – antes de ser ouvido e apreciado é um «qualquer», apenas a devida audição e apreciação o qualificam como um «não-qualquer» – é avaliado, pesado, ponderado, criticado.

É todo o fundamento lógico-racional da política, quer dizer, do modo de vida humana em relação, que aqui está em causa, neste breve passo que pode ser visto como anedótico, caindo, precisamente, quem assim agir, na mesma crítica que Platão faz à assembleia: não conseguir ir para lá da pelicular aparência do discurso como ruído, porque se lhe não presta a devida atenção, porque não se o avalia logicamente como logicamente deve ser avaliado.

A avaliação e a conseqüente relação posterior não se faz com irrisão, mas com princípios lógicos informadores dos critérios críticos e com argumentos nestes critérios fundados. Não é assim que a assembleia funciona. Como a assembleia é o povo ‘significativo’¹⁰ de Atenas, tal significa que não é assim

⁹ O termo que surge no original platónico (3c) é «phthonousin», «φθονοῦσιν», do verbo «phthoneo», «φθονέω», «ter inveja», «ter ciúmes», «invejar», «rejeitar por inveja», «rejeitar por maldade», cfr. BAILLY, *op. cit.*, p. 2067.

¹⁰ *Politicamente significativo*. Os restantes elementos da população: mulheres, crianças, estrangeiros, escravos, não são «povo», não neste sentido político verdadeiramente oligárquico e, assim, necessariamente, não-democrático. O uso mentiroso das palavras é um dos maiores cancro políticos de sempre, que mata a «polis», mais cedo ou mais tarde.

que o povo funciona. Como a outra assembleia que vai julgar Sócrates é constituída exactamente pelo mesmo povo representado, se bem que em menor número, então, percebe-se o fim que Platão tem ao pôr na boca de Eythyphron estas frases: caracterizar o povo ateniense e as suas assembleias como realidades políticas alógicas, irracionais.

Eythyphron está habituado a enfrentar estas assembleias irracionais: Sócrates que se prepare, pois é o que vai ter pela frente se o processo contra ele avançar.

Para lá da aparente candura de Eythyphron, há, também, ao que parece, um sentido de grande lealdade para com o amigo, prevenindo-o. A esta prevenção por mostraçã da realidade, Eythyphron acrescenta, dado que sabe que o enfrentamento, possivelmente por confronto, não será fácil, que o melhor que Sócrates tem a fazer é não dar indevida importância a tais coisas, a tal gente, e avançar.¹¹ O sentido do que se diz é, de facto, algo como «avançar de cabeça erguida», estando muito bem as traduções que nos acompanham e ajudam. Quer a versão «osons leur tenir tête», «ousemos fazer-lhes frente», das Belles Lettres, quer a versão «just face up to them», que tem o mesmo sentido, captam bem o que está em causa e que Platão, realmente, não apenas Eythyphron literariamente, aqui proclama como mote para a acção de Sócrates, acção a que assistiu e que sabe que se conformou exactamente com este sentido, muito próprio do Velho Mestre, de enfrentar os adversários e os inimigos de cabeça erguida, como o velho soldado temível que sempre fora.

Esta proposta de estratégia ética e política avançada por Eythyphron define o que será o modo como Sócrates irá enfrentar a assembleia dos quinhentos, aliás, como relatado por Platão, na sua *Apologia de Sócrates*.

¹¹ Os termos que surgem no original são «homose ienai» («ὁμόσε ἔναι»). Os termos entre-reforçam-se, pois ambos têm o sentido de avançar para enfrentar algo. Parece ser, assim, muito clara a ideia que Platão quer aqui transmitir: que o que Sócrates tem de fazer é avançar em direcção aos que o acusam e confrontá-los. Tal afirmação é posta na boca de alguém que já tem a experiência de se defrontar com uma assembleia que destrata quem diz o que esta última não gosta de ouvir. Claramente, Sócrates irá estar num acto em que não só estará em desvantagem numérica de um perante quinhentos, mas estará nessa mesma situação sabendo que, de entre os quinhentos, haverá quem proceda de modo semelhante ao que Eythyphron relata, com desprezo por tudo o que difira da sua posição. Este desprezo faz acompanhar-se por algo como inveja ou ciúme: motivados estes pela incapacidade de ser diferente? Platão até agora não o diz.

Todavia, o interesse desta proposta de acção não é sobretudo histórico, mas ético, político e também antropológico. Ético, porque marca o modo como o ser humano individualmente considerado deve – porque pode – agir, em termos da tomada de decisão – acto próprio e exclusivo da sua interioridade – perante quem o acusa de algo que não coincide com o que, de facto, tal ser humano é, tal ser humano fez, faz. Político, porque, na sequência de tal tomada de decisão, marca o modo como essa mesma pessoa¹² deve agir na relação com outras pessoas, neste caso, com os possíveis juízes.

Por fim, na imbricação harmónica destas duas dimensões definidoras da acção humana, constrói-se o que é o próprio e irredutível de cada e de todo o ser humano, isto é, quer de cada ser humano considerado na sua individualidade quer da humanidade como um todo.

Sócrates é o modelo antropológico concreto para Platão. Constitui o paradigma do humano. É esta a razão fundamental para que seja este homem e não outro qualquer quem expõe o pensamento platónico. É o Homem que põe em público o que é devido transcendentemente ao Homem. Seria estranho, neste contexto platónico, que fosse outro qualquer ser humano a fazê-lo.¹³

Com este discreto passo do discurso de Euthyphron estabelece-se, assim,

¹² O uso da «palavra» «pessoa» surge aqui mesmo como uso de um «termo», pois, que se desenha neste texto brevíssimo senão o que é o absoluto próprio do ser humano como «pessoa»: que é essa «coisa» que deve surgir de cabeça erguida perante os que a acusam? Que faz Sócrates perante a assembleia de Atenas que o julga e vai esmagar senão afirmar a sua irredutível «pessoalidade»? Se na figura platónica de Sócrates não surge já delineada paradigmaticamente a noção de ser-se pessoa, então como se compreende a grandeza da acção pessoalíssima de Sócrates, que, só, defronta todo um povo e sobre ele triunfa intelectual e espiritualmente, se bem que fisicamente perca? De quem se lembra o mundo que ainda se lembra de algo de que valha a pena lembrar-se, de Sócrates-pessoa ou dos que quiseram aniquilá-lo? Quem sabe o nome das quinhentas pessoas que mataram a política pessoa de Sócrates? Aguarda-se, para a eternidade das Erínias, a lista completa.

¹³ É notável o modo persistente como Platão se apaga por completo dos textos que escreve. Qualquer intelectualóide vaidoso teria, por exemplo, aproveitado para se pôr como personagem dramática da *Politeia*. Platão prefere aí pôr os seus irmãos Gláucon e Adimanto. Parece que Platão não interessa de modo algum ao próprio Platão, mas apenas interessa o que há que dizer. Note-se que nem sequer se fica com a sensação de que é «isso que Platão diz» que interessa, mas que é isso que é dito, na sua substância puramente objectiva. Não interessa por quem. Ou melhor, interessa, mas não como autoria de texto ou pensamento, antes como autoria dramática e, então, surge a voz de Sócrates, a voz que interessa. Tal parece dizer não apenas do amor de Platão pelo Velho Mestre, de uma grandeza difícil de imaginar, mas também do amor de Platão pelo «logos», isso que verdadeiramente interessa. Perante o «logos», Platão –

o que será a atitude filosófica para toda a posteridade: *o filósofo é aquele que enfrenta as situações*, por mais estranhas e perigosas que sejam, *de cabeça erguida*.¹⁴

A resposta de Sócrates é algo surpreendente, pois, após situar no lugar de inimportância própria a questão do possível ridículo a que o orador se expõe, toca um ponto subtil: os atenienses não se importam com a sabedoria de cada um. O que os perturba é que esse que é sábio, a seu modo, queira partilhar tal sabedoria com outros.

Sabe-se que esta «sophia» (3c) aqui em causa não é necessariamente a que é representada pelo modelo defendido por Sócrates. Aplica-se também, por exemplo, à «sophia» dos Sofistas.

Ora, é interessante notar que, sem ilusão retrospectiva, o que se encontra aqui é a nítida, porque objectiva, separação entre o que cada um pensa e o que de tal pensamento pode ser posto em comum entre a esfera ética e a esfera política. Eticamente, isto é, no seio da sua interioridade própria, cada ser humano pode pensar o que quiser; politicamente, isto é, na esfera do que transcende a pura interioridade humana, não se pode dizer, fazer – pôr em comum – o que se quiser. Tal não significa que ontologicamente não se «possa» dizer ou fazer tal, mas que, *politicamente*, tendo o bem-comum como finalidade, tal não se pode dizer ou fazer: se se quer o bem-comum, então, logicamente, tal não se pode dizer, fazer. Trata-se de uma condição lógica que condiciona toda a ontologia política possível e *define*, assim, logicamente *o âmbito da possibilidade da «polis»*. É uma condição transcendental.

Há, assim, uma nítida diferença de liberdade entre o que é a dimensão puramente individual – pessoal – de cada ser humano e o que é a dimensão inter-pessoal que constitui a «polis».

que, efectivamente é o seu porta-palavra, o seu «logóforo» de serviço – apaga-se. Espantosa grandeza e espantosa lição de humildade para a posteridade.

¹⁴ A diferença é notável para o que se passa genericamente neste princípio de século XXI, em que predomina a submissão intelectual a perversos esquemas burocráticos de funcionalização, senão mesmo de prostituição, da ciência e dos cientistas, da intelectualidade em geral. Compreende-se assim melhor a razão pela qual o modo filosófico socrático de vida intelectual teve de ser combatido, a fim de que os intelectuais passassem a estar não de cabeça erguida, mas de cabeça bem baixa, prestando serviços submissões aos senhores do momento, Meletos que sempre parasitaram o mundo e que serão, mais cedo ou mais tarde, a sua ruína como os Meletos de Atenas foram da cidade da deusa da inteligência. Inteligência esta que não resiste aos parasitas do «logos».

A primazia é dada claramente à cidade sobre o ser humano individual, sobre o cidadão, definido, deste modo, em função da cidade. Para Platão, fica a lição de que há uma primazia da «polis» sobre o indivíduo. Todavia, não é o indivíduo que se deve conformar anti-naturalmente à cidade, mas esta que deve, naturalmente, conformar-se à realidade de todos os seus indivíduos constituintes, no que será o bem-comum.

O sacrifício que Atenas operou sobre o Mestre é, para Platão, algo de inaceitável e de absurdo em termos do bem possível da cidade, pois equivale a que, num porto, se destrua o farol, ou, num navio, se destruam todos os instrumentos de auxílio à navegação.

Para que o bem-comum reine, o indivíduo nunca é sacrificável: é persuadível quanto ao seu contributo para o bem universal, que é também o seu bem próprio. No limite, terá de ser posto fora dos muros da cidade, se não quiser contribuir para o bem-comum, porque, nesta recusa, imediatamente, se constitui em parasita e o parasitismo não é compossível com o bem da cidade, sequer com a sua sobrevivência. No entanto, fazer ao indivíduo o que a cidade de Sócrates fez a este é absurdo, pelo menos para o Platão que acredita na «polis» como bem-comum.

Para Sócrates, a questão não reside, assim, em ser-se sábio, em possuir-se «sophia» (3c), mas em procurar que outros também sejam sábios, em fazer a «difusão», a pedagogia da sua sabedoria, em ‘ensinar’ os outros a ser sábios. *É o magistério da sabedoria que está em causa.* Esta sabedoria não tem de ser aquela que é própria do pensamento e da acção de Sócrates, pois Meleto dificilmente teria inteligência do que tal fosse. Aliás, socraticamente, pode perguntar-se se Meleto alguma vez tivesse tido a intuição de isso que era o magistério real de Sócrates, se não teria sido por tal magistério cativado, nele se integrando.

O sentido que Meleto e sua companhia discernem na obra ‘disdascálica’ de Sócrates não é a sua pedagogia libertadora de paixões demasiado terrenas, conducente a uma realidade humana cada vez mais de tipo noético, mas uma outra qualquer forma de ensino, paralela às dos Sofistas, de que Sócrates não seria mais do que uma versão, um pouco ou muito mais estranha.

Se os Professores que andavam por Atenas ‘ensinando’ o seu saber, quiçá, alguns, a sua sabedoria, ficassem com tal saber e sabedoria para eles próprios, isto é, se não ‘ensinassem’, para Meleto, segundo Sócrates, tal não incomodaria, não perturbaria a cidade em seus fundamentos tradicionais.

Significa isto que os ‘eixos axiológicos’ – termo a ser literalmente entendido na sua evidente redundância – tradicionais que informavam a cidade e lhe permitiam ser, subsistir, não eram ‘ensinados’ individualmente por ‘mestres’ de saber ou de sabedoria, mas transmitidos como que de modo ambiente, por «tradição», em sentido não histórico, mas mítico, em que a tradição coincide com a própria estrutura teórica que todos partilham como quem ventila¹⁵ o mesmo ar num mesmo espaço.

Neste sentido, a cultura e a tradição em que se concretiza são «naturais», não como coisas não produzidas pelos seres humanos, como o sol ou a lua, mas como coisas que foram «naturalmente» produzidas pelos seres humanos, na sequência natural imediata da sua própria natureza propriamente humana.

Assim os mitos, todos. Estes não são, sequer uma ‘segunda natureza’, mas uma decorrência mecânica da ‘natureza humana’, fazendo, ainda, parte dessa mesma ‘natureza’, sendo uma simples extensão dessa mesma ‘natureza’, prolongando-a, não a complementando, como seria o caso de uma «segunda natureza».

Neste sentido de «natural», os mitos, as tradições informadoras do sentido da «polis», da «polis Atenas», não são algo que se ensine magistralmente ou que se ‘didactize’, quer dizer, em que seja possível que um professor ou mestre ‘ensine’ um aluno ou alunos, mas algo que, analogamente ao leite materno, se bebe directamente da fonte da vida, a mãe carnal do cidadão, a mãe política.

Sendo assim, para quê mestres de saber ou sabedoria, se aquilo que se necessita saber é haurido naturalmente apenas por se estar sendo em meio da vida da cidade, como quem mama leite da mama da mãe? Neste sentido, apenas o leite da mãe é apropriado para o infante. Não se lhe deve dar alimentos exógenos, sempre inapropriados.

Que é isso da «filosofia»?; que é isso da «sofística»?; que novos deuses, que novas «arkhai» esses ‘mestres’ por aí andam a ‘ensinar’ aos jovens?

Sócrates percebe, assim, que não é por ser sabedor ou sábio que possivelmente vai ser julgado, mas por ser ‘mestre’, ‘professor’, que anda pela cidade a dar estranhas indicações cénicas para os jovens protagonistas do drama político. Platão foi um destes jovens agentes – actores – do drama da cidade que foram agredidos com tais didascálias. Platão, todavia, parece ter gostado.

¹⁵ Tecnicamente, o ar não se «respira». A «respiração», que é um complexo processo de disponibilização de energia às células, é efectuada no interior das mesmas, nos organelos chamados «mitocôndrias». A entrada e saída de ar dos pulmões constitui a «ventilação».

Platão não termina esta parte do diálogo sem ele próprio ‘profetizar’, pela voz de Sócrates, sobre o que se pode seguir, caso o magistrado do Pórtico e a Assembleia tomem a sério a acusação contra o Velho Sileno formulada por Meleto e companhia (cota 3d-e).¹⁶

Eythyphron manifesta não querer experimentar ser submetido a uma relação directa de poder com a assembleia. Sócrates dá a entender que Eythyphron, porque não tem uma relação magistral com o público ateniense, poderia bem passar no teste, pois seria considerado como não-ensinante. Ora, precisamente, por causa do modo como pratica a sua relação com o público, de modo magistral, como alguém que quer ser ouvido e ‘partilhar’ o que sabe, Sócrates percebe que corresponde na perfeição ao modelo que é detestado pelos seus acusadores, isto é, o dos homens que ‘ensinam’.

O facto de haver um «Sócrates ensinante» em permanente acto de busca de auditores e de seguidores para a sua mensagem é algo de público: dificilmente se concebe que houvesse algum cidadão em Atenas que desconhecesse Sócrates e a sua reiterada acção.

Deste modo, o Velho Escultor não poderia surgir na assembleia e fingir que não era ‘ensinante’, ele que gastara os últimos decénios da sua vida a ‘ensinar’. Se o fundamento motor da acusação contra si montada fosse o facto

¹⁶ É a seguinte a versão das Belles Lettres: «[fala Eythyphron] En tout cas, quels que soient, en cela, leurs sentiments à mon égard, je ne désire pas du tout en faire l'épreuve. / [resposta de Sócrates] Soit; tu peux en effet, toi, passer à leurs yeux pour quelqu'un qui se réserve et ne veut pas enseigner ce qu'il sait. Mais moi, je crains fort, en raison de mon humeur sociable, qu'on ne me soupçonne de prodiguer sans discernement au premier venu tout ce que j'ai à dire, non seulement sans me faire payer, mais en payant moi-même de bon cœur, s'il le fallait, quiconque voudrait m'écouter. Au reste, je le répète, s'ils voulaient seulement, aujourd'hui, se rire de moi comme tu dis qu'ils se rient de toi, il ne me serait nullement désagréable de passer quelques bons moments au tribunal à plaisanter et à rire. Mais s'ils prennent la chose aux sérieux, qu'arrivera-t-il? Nul ne le sait, hormis les devins, comme toi.», p. 186; a versão da Loeb regista: «[fala Euthypron] Actually, how they feel about me in this regard, I'm not very interested in finding out. / [resposta de Sócrates] Perhaps it's because you appear to be reluctant to put yourself forward and unwilling to explain your own wisdom to them. But as for me, I'm afraid they'll think that, as a result of my love of my fellow human beings, I say whatever I have to say to everyone indiscriminately, not only free of charge, but also I'd happily give something if anyone is willing to listen to me. So, as I was saying just now, if they were to make fun of you, then it wouldn't be at all unpleasant to spend the time in the trial having some fun and laughs. But if they're going to take it seriously, then it won't be clear how things will turn out except for prophets like yourself.», p. 27.

de andar a ‘ensinar’, então, mesmo antes de comparecer perante os juízes, formal e materialmente, já estava condenado: Sócrates ‘ensinava’.

Como é evidente, não para Eythyphron, mas para nós, mais de dois mil anos após a composição desta obra, não é a forma da vida de Sócrates que vai estar em causa, até porque nela havia muito de grandioso no que diz respeito aos eixos políticos da cidade – por exemplo, fora um seu grande defensor, mais de uma vez, o que não era de pequena monta –, mas o conteúdo de isso que ‘ensinava’. Não é, assim, a forma ‘ensinante’ de Sócrates que está em causa, mas o que essa forma procurava veicular. É a doutrina que está em causa, não o seu ensino. Se Sócrates ‘ensinasse’ o que eram os velhos eixos cosmo-políticos da cidade de Atenas, ninguém poria em causa o facto de os ‘ensinar’.

Deste modo, o que se vai passar, em termos epistemológicos, de seguida, neste diálogo, assume um sentido muito mais profundo, pois o que estará em causa será a *grandeza ontológica de isso que se ‘ensina’, quando se critica o fundamento ontológico da «polis»*, literalmente, o seu «divino».

Não admira, assim, que a obra se erga em torno da relação com o divino, a «piedade», a «religião», isto é, o modo como os seres humanos se relacionam com *isso que dá o ser como sentido último ao universo* e, nele, à cidade, modo mais próximo de possibilidade de o ser humano poder existir, como mais tarde Platão procurará manifestar na sua *Politeia*, que retoma em grande parte os grandes problemas tratados em *Eythyphron*.

A questão do divino é a questão do absoluto do ser (do acto, como viu muito bem o maior dos platónicos, o discípulo Aristóteles). O absoluto do ser é «o divino». Não se trata do sentido – que faz a grandeza ontológica do paganismo – de se pensar que tudo o que manifesta intensamente grandeza ontológica é «divino»: a divina Helena, a divina Penélope, o divino Aquiles, o divino Odisseu, a divina Calipso, por exemplo. Trata-se de, para lá, para cá e «em» tudo isso se intuir algo de tão poderoso que impede que isso ‘seja nada’ ou colapse no nada – absoluto – ou, em primeira análise, possa ter provindo do nada. É este o sentido do absoluto ontológico – de ordem metafísica –, a que Platão vai dar o nome de «bem» e que análoga inteligentemente na figura do sol, omni-irradiante.

Ora, isso em que se acredita como «divino» é o que marca indelevelmente isso que é o acto de acreditar. A piedade é, assim, como seu eixo ontológico fundamental, não o seu próprio acto, sem mais, mas tal mesmo acto na relação

com isso de que tal acto depende como objecto e fim, a grandeza ontológica de isso em que se acredita, a que se confere o sentido maior de «o divino».

Não é apenas sobre o acto piedoso que é necessário reflectir, mas sobre isso na relação com o que, único, como objecto e fim, permite isso.

É sobre este acto de relação com o divino, na sua complexidade, e sobre isso a que se refere como objecto e fim que é dedicado o diálogo entre o ‘ensinante’¹⁷ Sócrates e o ‘profeta’ Euthyphron.

¹⁷ A razão pela qual os termos relativos a «ensino» surgem entre comas refere-se ao facto de Sócrates não proceder a algo como um «ensino» no modo como é comumente entendido, magicamente, aliás, em que há ‘transmissão noética’, ‘transporte noético’ a partir de um ser, o «ensinante», para um outro, o «ensinado», como se fosse possível *trasladar sentido de um ser humano para o outro*, como quem traslada *bytes* de matéria formalizada de um computador para outro, ou livros de uma biblioteca para outra, realidades que mais não são do que *entidades monumentais*, isto é, *materiais*, puramente materiais em si mesmas, que nada significam, enquanto não houver um ser humano que lhes dê tal significando, *lendo-as*, isto é, intuindo o seu sentido lógico. Este acto é sempre particular, pessoal, e não é replicável, transferível, ou algo de semelhantemente mágico. O que Sócrates faz e está patente em dezenas, centenas, de actos narrados por Platão, é proporcionar aos seus auditores todas as condições *materiais e formais* para que o seu «logos» próprio se aproprie ‘pessoalmente’ do «logos» que cada coisa compreensível transporta. Para nós, que sabemos o que é um enzima, Sócrates faz de enzima-lógico: aproxima os seres humanos e os seus fins lógicos; o resultado depende não de Sócrates, mas da relação entre os três, como se pode verificar no caso, que é talvez o mais conhecido, o da intuição do teorema de Pitágoras pelo escravo, no diálogo *Ménon* (cota 79e-85b). A sua interpretação acrítica como prova de reminiscência, é, precisamente, acrítica e incapaz de penetrar no sentido profundo que o mito quer dizer.

Capítulo 5

Eythyphron acusador

Após Eythyphron ter rematado a primeira parte do diálogo, que serve de introdução e de indicativo do que serão os eixos temáticos do desenvolvimento posterior, com um esperançoso voto de que talvez nada de sério provenha da queixa de Meleto, podendo o Velho Mestre governar a discussão em seu benefício, a discussão entra no tema que a motiva.

Sócrates pergunta a Eythyphron se a sua presença junto do Pórtico se deve a ser acusado ou acusador. A resposta dá o interlocutor do Velho Sileno como acusador. De quem? – Do próprio pai, a quem o filho acusa de homicídio (cota 3e-4a).¹

Eythyphron, que não se sente à vontade para ser posto perante a assembleia a fim de com ela dialogar, o que implica sempre ser-se, de uma forma ou de outra, julgado, avaliado, surge, agora, como esse que quer pôr alguém como objecto de um julgamento, e, precisamente, na e pela assembleia: Eythyphron

¹ Traduz-se nas Belles Lettres: «Au fait, cette affaire que tu as, Eythyphron, quelle est-elle? est-ce toi qui te défends ou qui poursuis ? / Je poursuis. / Et qui poursuis-tu ? / Quelqu'un qu'il paraît fou de poursuivre. / Quoi? saurait-il voler? / Oh! il est bien loin de voler; c'est un vieillard, extrêmement âgé. / Qui est-ce donc? / C'est mon père. / Ton propre père, mon bon ami? / Lui-même. / Quelle est donc ta plainte? de quoi l'accuses-tu? / D'homicide, Socrate.», pp. 186-187; na Loeb, lê-se: «Oh yes, what is this lawsuit of yours, Euthyphro? Are you defending or prosecuting? / Prosecuting. / Whom? / Again, a man they think I'm mad to prosecute. / What? are you after someone with wings? / Ha! He's far from flying; he's actually really rather old. / Who is this? / My father. / Your *own father*, you excellent fellow! / Yes, that's right. / So what's the charge and what's the suit about? / Murder, Socrates.», p. 29.

acusa alguém. Quem? Sócrates quer saber quem é esse a quem Eythyphron acusa.

O, agora, acusador não responde directamente, o que é sempre indicativo de uma qualquer reserva lógica: por que razão não se responde directamente a uma pergunta directa? Se for perguntado: na base dez, qual é a soma «dois mais dois»? A resposta que faz sentido imediato, que é «lógica» é: «quatro». Se se começar por contar uma fábula de Esopo, há algo de estranho que se instala. Qualquer seja a fábula, nem por isso a resposta lógica deixa de ser «quatro».

Eythyphron responde que é alguém a quem parece loucura acusar (perseguir). Não foi isto que lhe foi perguntado. A resposta é, do ponto de vista de uma estrita lógica heurística do discurso e da dialogia, estúpida.²

Sócrates, perante esta resposta estúpida, utiliza a sua velha ironia: “então ele voa?”. Compreende-se que acusar, isto é, perseguir alguém que voa é loucura. Como é evidente, este “voar” pode ser simbólico e a questão ser, então, relativa a saber se se acusa alguém que é muito inteligente e, assim, difícil de “apanhar”. Não obstante, quer num caso quer no outro, o que está em causa nesta ironia é o facto de Eythyphron não ser – é o que se infere – grande coisa a perseguir entes voadores ou entes inteligentes; nem os que voam com o corpo nem os que voam com o espírito. A resposta estúpida de Eythyphron mereceu este atestado de estupidez imediatamente passado por Sócrates.

O interlocutor de Sócrates acaba por revelar o que deveria ter dito logo da primeira vez, percebendo-se, agora que o manifesta, o quão embaraçoso é, pelo menos aos olhos do comum político da cidade em que habitam e vivem: o acusado é o próprio pai do acusador: «Ho emos pater» («Ὁ ἐμὸς πατήρ»).

² Talvez do ponto de vista do poder que a estupidez sempre tem conferido aos tiranos, se possa dizer que é ‘inteligente’, no sentido em que manifesta esperteza por parte de quem a profere. Esta esperteza não deixa de ser uma forma de estupidez, pois, de facto e de lógico direito, a resposta, única, à questão matemática formulada, é mesmo e só: «quatro». Enquanto não for esta a resposta dada, está-se no âmbito da suspensão de um «logos» requerido. Uma qualquer outra resposta situa-se sempre ou no âmbito da simples falsidade lógica ou no âmbito da mentira. Note-se que este preâmbulo, perspectivado deste ponto de vista, antecipa o que será, na *Apologia*, a relação de Sócrates e dos seus acusadores com a verdade, isto é, com o sentido lógico objectivo do real. Note-se, ainda, que este tipo de resposta enviesada é típica de advogados e de políticos profissionais desonestos.

Tendo em conta o que está transcendentemente presente em termos culturais como ambiente axiomático do mundo a que estes homens pertencem e em que estes homens dialogam, tendo em conta a importância que em tal axiomática cultural não apenas a «figura», mas a entidade do «pai» tem, é evidente que haver um filho que acuse o pai perante o tribunal da cidade é algo de muito grave e cultural e politicamente significativo. Compreende-se a estupidez lógica da primeira resposta de Eythyphron: é psicológica e reflecte o medo que o acusador tem de ser ele próprio julgado, segundo os axiomas fundadores da cidade, por realizar tal acto.

Todavia, ainda tendo em conta tais axiomas, não é impossível que o acto do pai seja de tal modo grave que seja justificável a acusação do filho. Se o que justifica tal acusação for, do ponto de vista da axiomática da cidade, de tal modo contrário a tal axiomática, então, em nome dessa mesma axiomática, a obrigação – cósmica, segundo a ordem – de Eythyphron é mesmo acusar o pai, perseguir judicialmente o pai. A cidade encarrega-se do resto.

Tendo já lido a *Apologia*, torna-se evidente que a situação política, axionómico-cósmica em que Eythyphron se situa é análoga àquela em que os acusadores de Sócrates se encontram – as acções de acusação correm paralelas e por tal os dois homens coincidem na presença junto do Pórtico Real. Eythyphron, dada a importância que encontra na acção anti-axiomática do pai, acusa-o; o mesmo fazem Meleto e companhia.

O que Platão aqui nos oferece é a razão possível que subjaz à acção dos acusadores do Mestre, através da mostração de *como funciona a interioridade ética de um acusador*: o modo como Eythyphron funciona como inteligência do acto do pai e como decisor relativamente ao que fazer com tal inteligência serve de paradigma para que se perceba como pode ter sido o modo de funcionamento das interioridades éticas de Meleto e companhia. Está respondida a questão acerca de como é possível alguém acusar alguém como Sócrates: é possível, se esse alguém funcionar ética e, depois, politicamente como o que se mostra em Eythyphron.

Antes de ter revelado que era o pai, disse ainda Eythyphron que esse que era acusado era «velho», muito velho «mala presbytes» («μᾶλα πρεσβύτης»).

O ser humano a quem Eythyphron afirma que está a acusar um velho, muito velho – mesmo antes de se saber que é o seu próprio pai –, Sócrates, é um homem que era conhecido por ser alguém não apenas destemido em termos do confronto intelectual, mas por ser temível como soldado de infantaria.

Sendo assim, alguém habituado ao combate com outros de semelhante valia quer intelectual quer militar. Que pensará Sócrates deste outro homem, que tem perante si, e que afirma estar a acusar – perseguir, de alguma forma – um homem velho, muito velho?

Grande parte da dignidade ética, política e antropológica – ontológica, portanto – de Sócrates advém-lhe da sua coragem e do modo nobre como a põe em acto. Que se pensaria de Sócrates se este andasse a combater velhos muito velhos ou crianças muito tenras? O modo duro, por vezes diamantino, de Sócrates lidar com esses com quem disputava nunca decaía em violência, isto é, em uso desproporcionado de força. O vigor dos gestos, a grandeza dos actos nunca extravasava o estrito necessário. O mais parecido com violência que se encontra no registo da acção de Sócrates é constituído pela ironia, forma terrivelmente eficaz de lidar com a perversidade, mas que é, concomitantemente, uma forma delicada de o fazer, polindo o perverso, em vez de o cortar, ao invés do sarcasmo, que é sempre cortante, destruidor.

Sócrates segue sempre o vetusto preceito délfico de nada ser em excesso, que, por sua vez, manifesta o eixo praxiológico fundamental, anti-caótico, por prevenção, da interdição da «hybris». Ao acusar o homem muito velho, não está, precisamente, Eythyphron a cair na prática interdita de «hybris»? A narração platónica irá informar-nos sobre este ponto. É, até, remotamente, possível que Eythyphron tenha razão ao acusar o homem presbítero, caso este tenha feito algo que tal acusação mereça. Terá, no entanto, de ser algo de extraordinariamente anti-cósmico, isto é, de pró-caótico para que a sua própria «hybris» perpetrada ao perseguir um homem muito mais fraco se possa justificar.

Se Sócrates terá estranhado esta acção, ainda antes de ter sido posto ao corrente do pormenor mais significativo, como terá ficado quando soube que, afinal, o tal muito velho era o próprio pai de Eythyphron? Que pode haver para que se acuse o próprio pai, já muito velho?

Não admira, assim, que Sócrates pergunte, ou afirme na forma de uma pergunta, se é o próprio pai. Como é evidente, a pergunta é redundante, pois o que Eythyphron disse foi o que disse, e Sócrates ouviu bem. É uma manifestação de incredulidade. A resposta do interlocutor não pode ser senão uma confirmação do que já se sabia: de facto, é o próprio pai.

Segundo a lógica ontológica de uma axiomática que não só mantém o mundo, mas também informa todo este diálogo, Sócrates interroga sobre o

fundamento de tal acção: de que se acusa o velho pai? Responde o filho: de homicídio «phonou» («Θόνου») (4a). O termo «phonos» («φόνος») significa «homicídio», «assassinato»; o termo «phone» («φωνή») significa «acção de matar», «matança», «assassinato», «entre-mutilação» (aplica-se ao combate com armas brancas); o termo «phoneus» («φονεύς») significa «assassino», «homicida», «matador».³

O termo usado por Platão não deixa qualquer dúvida acerca da índole do acto de que Eythyphron acusa o pai. Matança de um ser humano. Ora, será mesmo isso que ocorreu? O que o filho considera acto do pai é válido como tal? Posto de forma mais simples: tem Eythyphron razão no que afirma e na acusação que faz?

Por outro lado, não é o tema deste diálogo a «piedade»? Que tem tudo isto que tem vindo a ser discutido até agora com a piedade? Apenas o desenvolvimento do diálogo nos poderá – se assim for – esclarecer.

Ora, nas linhas imediatamente subsequentes – que não são muitas, mas são densas e poderosas – Platão vai, através de um percurso complexo, chegar a pôr a questão da piedade. Todavia, até se chegar à «piedade» propriamente dita, Platão vai trabalhar um conjunto vasto e profundo de questões definitórias não da piedade, mas da ontologia do ser humano.

Assim, ainda na cota 4a e prolongando-se até à cota 4e, encontra-se um diálogo que se centra em torno da seguinte questão (4b): tinha ou não o assassino o *direito de matar*?⁴

³ Cfr., BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, s. d. pp. 2091-2092.

⁴ Podemos encontrar na versão das Belles Lettres: «Par Héraclès! ah! certes Eythyphron, la foule ne sait guère ce qui est bien. Non, vraiment, agir bien en ceci n'est pas le fait du premier venu. On reconnaît là un homme très avancé déjà en savoir. / Oui, Socrate, très avancé en effet, par Zeus! / Et la victime de ton père est assurément un de vos parents, n'est-il pas vrai? A coup sûr, tu n'intenterais pas une action capitale à ton père pour un étranger. / Je ris, Socrate, de la distinction que tu crois devoir faire entre étranger et parent, à propos de la victime, et de ce que tu ne vois pas qu'il n'y a qu'une seule chose à considérer: le meurtrier avait-il le droit de tuer ou ne l'avait-il pas? S'il l'avait, rien à dire; s'il ne l'avait pas, on doit le poursuivre, fût-il de ceux qui ont même foyer et même table que nous. La souillure en effet est toujours égale, du moment que tu vis avec lui, sachant ce qu'il a fait, et que tu ne satisfais pas à la religion, pour toi et pour lui, en le poursuivant judiciairement. En fait, la victime était un mercenaire à mon service; et, comme nous exploitions une terre à Naxos, nous l'employions là comme journalier. Un jour, pris de vin, il eut une rixe avec un de nos serviteurs; il l'égorge. Là-dessus, mon père lui fait lier les pieds et les mains, le fait jeter dans une fosse; puis il envoie

Se se prosseguir na leitura do diálogo – que é dito ser sobre a «piedade» –, perceber-se-á que o termo mais importante, deste ponto de vista, para a construção do argumento platónico, é «miasma» («μίαιμα»), que remete para uma forma de contaminação, de humana sujidade, de humana mácula, de humana

quelqu'un ici, pour demander à l'exégète ce qu'il devait faire [neste ponto, o tradutor insere a seguinte nota: «Les exégètes étaient à Athènes les interprètes attirés du droit religieux; on leur demandait des consultations sur les cas embarrassants.»]. En attendant, il se désintéressait de l'homme ainsi lié, l'abandonnait comme un meurtrier qu'il était, se souciant peu qu'il mourût. Or, c'est ce qui arriva. La faim, le froid, les liens firent qu'il succomba, avant que l'envoyé ne revint de chez l'exégète. Et maintenant, à cause de cela, mon père et nos parents s'indignent de ce que, moi, au nom de ce meurtrier, j'intente une action à mon père, qui, disent-ils, ne l'a pas tué; et, si même il l'avait tué, la victime ayant elle-même commis un homicide, ils prétendent qu'il n'y aurait pas lieu de se soucier d'elle, et qu'il est d'ailleurs impie de la part d'un fils de poursuivre son père. Mais, Socrate, c'est à tort qu'ils pensent savoir ce qui est pieux et ce qui est impie au jugement des dieux.», pp. 187-188; por sua vez, encontra-se na versão da Loeb: «Heracles! I suppose, Euthyphro, that most people are ignorant of what on earth the right course is. You see I don't think just somebody could rightly act like this, but someone already far advanced in wisdom. / Yes indeed, very far advanced, by Zeus, Socrates. / Well is the man killed by your father a member of your household? Obviously he must be, as I can't imagine you'd be prosecuting him for the murder of someone outside the household. / It's ridiculous, Socrates, that you think it makes a difference whether the dead man is from outside or inside the household, but that you don't have to watch out solely for whether the slayer slew lawfully or not, and if it was lawful, let him go and if not, prosecute, even if the slayer shares your hearth and board. You see the pollution is just as great if you knowingly associate with such a person and don't cleanse both yourself and the other man by taking him to court [neste ponto, o tradutor insere uma nota que remete para o estudo feito na «Introdução», em que se trata deste assunto a partir de uma visão legal, o que não colhe o fundamental em causa, que se funda na realidade ontológica do ser humano, em contraposição com o que a tradição cultural dispõe]. Although in point of fact, the dead man was a hired laborer of mine, and as we were farming on Naxos, that's where he worked for us. Now, having got himself drunk he flew into a rage with one of our household slaves and cut his throat. So my father bound him hand and foot, threw him into a ditch, and sent a man here to ask an adviser [aqui, introduz-se uma nota sobre o «exegeta» similar à da tradução das Belles Lettres] what he should do. In the meantime he disregarded the man he'd had tied up, and paid no attention to him as a murderer and thought it would be of no importance even if he died, which is just what did in fact happen. For through hunger, cold and being tied up he died before the messenger returned from the adviser. So this is actually why both my father and the rest of the household are angry, because I'm prosecuting my father for murder on behalf of the murderer. Either my father didn't kill him, they're saying, or, even if there were not the slightest doubt that he had killed him, given that the dead man was a murderer, one shouldn't worry about such a person, for they believe it's unholy for a son to prosecute his father for murder – little knowing, Socrates, what the position of divine law is over what is holy and what is unholy.», pp. 29-31.

mancha, de humano emporcalhamento, literal, que situa o ser humano já não no mundo comum – precisamente humano –, mas num literal chiqueiro, habitação de porcos. É também manifestação de profanação.

Deste modo, claríssimo, o termo que Platão usa não irá ter apenas uma valência com conseqüente importância semântica, filosófica e teológica, no âmbito estrito da piedade, mas, fundamentalmente, *implica todas as dimensões antropológicas mais fundas e definidoras do próprio da humanidade, a saber: a ética, a política, toda a acção propriamente humana como auto-onto-poética.*

Estamos, assim, muito longe de este diálogo ser sobre a piedade, apenas. Sê-lo-á, mas não é esta a sua única preocupação, talvez não seja esta a sua maior preocupação. É o que se irá vendo à medida que este estudo avançar.

Ora, sendo o «miasma» o facto, em acto sofrido, que preocupa Eythyphron, tal miasma não é fruto de um acaso, de um acidente natural, não caiu do céu ou foi levantado inopinadamente dos infernos. Não se insere, assim, no sentido comum de uma tragédia esmagadoramente caída de forma inopinada sobre o homem Eythyphron. Tal miasma tem uma causa; esta causa é uma acção de seu pai.

Relembre-se: não foi Zeus, não foi Páris, não foi Hera, não foi directamente o velho «Khaos», foi mesmo o humaníssimo pai de Eythyphron. É o acto deste homem, velho ou não, que desencadeia o miasma. É este acto que tem de ser criticado, pensado criticamente.

O dicionário Bailly define («μίasma») como: «souillure provenant d'un meurtre; personne souillée d'un meurtre» (p. 1281). Sem surpresa, o termo que Platão insere no diálogo é o termo exacto. Então, há um miasma porque houve um assassinato. Todavia, não se trata de um literal «homicídio», isto é, de um «anthropocídio» sem especial marca, como quando, em batalha, um dos agonistas mata o outro ou ambos se entre-matam. O próprio Sócrates foi um excelente soldado, sem que alguém se lembrasse de o acusar de «miasma», pois os homicídios que haja realizado seguiram o que é próprio da guerra, precisamente, sem «miasma».⁵

⁵ Este tema encontra-se, a seu modo especial, por exemplo, na cena completa da agonia entre Aquiles e Heitor. Até ao momento em que Aquiles profanou Heitor – o Homem, não o cadáver – ao degradar o seu cadáver, não houve «miasma» algum, apenas uma luta agónica que o melhor soldado venceu. O que se seguiu, com a «hybris» de Aquiles ao profanar o cadáver de Heitor, cadáver que era monumento e memória de Heitor, isso sim, já entra na categoria

É, assim, para a morte de um ser humano que remete a questão que desencadeia a dialogia acerca da piedade. É sobre esta morte, então, que há, agora, que reflectir.

De que morte se trata aqui? Não é certamente de uma morte que seja aceitável por Eythyphron. Que remeta para o divino a fundamentação de tal sua recusa de aceitação de tal morte como recta, tal surgirá em seu «topos» devido. Não é, sequer, impensável que, sendo coisa divinamente interdita, Eythyphron desse importância a tal interdito. Se dá importância, é porque em si há algo que corresponde à intuição de que aquela morte não é recta, como, por exemplo, uma morte em campo de batalha, sem qualquer perversidade a ela associada.

Para Eythyphron, a questão é apenas uma: o «matador»⁶ foi ou não «justo» ao matar quem matou e como matou.

Da resposta a esta questão depende tudo o que se vai seguir.

É a justiça do acto de matar que põe, que implica, a questão posterior do miasma e conseqüentemente da piedade de todos os envolvidos activamente, dado que a piedade do morto, do ‘assassinado’ não é relevante aqui.

De notar que Platão introduz neste trecho algo que não é de somenos importância, a distinção ontológica de origem política – porém, também ética como fonte da escolha politicamente relevante quando posta em praça pública – entre ser o assassinado pertencente à «oikia» ou não pertencente à «oikia». É o assassinado ou não «dos da casa»?

Esta precisão introduzida por Platão no texto, imediatamente faz pensar que culturalmente, na altura em que o diálogo é suposto ocorrer, havia

miasmática, pois não se pode separar, como acto completo, a simples morte de Heitor do restante processo que levou até à sua entrega ao pai e ao cumprimento dos necessários ritos fúnebres. Deste modo, o sentido de «miasma» liga-se necessariamente ao sentido de «hybris», que se relaciona radicalmente com o perigo de colapso do cosmos no caos, constituindo não apenas o maior perigo para o mundo e a humanidade nele e com ele, mas, na verdade, o único perigo realmente temível. O mais trata-se politicamente: a «hybris», erótica-perversa, caótica, necessita de algo muito mais profundo, de algo da ordem do teológico, como teológicas são as reformas de Ésquilo e de Sófocles, muito mais profundas do que as de Sólon.

⁶ Iremos, de propósito, usar termos diversos para o «homicídio» e o «homicida», conformes à lógica heurística do que se busca; assim, usar já o termo «assassino» neste passo, seria tomar como provado o que se quer indagar como válido ou não. Sem dúvida, quem mata é um «matador», então, é este último o termo neutro usado. À medida que o argumento prossegue, os termos irão sendo adequados. O próprio andamento lógico do argumento determinará as escolhas.

diferença significativa em termos antropológicos, onto-antropológicos, entre fazer-se ou não «parte dos da casa». De reparar que nem sequer se põe a questão de saber se é ou não da «família» num sentido mais restrito, percebendo-se que o sentido de «família» ou, pelo menos, de familiaridade política se estende a todos os que pertencem ao cosmos «oikético», à «oikia», à casa. Neste contexto, é esta que define o âmbito cósmico de pertença antropológica de cada ser humano, independentemente de ser escravo ou senhor, empregado ou familiar consanguíneo ao ‘senhor’ da casa.

É o sentido do próprio e do alienígena que está em causa. O que se distingue fortemente é entre a «parentela» e o que a transcende. O que se infere é que importante é o que pertence à parentela, sendo o mais inimportante: se é «da família» o assassinado, pode até, talvez, justificar-se que o filho acuse o pai assassino; se não for, parece, no mínimo, estranho que o filho acuse o pai de assassinato, pois *isso* que foi assassinado, não sendo da «família», não tem grande importância.

É este sentido que transparece na pergunta que Sócrates faz em 4b. O mundo está dividido em dois «topoi» antropológicos: o dos seres humanos que têm importância e o dos seres humanos que não têm importância, não fazendo, relativamente a estes últimos, qualquer mal que sejam assassinados e tratados como se fossem estreme.⁷

De notar, ainda, que os escravos, desde que fossem «da casa», eram considerados como antropológicamente significativos, não em si mesmos, mas por causa do vínculo político à «casa». Se fossem vendidos, passariam a ter importância antropológica nenhuma para a casa que os vendeu, pois já não seriam «da casa».

Estas breves palavras interrogativas de Sócrates são o modo como Platão diz da maneira como se classificava antropológicamente os seres humanos em Atenas.

Antropológicamente, não interessava a ontologia própria de cada ser humano, mas a sua ontologia era definida politicamente a partir da sua pertença «oikética».

Ser-se de uma «casa» define, relativamente a essa mesma «casa», a grandeza ontológica de um ser humano, do «dono da casa» ao escravo. Se a «casa»

⁷ É evidente que este modo paradigmático (com inúmeras variantes) de dividir a humanidade tem sido permanente na história universal, salvo raras exceções, continuando a pôr-se como modo fundamental comum, salvo raras exceções, ainda hoje.

for a «polis», a forma de pertença mantém-se. Como é evidente, é este o esquema antigo, etnocêntrico, de definição não apenas do que se entende como propriamente humano, mas também, de forma universal, do que se entende como propriamente «mundo», «cosmos». Este é o que está para cá das muralhas, sejam estas de pedra ou de «mito». Como é evidente, as muralhas de pedra dependem sempre do que as muralhas de mito sobre elas determinem.

Sendo assim, a questão da piedade não se vai, como se pensou um pouco atrás, desenvolver, apenas, mais para a frente, no diálogo, está já presente nesta concepção mítica do que é verdadeiramente humano e digno como tal.

A piedade diz-se da relação para com o divino. Ora, este é definido pelos mitos, os mesmos que definem, na conjugação com o divino e toda a sacralidade, a grandeza ontológica – no fundo, a sacralidade, em sentido da grandeza ontológica absoluta dos entes – dos seres humanos.

O que Platão começa a questionar é o sentido dos mitos que informam a «polis» Atenas, ao perguntar acerca da relação do assassinado com a «casa» de Eythyphron, questionando, assim, o mito que define tal «casa» e tal pertença.

Parece, então, que a «piedade» que se vai discutir não é apenas a comum piedade para com os deuses, mas *a relação ontológica com o absoluto do real e o modo como tal absoluto e tal relação são definidos pelos mitos que sustentam a cidade.*

Se assim for, a questão que aqui é debatida é, com as diferenças de pormenor necessariamente implicadas, a mesma que é discutida na *Apologia de Sócrates*: a grandeza da definição axiomática da cidade de Atenas, na relação com a definição da grandeza *real* da ontologia humana e da ontologia em termos gerais: que absoluto de ser (de acto) está presente ‘nesta coisa’?

A pergunta que Sócrates faz a Eythyphron parece indiciar que não tem importância matar quem esteja fora da definição mítica da ontologia de determinada «casa» (ou cidade). Por outro lado, ao pôr a questão, Platão abre a discussão sobre o tema e permite que se patenteie precisamente a questão da grandeza ontológica do ser humano, dos seres humanos, mesmo quando não são abrangidos pelos mitos que definem as «casas», as cidades e a humanidade que as habita, melhor, que constitui o seu real e insubstituível acto próprio.

No fundo, é como se Platão perguntasse: e se for um ser humano qualquer, um alienígena, um ‘empregadeco’ efémero, assassiná-lo tem ou não tem importância? Causa ou não miasma?

Se causa miasma, como Eythyphron assume, a ontologia de tal ser humano ganha uma outra grandeza, semelhante à dos «da casa» e «da cidade», pois é o miasma causado que impõe tal semelhante grandeza ontológica – ou não haveria miasma; se não causa miasma, então Eythyphron está errado e há mais do que uma forma ontológica humana e há seres humanos com forma ontológica de tal modo ininteressante que até podem ser mortos como bestas, não tendo tal qualquer importância. É este um pensamento que se pode classificar como antropologicamente impiedoso.⁸

Então, qual é o tema fundamental deste diálogo, a piedade ou a definição da ontologia humana? O seu desenvolvimento o dirá. Todavia, não nos parece possível logicamente dissociar um tema do outro, umbilicalmente ligados, talvez mesmo consanguineamente ligados.

⁸ De nada serve o argumento segundo o qual tal modo de pensar é fruto necessário da sua época cultural, pois, *é precisamente esta pertença e este modo de se pensar que está posto em causa por Platão ao assumir fazer Eythyphron discursar como faz*. A estupidez não é razão ou desculpa seja para o que for: se não se vê o evidente, independentemente de qualquer condicionante, é-se estúpido; se, como Platão, por vezes, «vê», se vê certas realidades que mais ninguém vê, então, *rompe-se com a tal suposta necessidade cultural* e, transcendendo-a, liberta-se a humanidade como um todo de tal escravidão – ou como tal suposta – relativamente à cultura. Por outro lado, quando Platão segue a estupidez cultural ambiente, como qualquer um de nós, está a ser, ele próprio, estúpido, como nós.

Capítulo 6

A morte e o humano

A *grande questão* que aqui se ergue não é a da piedade, mas a da grandeza universal da ontologia humana. É por causa desta questão magna que irá surgir, como consequência, literalmente e apenas, a questão da piedade, que não faz qualquer sentido pôr-se, ao nível a que Platão aqui nos situa, por causa de algo de trivial ontologia. Pois, então, é com o que há de menos trivial na experiência humana que se vai lidar, precisamente com a grandeza ontológica do absoluto ontológico que constitui o acto de cada ser humano, isto é, de qualquer ente que possa estar no «topos» ético, político, antropológico geral definido pelos personagens prototípicos Eythyphron e Sócrates. E se a vida em perigo, em causa, fosse a de qualquer um destes? Todavia, Platão bem sabe que, neste exacto momento narrativo, a vida de Sócrates já está em crise.

Assim, é sobre a *grandeza ontológica da vida humana* que incide a sapientíssima resposta de Eythyphron. A primeira magna lição deste diálogo não vai ser dada por Sócrates, mas pelo seu interlocutor.

Sócrates começa por expor, de forma interrogativa, o que é a concepção cultural tradicional comum: se não for algo de extremamente grave como, por exemplo, o assassinato de um parente – de alguém da casa – não faz sentido sequer pensar-se em acusar judicialmente o pai. Todavia, tais concepções foram plasmadas no próprio direito ateniense.¹ Deste modo, a acção – e a atitude cultural – de Eythyphron não se limita a ser de índole filosófica, teológica,

¹ A tradução da Loeb, no estudo introdutório, pp. 4-7, apresenta uma boa síntese do que está juridicamente em causa.

cultural, em geral, mas assume também foros jurídicos, o que, imediatamente, o põe sob a alçada jurídica da cidade. Com ou sem razão, algo de semelhante sucederá a Sócrates, que será julgado não por simples questões filosóficas ou filosófico-teológicas, mas por questões perspectivadas como tendo também relevância jurídica.

No entanto, nada disto tem *a maior* importância: esta última pertence ao âmago da questão, e este reside na *grandeza ontológica* do acto cometido pelo pai de Eythyphron, grandeza que depende apenas, do ponto de vista ontológico, da grandeza de isso que tal acto afectou: a vida de um ser humano. A vida de um ser humano, independentemente da sua condição outra que humana.

Claramente, há uma distinção ética, política, antropológica, logo, ontológica, estabelecida no seio da «polis» Atenas entre seres humanos. De nada serve dizer-se que todos sabemos isso: Platão também o sabia e, no entanto, subtilmente, não deixa de trazer a questão à luz da ribalta, ao pôr como centro axiomático e também literalmente «axiológico» (não em sentido moderno) a grandeza de isso que foi assassinado. Se fosse uma ratazana, não seria este o pretexto de discussão do que se entende por «piedade».²

Subtilmente, também, este trazer à luz dialógica desta questão implica toda a «coisa humana», isto é, tudo o que tem «forma humana», logo, perceba-se ou não, os próprios escravos, os metecos, e todas as categorias ou pseudo-categorias para-humanas, construídas sobre algo que, queira-se ou não, tem nítida forma humana. É, assim, *a forma humana* – evidentemente, em sentido platónico – do ente assassinado pelo pai de Eythyphron que está em causa.

Ora, Sócrates parece estar – de facto, a sua questão assim o mostra – situado semanticamente, logicamente, do lado de quem tem dúvidas acerca da grandeza ontológica humana do ente assassinado pelo pai de Eythyphron: se não é da casa o assassinado, não merece que se acuse o assassino. Tal não

² De notar que é precisamente o ponto ontológico aqui em discussão que constitui o cerne da acção nazi que, começando formalmente com as chamadas «Leis de Nuremberga», levou aos holocaustos vários, não apenas de Judeus, mas de todos os que foram considerados como «indesejados», analogados a ratanzas, primeiro submetidos a eutanásia, por fim, mortos aos milhares de cada vez, em fábricas de morte, sobretudo na mais infame de todas que foi Treblinka, em que a tarefa a si mesmos imposta pelos nazis chegou a bom porto, sendo, no fim, a instalação arrasada. Triunfo inamissível de Hitler; triunfo desta forma historicamente transcendental de pensar e de agir.

pode significar algo de diverso de se considerar quem não seja «da casa» como menos humano ou mesmo não-humano, em comparação com o que define a verdadeira humanidade, a pertença à casa.

Sócrates está, assim, ainda no seio de uma mentalidade de tipo etnocêntrico, na sua aplicação mais restritiva do preceito, apenas à família, mais ou menos vasta? Ora, todo o etnocentrismo nega a verdadeira humanidade ao diferente daquilo que pertence ao povo que define o eixo etnocêntrico.

Platão não é, aqui, também, ingénuo: o que irá acontecer no desenvolvimento do processo contra Sócrates será algo de sistemicamente semelhante, embora difira nos pormenores, como não pode deixar de ser. Sócrates, com as suas novas e estranhas ideias, é considerado como um «fora da casa», «fora da família»; basta, para tal, ampliar o sentido da casa e da família à amplitude geral da cidade: ‘acusamos-te, Sócrates, porque tu não és um de nós; melhor, sendo um de nós, queres alienar-te e alienar contigo toda uma juventude a quem atraís com essas ideias alienígenas e anti-atenienses’.

Deste modo, Sócrates, este que Platão aqui põe a expor as ideias etnocêntricas de Atenas está a falar em nome dos que irão, dali a uns dias, aplicar-lhe tais mesmos preceitos etno-políticos com forma jurídica. A ironia socrática ganha, neste ponto, todo um novo significado, pois volta-se contra o próprio Sócrates.

A ideia de que Platão está a procurar mostrar um Mestre que se manifesta conciliado com as normas comuns de Atenas faz de Platão alguém que, para proteger o amado amigo o transforma em alguém tão estúpido quanto aqueles que ambos combatem. Não será, antes, que Platão está a mostrar como é que *a cidade*, em cada um dos seus elementos políticos, que pensa e age acriticamente e acriticamente, *cava a sua própria sepultura*? Ambos, Sócrates e Atenas, por acreditarem em tais eixos normativos tradicionais, acabaram por ser, por eles, destruídos. Primeiro, Sócrates; depois, Atenas.

A grande questão é o reconhecimento ou não-reconhecimento da grandeza ontológica própria do ser humano.

Não se entende antropologicamente o todo da obra platónica, sem se perceber que este é um transcendental que a acompanha. Mesmo o envio dos tiranos para o Tártaro³ só acontece depois de, por todos os meios, se tentar

³ PLATÃO, *Politeia*, 616a.

salvar a sua humanidade. Para todos os outros, sem excepção, o desejo formulado no fim da *Politeia* é de que encontrem um bom fim para a sua viagem.

A vítima do pai de Eythyphron é importante por ser tão humana como o mítico herói-homem Ulisses ou como o carnal homem-Ésquilo – homens em humano mito ou em humana carne –; o pai de Eythyphron, se incapaz de sair da sua condição auto-poiética de assassino, será um tirano, merecedor do Tártaro. Não é sem importância, assim, esta breve troca de palavras entre Sócrates e Eythyphron.

Na cota 4b, Sócrates introduz uma questão que tem como suporte lógico o modo comum de se pensar as relações políticas naquele local, naquele tempo: Atenas, viragem do século V a. C. para o século IV a. C.. De notar, já, que o próprio Sócrates irá ser submetido ao mesmo modo – tradicional – de pensar as relações políticas; de notar, também já, que este modo tem imediatas e mediatas consequências antropológicas e ontológicas, isto é, onto-antropológicas. Mesmo na *Apologia*, o modo como Platão põe o Mestre em relação com a tradição política e político-jurídica de Atenas não é tão simples como parece, pois, o Sócrates que se submete ao modo jurídico de Atenas e que, mais tarde, irá recusar-se a fugir para poupar a vida, submete-se a tal modo e a tais «leis» não porque concorde com a onto-antropologia que reflectem e prolongam, mas porque, assim, com elas, pode demonstrar como se pode ser contra elas respeitando-as e, deste modo, sendo e mostrando-se superior: nada de diferente pode justificar a aparente loucura de renegar o sentido penal comum e propor como pena algo que é da ordem da boa recompensa, ao seu melhor nível, ser acolhido no Pritaneu.⁴ Sabe-se o acolhimento que tal proposta teve e o destino reservado para o e assumido pelo Velho Mestre.

Neste mesmo movimento de reponderação dos fundamentos políticos da «polis», isto é, do modo universal da relação inter-humana, a questão que Platão põe na boca do Velho Sileno não é tão estúpida como pode parecer a uma primeira e superficial visão, mas prepara o caminho para que se repense a relação humana universal à luz de todo um novo sistema de princípios – «arkhai», recorde-se – ontológicos, neste caso, aplicados à ontologia humana.

A resposta de Eythyphron é não só surpreendente, mas encerra em seu «logos» próprio todo um mundo arquetípico em termos onto-antropológicos, que irá sustentar o que de melhor o pensamento humano conseguiu produzir.

⁴ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 36d-e.

A resposta irá destruir a lógica etnocêntrica que a questão de Sócrates ainda carrega: ‘então, tu queres sacrificar alguém da *tua tribo* (tribo carnal, para mais) em favor de um outro elemento exterior à tua tribo?’. Não é ‘o sangue’ que governa principalmente as relações políticas? Não é em torno do eixo cósmico tribal – familiar, etc. – que se constrói e se deve construir a humana legalidade, pouco importando para esta algo como uma *verdadeira justiça*?

A pergunta de Sócrates e a resposta de Euthyphron suscitam a magna questão da justiça, na sua substantividade. Justiça entendida não como um produto jurídico qualquer; não como respeito por leis de humana feitura ou de suposta divina feitura; não como simples e acrítica obediência ao mando de quem detém o poder (tema que se retoma no «Livro I» da *Politeia*, na agónica discussão entre Sócrates e Trasímaco).⁵

Para Platão, já nesta obra em estudo, a questão da justiça como algo de paradigmático, porque dependente de paradigma arquetípico, isto é, em si mesmo objectivo e independente do humano arbítrio, surge como algo de fundamental.

A justiça não depende, não pode depender, de algo arquetipicamente tão inobjectivo como os laços de sangue ou algo de semelhante recorte ontológico e político. Percebe-se, já, que *a justiça depende da qualidade ética e política dos actos de cada ser humano*, seja este quem for: hoje, é o pai de Euthyphron, que assassinou um homem; amanhã, é o próprio Sócrates, acusado de impiedade e de perversão política da juventude ateniense. Começa a compreender-se melhor a razão pela qual o sentido ontológico da piedade vai ser discutido nesta obra.

De notar também, de novo, a uma outra luz, que no acto do pai de Euthyphron está em causa o sentido da humanidade: será que a questão posta por Sócrates não implica logicamente que há uma negação da ontologia própria do homem assassinado como propriamente Homem, isto é, ser humano, «anthropon»?

Não subjaz à questão posta por Sócrates algo de ontologicamente imbecil, dado neste possível solecismo antropológico: «o teu pai podia matar o fulano porque aquilo não é bem um ser humano: o teu pai é que é mesmo um verdadeiro ser humano; o ‘coiso’ que ele matou é algo de infra-humano». Se assim

⁵ PLATÃO, *Politeia*, «Livro I», 336b-354c.

for, está já aqui posta a questão da plena humanidade de cada entidade «aparentemente humana», fenomenicamente humana, logo fenómeno-*logicamente* humana.⁶

O tema não se limita a ser algo situado nos tempos em que Platão narrativamente o situa ou nos tempos coevos a Platão. Esta estranha – culturalmente e psicologicamente – ideia de se pôr um processo judicial ao próprio pai por este ter morto um ente alheio à ‘casa’, quiçá, não propriamente humano, é algo comum quer aos tempos em que é narrada e escrita quer a todos os tempos que se lhe seguiram e provavelmente a todos os tempos que precederam todos estes.

É psicológica e culturalmente estranho que alguém ouse sacrificar um da sua igualha por troca com o achamento de um possível bem próprio para um estranho. O que aqui está em causa nem sequer se prende fundamentalmente com a justiça – seja esta o que for –, mas com algo de muito mais profundo e que é *a estrutura ontológica do mundo* e, nesta, com a definição ontológica própria do humano segundo tal estrutura, segundo o modo como esta estrutura é intuída, representada ou inventada.

A um sentido restritivo de humano, tipicamente etnocêntrico, alia-se sempre a necessária valorização ontológica do objectivamente *semelhante* – nem que tal semelhança seja apenas fenoménica –, em favor do que é visto como «igual», o que implica, por sua vez, que algo como a construção de um edifício jurídico seja submetido ao interesse determinante de serviço exclusivo ao que restritivamente se considera como «humano», «o humano».

Questionamo-nos sobre se, feita uma investigação exhaustiva a todos os sistemas jurídicos de sempre, deste ponto de vista, neles não se encontraria sempre este serviço perverso do juridicamente estipulado ao modelo onto-antropológico redutor de que a edificação de tais sistemas depende.

⁶ Um escravo é humano? Alguém – na verdade, «algo» – exterior à tua família é humano? Algo exterior à tua tribo, facção, partido, ‘Igreja’, seita, etc., é mesmo humano? Sabemos da abjecta questão posta no século XX: «um judeu é um ente humano?». Toca Platão, aqui, esta questão definidora da onto-antropologia humana? Pensamos que sim, mas o estudo o confirmará ou infirmará. Por outro lado, que critério é o bom para se aferir da inequívoca realidade humana do ente «aparentemente humano»? Será a «piedade»? Será esta a razão pela qual a piedade é tão importante, ao ponto de merecer um livro com a densidade semântica que vamos percebendo que este em estudo possui?

A declaração que Trasímaco faz no «Livro I»⁷ da *República*, de Platão, segundo a qual cada «escritor de leis» as escreve segundo o seu exclusivo interesse, se bem que posterior em termos de escrita platónica, paira transcendentemente sobre esta discussão entre Sócrates e Euthyphron. A preocupação platónica com o modo ontológico da escrita da lei, com o modo de erecção do edifício legal, com os princípios ou não-princípios sobre que este se ergue, com a definição do fim da lei e da justiça, bem como com a sua actualização, manifesta-se nestas primeiras e definidoras páginas deste diálogo. Não se esqueça de que se trata de começar a mostrar por que razão ou razões o Velho Mestre fora, em seu entender, injustamente condenado à morte pela democrática assembleia jurídica de Atenas.

Estando o juízo de Euthyphron posto em causa pela questão formulada por Sócrates, *não está em causa todo o juízo jurídico?* À questão sobre a sanidade da posição jurídica de Euthyphron não se associa imediatamente a questão sobre *a validade universal do juízo jurídico*, em seu sentido mais lato?

‘Que sabes tu para fazer tal juízo?’ Que sabiam os juízes de Sócrates para fazer o juízo que sobre ele fizeram? Penetrando mais profundamente neste âmbito: *quem são e que sabem esses que fazem as leis?* Que direito – que não é jurídico, dado que antecede o próprio âmbito do jurídico – têm de o fazer?

Na tradição helénica ante-coeva e coeva, quer os míticos legisladores divinos quer os concretos e materiais legisladores humanos tinham falhado.⁸ O melhor que existia era simplesmente poético e ainda mítico, na forma da metamorfose axiomática operada por Ésquilo com a transformação das Erínias em Euménides e, por Sófocles, com a explosão de nova inteligência arquetípica aniquiladora da tragédia de Édipo, ao enviá-lo precisamente para o santuário das Erínias/Euménides, local onde («acto» ‘em que?’) mudou de instância cosmológica.

É a vitória teórica, posta em linguagem mítica, do *sentido de bondade última do cosmos*, a vitória de algo como «kharis», algo que, neste âmbito e contexto, se pode traduzir como «misericórdia», não num sentido reactivo, mas, no sentido intuído por Platão, grácil, quando faz do bem um infinito acto de irradiação de possibilidade de ser, pura graça ontológica, numa «kharis-

⁷ Cota 338c-339b.

⁸ Para Platão, a morte juridicamente induzida e sustentada do Mestre será sempre um assassinato legal e nada mais, mesmo que ponha o Velho Amigo a defender o contrário («prosopeia das leis», PLATÃO, *Crítón*, 50a-54d).

poiesis», numa poética da graça de um dom de um bem que infinitamente irradia possibilidade de ser, que consubstancia noeticamente o que de melhor a humanidade já conseguiu pensar. Esta vulgarizada possibilidade de «participação» opera-se, realiza-se em participação em acto, através da poeticidade ontológica própria de cada ente, associada ao que cada ente é como paixão e acto erótico, como Platão explica, longa e amorosamente, no *Symposion*, ao longo de todos os vários discursos, mas, sobretudo, no discurso de Sócrates/Diotima.

Como se pode compatibilizar toda esta grandeza pensada por Platão com a questão que põe na boca do Mestre senão como um pretexto ácido para mostrar como tudo, em Atenas, estava errado, do ponto de vista da ontologia, quer dizer, do sentido haurido na realidade ou a esta atribuído?

Da resposta de Eythyphron muito irá depender. Talvez mesmo o futuro lógico do pensamento de Platão.

A resposta de Eythyphron, que é muito dura em termos doutriniais, começa por chamar ridícula à distinção que Sócrates estabelece entre isso que «é da casa» e isso que é «não-da-casa», que é estranho, que é estrangeiro.

Antes de outras considerações, há que notar o que Platão põe nesta parte da grande cena que aqui exploramos, ao expor ao ridículo o Velho Mestre. Não convém esquecer que este encontro destes dois homens neste simbólico local antecede o que virá a ser o processo de Sócrates, por impiedade política e religiosa, e que Sócrates vai ser julgado por se opor aos costumes tradicionais da sua «polis», por questionar os fundamentos ontológicos – implicitamente – de tais costumes, por ser um proponente de novidades éticas, políticas e religiosas, supostamente desequilibradoras do modo supostamente equilibrado de vida na cidade, suposto garante de que esta não colapse no caos.

Ora, o que Platão aqui nos mostra é Eythyphron a rir-se de Sócrates porque este parece representar os costumes – e preconceitos – da cidade. É Eythyphron e não Sócrates quem defende algo de diferente do que é o costume político – no seio do político-jurídico – de Atenas. Sócrates surge, deste modo, como um ‘conservador’, pois parece defender o que é o modo tradicional de pensar das gentes de Atenas.

Em que se consubstancia tal posição ‘conservadora’?; como se revela? Revela-se na questão que Sócrates dirige a Eythyphron acerca de quem é a vítima: esta tem de ser um ser que justifique que alguém se dedique de tal modo ao seu cuidado que até, para tal e por tal, se digna – se atreve – a

pôr o pai em tribunal por isso. Quiçá um filho do agressor? Naturalmente, alguém de próximo, alguém da casa, «oikeios». Não se intenta uma pena capital contra o próprio pai por causa de um «estranho», de um «estrangeiro». Nitidamente, o ‘sangue’ é mais importante, logo, mais forte, mais poderoso, do que a justiça.

Esta posição que Sócrates aparenta defender implica que se dê uma preeminência à *irracionalidade* ligada à defesa cega do parentesco contra a justiça, isto é, do interesse de uma minoria qualificada – qualificada pela escolha de quem assim procede – *contra o bem-comum*, bem-comum de que deve necessariamente fazer parte o bem próprio e irredutível da vítima, seja esta quem for, mormente se for uma vítima inocente ou uma vítima que sofreu um *excesso de força*, quer dizer, que foi submetida a uma qualquer forma de *violência*.

Deste modo, o que Platão aqui deixa claro, pela voz crítica, dura, de Euthyphron, num tom que raia o desprezo, é que *o bem de um qualquer ser humano é importante* – seja senhor ou escravo, próximo ou afastado, pertencente «à casa» ou a ela não pertencendo.

Esta posição implica – e esta será doutrina platónica perene, mais ou menos bem servida pelo gigante de Atenas, com pés de barro como todos os seres humanos, algo de que é um dos melhores conhecedores – que Platão tenha não apenas como horizonte ético, político e antropológico, o sentido do bem-comum, como que tal bem seja, já e sempre, o único modelo de aferição do absoluto de bem presente em cada acto humano, absoluto este que constitui a parte de cada ser humano presente na forma integrativa do bem-comum universal.

Ora, este sentido implica que, qualquer seja o ser humano, tal ser humano faz parte do bem-comum como *absoluto de possibilidade* e deve fazer parte do bem-comum como *absoluto realizável e realizado*.

No que cada um é como ser humano diferente – um é «da casa», o outro não é «da casa» –, cada um tem onto-antropológico direito à sua possibilidade ontológica própria. Tal implica imediatamente que o que lhe é próprio como bem possível seu e como bem realizado propriamente seu nunca deva ser alienado, sobretudo através de actos de violência, mormente de violência política, isto é, perpetrada por um outro ser humano.

Em resumo da posição que Eythyphron vai defender imediatamente a seguir, pode afirmar-se que nenhum ser humano deve ser vítima de violência, independentemente do seu estatuto político, qualquer seja este.

Se o pai tem ontológico direito a poder ser o melhor de suas possibilidades, todavia, no respeito pelo melhor das possibilidades de todos os outros – e é isto o complexíssimo bem-comum –, também o escravo ou o mercenário, o de «fora da casa», tem o mesmo direito, direito ontológico, que é apenas próprio seu.

Como se verá em breve, no seguimento do desenvolvimento do argumento de Eythyphron, não é a qualidade política da vítima que conta, mas o direito do matador a eventualmente matar.

Não interessa, assim, quem se mata, mas por que, porquê ou para quê se mata.

Há ou não justificação para matar? Como é evidente, o estabelecimento do que seja isso de «justificação para matar» é algo que talvez corresponda a uma tarefa sem sentido. Precisamente no sentido que serve de apoio fundacional ao que Sócrates e Eythyphron discutem, o serviço ao bem-comum, único aceitável no seio de tal sentido matriz, implica que a única justificação para matar alguém seja, ainda, o serviço ao bem-comum. Como é que tal possa ser possível, é algo talvez impassível de definição.

Parece, assim, que Platão defende uma semelhança antropológica universal – resta saber a grandeza de tal universo, todavia, o sentido de comunhão antropológica entre os «da casa» e os «não da casa» parece indicar um horizonte realmente universal, isto é, os Persas também são acolhíveis neste âmbito, por exemplo – entre todos os seres fenomenicamente humanos.

O «homem-pai-de-Eythyphron» mata o «estranho» à casa. Um e o outro são *semelhantemente humanos*, se bem que possam ser diferentes em tudo o mais. Este evidencia-se como o arquétipo antropológico humano para Platão, nesta obra.

Platão defende, neste, antropológica, ética e politicamente sensível, cenário de pré-julgamento de Sócrates, que *há uma comum humanidade entre todos os seres humanos*, no sentido em que são ou se manifestam como fenomenicamente humanos: se algo se manifesta como um ser humano é um ser humano e não deve ser posto ao alcance dos caprichos dos poderosos. Se sofre violência, deve tal violência ser sancionada. Não é a pertença «oikética» que define a humanidade. Não é a casa, o lar, a família, a tribo, a cidade.

Se fossem estes os modos definidores de humanidade, a importância dada por Eythyphron à acção do pai sobre o «estranho» não existiria, não havendo pretexto para que ele e Sócrates se encontrassem, pois o jovem nunca se teria deslocado àquele local, dado que não existiria motivo próprio para tal. O diálogo platónico *Eythyphron* não teria sido possível.

Convém, por outro lado, nunca esquecer que o restante labor desta obra será dedicado à discussão acerca do que é «piedade». A atitude que Eythyphron aqui revela não é uma atitude de «piedade» para com o próprio humano, o que propriamente define o ser humano como «coisa ontológica»? Não é este ente assim cénico, Eythyphron, inventado por Platão? Por que razão esta invenção contempla, de um modo tão nítido, nesta cena, este tema, estranho àquela época – estranho, de modo aproximadamente universal, a todas as épocas –, na vez de um qualquer outro tema que servisse para abrir a discussão acerca do que é em si mesma a piedade?

É pura ficção dramática isso que Platão põe nas palavras de Eythyphron, ou há nelas uma marca antropológica propriamente platónica? Não é o mesmo interesse, para não se lhe chamar amor (do tipo próximo-agápico a que Fedro se refere no *Banquete*),⁹ pela grandeza antropológica presente em todo o ente humano, o que aqui se manifesta e o que se manifesta, por exemplo, quando se trata da grandeza ontológica – também ética e política – das mulheres, no «Livro V» da *Politeia*?¹⁰

Não é este universal modo de antropológicamente olhar o universal humano, ainda, o que se manifesta em toda a mesma *Politeia*, terminando no voto universal de «boa viagem», com que tal obra literalmente termina?¹¹ Não é este mesmo sentido de uma comum humanidade que permite que seja um escravo o ente utilizado para mostrar, no *Ménon*,¹² que qualquer, precisamente, *ser humano* pode encontrar-se intelectualmente, noeticamente, com o *sentido metafísico das coisas*, presente em tudo por participação, por exemplo, na estrutura matemática do cosmos, como manifesta no detalhe do triângulo rectângulo e respectivo «teorema de Pitágoras»?

Não, é, também este mesmo sentido de universal humanidade que se patenteia quando, no «Mito de Er», os tiranos são enviados para o Tártaro, acto

⁹ Cota 179a-180b.

¹⁰ Cota 455d-456b.

¹¹ Cota 621c-d.

¹² Ver referência ao mesmo passo, anteriormente citada.

próprio para ser realizado apenas com *seres humanos*, não com moscas ou galinhas, por exemplo?

Pensamos que estas questões, formuladas no contexto em que o foram, se respondem a si próprias. Na terrível dureza com que encara, por vezes, a humanidade, na sua maldade humanamente praticada, na sua própria bestialidade humana, como na brandura com que encara a humanidade em sua grandeza de acto humano capaz de introdução de positividade ontológica – de bem – no cosmos, Platão mantém-se sempre fiel a um sentido de *uma comum, universal, humanidade*, diferenciada, variegada, em que se pode encontrar quer um Sócrates – ou uma ainda mais sábia Diotima – ou um Ânito e sua companhia, estes, paradigmas da bestialidade humana. Bestialidade, todavia, ainda e sempre, *humana*.

Ora, a bestialidade que nos surge neste início de conversa dialógica e dialéctica entre Sócrates e Eythyphron não pertence ao elemento politicamente, tradicionalmente, desvalorizado, o «servo», o «escravo», o «mercenário», o «assalariado», o «dependente», de que o homem assassinado é paradigma, mas ao elemento política e tradicionalmente valorizado, o seu «senhor», «patrão», o assassino, o pai de Eythyphron.

É isso que é considerado como escória da «polis» que Platão usa como pretexto objectivo para uma primeira confrontação intelectual entre o seu Mestre e o homem seu conhecido com quem se depara junto do local em que a justiça deve ser servida.

Note-se que nem sequer se pode logicamente dizer do homem assassinado que era a «escória da sociedade», não porque na altura se desconhecesse o que «sociedade» quer dizer – o que é evidente –, mas porque, precisamente, se se soubesse tal, imediatamente se perceberia que o assassinado não fazia parte de tal realidade. O que está aqui em causa, na atitude ética, política, antropológica e ontológica de Eythyphron, é a pertença destas entidades à «polis», à cidade, ao que eventualmente poderia ser uma «comunidade humana», ainda que apenas em teoria.

Ora, é *em teoria* que, exactamente, o assassinado não pertence a tal eventual comunidade, uma teoria que com-forma, que in-forma o modo cultural de se pensar e viver a realidade da «polis».

O fundo ético, político, antropológico e ontológico desta conversa entre estes dois homens é *etnocêntrico*, termo que os humanos entes de então desconheciam, *mas cuja realidade objectiva e concreta praticavam*. É esta prática

e a teoria subjacente e sustentadora que Platão parece querer pôr em causa, ao usar este tema como o motivo que desencadeia a presença de Eythyphron naquele local, àquela hora, o que lhe permite encontrar Sócrates naquele preciso local àquela precisa hora.

O modo como a presente discussão entre os dois personagens evolui poderá ajudar a perceber se a posição de Eythyphron é acarinhada por Platão? Porventura, será que Platão subscreve tal posição?

Retorne-se aos termos que estão fundamentalmente em causa no que ao ridículo da distinção de Sócrates diz respeito: «alotrios» («ἄλλότριος»), «oikeios» («οἰκεῖος»), «tethneos» («τεθνεώς»). A estes termos, acresce, ainda, «miasma» («μῖασμα»).

O «estranho», o «estrangeiro», o «diferente» quiçá o «diverso»; isso que é «da casa», que é, de muitos modos, «próximo», mesmo que não seja «de sangue», todavia, pertence ao cosmos caseiro, à «oikia», à «paroikia», definida, esta última, ainda, pela ligação imediata à «oikia», à casa, à «nossa casa», nosso mundo; a morte, seja ela passiva, activa, auto ou hétero-infligida: a morte como isso que não tem mundano retorno, não neste mundo, não no âmbito da humana «polis».

Por fim, o «miasma», termo que nem sequer necessita de tradução, que basta transliterar, tal a sua grandeza significativa, tal o seu sentido imutável ao longo dos actos e dos tempos que deles nascem.

Todavia, sem que se traduza, mas para que se entenda, este sentido miasmático de imensa sujidade não é literal: *a imundície é símbolo perene do mal.*

É o mal que está aqui em causa.

É o mal que está em causa no pórtico da justiça e na conversa que perante ele se desenrola: talvez sobre a piedade, ver-se-á a seu tempo; sem dúvida, sobre o mal.

É o mal provocado pela acção humana, literalmente «imunda» porque desmundaniza o mundo, quer dizer, des-cosmiciza o cosmos, *introduz nele algo que nele não deve ser introduzido*, sob pena de o aproximar do seu contraditório ontológico – que nesta cultura não é o nada, impensável –, mas o caos.

Então, este pórtico da obra é dedicado ao mal, aos seus autores e às suas causas? É este um ensaio platónico sobre o mal? Sobre o bem, que o mal

impede? Sobre o bem que impede o mal? Sobre a relação de bem e mal com a piedade como acto religioso ou como acto ontológico?

Parece que se aponta intelectualmente para uma *relação entre a piedade e a ontologia própria de cada ente*. Se assim for, muda-se o sentido comum de piedade como acto que depende de uma tradição religiosa – que, no mesmo acto, a funda, também, não apenas como algo «in illo tempore», mas em permanência – para *algo que é um acto que só existe como tal quando o seu objecto é algo cuja grandeza ontológica assim o permite*.

Não há, assim, segundo este novo possível modo de pensar o sentido da piedade – e consequentemente de todo o religioso que nela se funda –, algo como uma justificável piedade para com um insecto, uma bosta, mesmo que divina, uma coisa a que se chama «deus», mas que age de forma muito inferior a qualquer ente humano interessado no e pelo bem-comum.

Se assim for, todo o sentido comum de religião, implicando todas as relações desta com tudo o mais, que é tudo o que existe no que constitui o mundo humano de sentido, que inclui a própria materialidade do mundo como coisa de sentido também, muda radicalmente.

Se assim for, é estranho que seja alguém que não Sócrates a defender o sentido da dignidade plena humana em tudo o que se manifeste fenomenicamente como humano, por exemplo, o escravo ou o servo, o rude trabalhador, o assalariado anónimo.

Não será que Platão está apenas a preparar o caminho para que o Mestre possa, sem empecilhos culturais, posteriormente explanar a sua doutrina; doutrina nova pela qual irá pagar com a vida?

Até que ponto a posição ontológica de Eythyphron acerca do homem que seu pai assassinou não paradigmaticamente o modo como o próprio Sócrates se constitui na relação com a sua cidade? Durante o processo de – contra – Sócrates, não vai este ser julgado quanto a ser «οἰκεῖος» ou «ἀλλότριος»? Não é Sócrates um novo «τεθνεώς», vítima do «pai-assembly», por ter introduzido na cidade o que a maioria da assembly parece aceitar ser um novo «μίασμα», miasma que compromete o bem ontológico da cidade? Não é este acto de Sócrates um acto de extrema impiedade para com o sentido de divindade da «polis», sentido que coincide com o absoluto da diferença entre haver ordem e haver caos?

Não introduz Sócrates novos objectos («alotrioi») de piedade na cidade? Não representa, ou constitui mesmo, para os mais piedosos, o divino po-

lítico da «polis» o absoluto ontológico que incorpora simbólica e práctico-pragmaticamente, a já aludida diferença absoluta entre caos e ordem, entre impossibilidade de vida humana – por total alogia, logo, total impossibilidade de «forma», de definição ontológica – e possibilidade de vida humana? Não sabe Platão que é a «polis», na sua diversidade formal, o único «topos-kai-logos» em que é possível a vida humana, propriamente humana?

Parece imperar a confusão nocional neste início de debate filosófico sobre a piedade. No entanto, sem que se aquilate da grandeza ontológica universal do ser humano, o único que é capaz de piedade e de «polis» (tomando já como certa a crítica de Xenófanes à imagética projectiva divina), será possível alguma vez saber-se o que é isso da «piedade»? Certamente, não.

Parece, assim, que *a discussão inicial serve para preparar o próprio Sócrates, removendo da sua intuição do mundo quaisquer resquícios do que é a categorização da religião comum em Atenas no seu tempo.*

Percebe-se, deste modo, como é, ainda, Sócrates quem defende a posição – se a não defende, pelo menos apresenta-a como se a defendesse – tradicional, em que ontologicamente se valoriza positivamente o «oikeios» e se valoriza negativamente o «alotrios». Como sucederá aquando do reporte que Sócrates dá do ensinamento que recebeu da sacerdotisa Diotima, no *Symposion*,¹³ o velho escultor de pedras e de gentes surge inicialmente como alguém que é ignorante do fundamental.¹⁴

Neste ponto, é Etythphron – e a sua excêntrica posição antropológica, onto-antropológica – quem serve de mestre de aprofundamento da inteligência a Sócrates.

Etythphron desloca a questão fundamental do modo onto-etnocêntrico em que Sócrates a põe para o modo «dikético», de justiça: não interessa se o assassinado é ou não «oikeios» ou «alotrios» – o que imediatamente anula o sentido tradicional que sustenta a ontologia humana na proximidade política (a familiar é um modo desta, o que faz da biológica um modo da política) –, *mas se esse que matou tinha ou não o direito de matar, isto é, se a morte foi ou não justa.*

¹³ Cota 201d-212c.

¹⁴ Ver nosso estudo *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação. Estudos platónicos V*, Covilhã, Lusosofia: Press, 2019.

Este novo sentido de justiça implica um novo sentido ontológico, não apenas onto-antropológico, mas cósmico em geral. Tal implica toda uma nova cosmologia, na relação com o novo sentido do humano.

Quando se diz que Sócrates e Platão não dão primazia à cosmologia (salvo o menor Platão do *Timeu*), labora-se em erro, pois não é necessário que o filósofo diga que está a pensar em termos cosmológicos ou que apresente um tratado de cosmologia, mas há que perceber as implicações totais das suas propostas. Ora, esta proposta de Platão – ao que parece incoativa à sua obra filosófica, «juvenil», portanto, mas não «infantil», bem pelo contrário – de repensar o sentido da piedade implica *uma nova cosmologia*, pois implica necessariamente *uma nova ontologia geral*, sem o que não pode haver *uma nova piedade*, pois, se o objecto ontológico do acto piedoso for o mesmo, a nova piedade é apenas uma forma neo-ritualista. Não é este o caso da proposta platónica, quer do modo como é apresentado neste diálogo quer nos diferentes – por vezes diversos (por exemplo, cosmologias da *Politeia* e do *Timeu*) – modos como se revela ao longo da imensa obra do Gigante de Atenas.

Talvez o termo mais importante dos quatro que servem de pretexto a esta parte da reflexão seja «μιάσμα». Sócrates irá ser julgado por causa de algo que é, no fundo, um miasma que dizem aportar à sua cidade. Por sua vez, quer a defesa que apresenta em tribunal quer o que fora o sumo de sua vida adulta como filósofo é um manifesto contra formas de miasma de que a cidade padecia, não apenas a sua, mas isso que é a cidade em sentido universal na sua realidade concreta, incapaz de ser o cadinho do bem-comum, única forma não-miasmática de congregação humana que corresponde, quer para Sócrates quer para Platão, a uma «polis». O que há na concretude mundana, apesar de ser designado como «cidade» («cidades»), não o é, pois não é «topos» de realização do bem-comum, bem universal, logo, para todos.

É este mesmo sentido de um bem universal que é o suporte ontológico da posição de Eythyphron segundo a qual não interessa se se é da «oikia» ou se se é «estranho», mas *se as relações políticas são justas*. Ora, estas só são justas se respeitarem o bem possível para cada um, no seio da imensidade imbricada do bem possível para todos como bem possível para cada um e todos em contemporaneidade, melhor, em co-actualidade, integradamente, «sinfonialmente».

É esta imensidade relacional da «coisa política» que torna o bem-comum uma tão difícil tarefa, logo, uma tarefa digna de «aristocratas», que não se

definem por categorias «oikéticas», isto é, etnocêntricas, mas por categorias ontológicas intuídas não em formas de piedade cultural, mas em formas de «piedade ontológica», quer dizer, num novo modo culturalmente inocente de intuir o mundo.

A prova noética – com imediatas implicações éticas e políticas, logo, geralmente culturais – é fácil: basta olhar para o homem assassinado pelo pai de Eythyphron como este o faz, como um ser humano humanamente semelhante aos outros, como um «oiketes» já não da sua estrita «oikia» familiar, mas de uma nova «oikia», a «oikia-kosmos».

A casa, a aldeia, a cidade humana deixa de ser uma coisa de dimensão minúscula para ser algo que corresponde ao todo universal da humanidade, não apenas real-concreta, mas possível: se se tiver um escravo persa, filho do rei da Pérsia, tem-se um homem persa; persa, mas homem; persa, mas humano como persa; «allotrios», mas humano, pois a «oikia» já não termina nos muros da casa ou da propriedade ou da «polis», mas no «fim do mundo».

É este novo sentido ontológico de mundo e de ser humano nele e com ele que sustenta todo o percurso platónico e que Platão entende mostrar em seu simbólico – quanto ao histórico, estará no mítico fim da viagem de bom sucesso com que termina a *Politeia* – início, através da *iniciação breve* que Eythyphron ministra a Sócrates e que este vai interiorizar e viver.

Quando Eythyphron considera risível a posição que Sócrates parece defender e a substitui por uma diversa, do âmbito da justiça, do que é justo agir-se ou não se agir, do que, em última análise, introduz ou não introduz ou mesmo elimina bem no seio da «polis» e do cosmos, está a operar – Platão está a operar por meio deste seu personagem, Eythyphron – *uma mudança fundamental, radical* – em seu sentido etimológico de algo pertencente à raiz – *em termos da concepção do universo, da cidade e do ser humano como seus componentes especiais*.

O mundo já não é visto como algo que se centra num qualquer «umbigo» antrópico, puramente humano, humanamente projectado no divino ao modo denunciado por Xenófanes, já não se estrutura ontologicamente em redor de Zeus ou de Sólon, de Atena, Afrodite ou Odisseu ou Penélope ou Pércles ou Ardieu, mas em torno de um sentido metafísico do que é o sustentáculo ontológico de tudo, isso que é o que impede o caos, isso que mantém a ordem, o «kosmos», isso que, já em intuição vetusta, era posto como o labor e missão das Erínias, sempre desprezadas em termos gerais: *a justiça*.

Não admira, assim, que o termo «justiça» surja por duas vezes nesta parte da resposta que Eythyphron dá a Sócrates (4b): o acto em causa está ou não «en dike(i)» («ἐν δίκῃ»)? Está ou não «em justiça», pertence ou não à justiça, pertence ou não ao que é justo; é ou não é justo?

Não interessa, pois, quem realiza o acto: pode ser o pai de Eythyphron, o pai de Sócrates, o próprio Eythyphron, o próprio Sócrates; Zeus, Ânito, Alcibíades. Não é a identidade do agente que conta quanto à qualidade do acto, quanto à sua *qualidade ontológica*, de que depende a sua qualidade ética e política. Não quer isto dizer que não há uma relação necessária entre a antropologia do agente e a sua agência, quer dizer, entre a antropologia do agente e a ‘sua’ ética e política. Pelo contrário, há uma necessária relação biunívoca entre antropologia e ética e entre antropologia e política, no que ao agente diz respeito em cada um de seus actos.

O que não interessa neste contexto é o seu ‘estatuto político’, isto é, o modo como a cidade o conceitua, o vê, o trata, se relaciona com ele. Se Péricles comete uma injustiça, não é por ser Péricles a cometer tal injustiça que esta deixa de o ser, deixa de ser a injustiça que é.

A justiça, neste modo novo de pensar o mundo, passa a assumir – como, positivamente, «a justiça» – um *sentido ontológico*, uma *realidade ontológica*. Não admira, assim, que Platão desenvolva toda uma intrincada teoria da virtude que culmina precisamente na *justiça como virtude real*, concreta, resultante da realidade concreta e integrada das outras virtudes, essas que compõem a acção incarnada do ser humano (temperança, coragem, sabedoria/prudência). Justiça como virtude real que é acto real, o acto definidor do que é ser-se propriamente humano, por excelência.

Como na lição definitiva do velho e sábio Sófocles, o mundo passa a girar não em torno do néscio Olimpo ou das néscias cortes humanas, mas do lar das diamantinamente sábias Erínias, em torno de um metafísico santuário de Colono de que irradia o sentido ontológico da *única primazia do bem*, a ‘grande Euménide’.

Retomando Ésquilo, o mundo passa a ter como teleologia o bem, o ser humano – e o seu entendimento do divino – passa a ter a boa-vontade (cuja prosopopeia é literal «euménide»), quer dizer, a vontade do bem, como motor teleológico, como demonstrado através da liturgia erótica do belo no discurso de Sócrates/Diotima no *Symposion*.

No meio desta grandeza ontológica, alicerçada na intuição metafísica da grandeza ontológica única do bem, que importância tem que o assassino injusto seja pai de Eythyphron?

Na relação de Eythyphron com o pai como com qualquer outro ser humano, não interessa coisa alguma mais do que *o absoluto do sentido do bem que se encontra em causa em cada acto*.

Este absoluto de bem relativiza tudo o mais, infinitamente.

É precisamente alicerçado neste sentido de absoluto de bem realizado que o já não ridículo Sócrates se vai basear para discursar em abono da sua posição ética e política na cidade: de nada lhe importa a tradição ou o que os cidadãos que defendem a tradição pensem, pois o bem que defende, ora teoricamente, antes prática e pragmaticamente, com nada se compara, a nada se reduz. De facto, para Sócrates, já não ridículo, é a cidade que está errada, é a cidade que deve mudar.

De nada interessa que ele seja apenas um ou um com alguns estranhos discípulos, perante e contra muitos milhares, mesmo que possuindo estes um poder político eficaz imensamente superior, capaz de o aniquilar mundanamente. É à voz do Oráculo e à do Daimon pessoal que obedece, como se de uma nova Erínia se tratasse, como se o Velho Escultor de pedras e gentes para lá de ser feio e divino como um Sileno fosse também doce como uma Euménide (feia) e justo como uma Erínia (feia), independentemente de qualquer forma de eventual beleza exterior.

A beleza das Euménides, das Erínias e de Sócrates reside na sua forma de em si incarnar a justiça, em suas diferentes formas, todavia, sempre formas de bem.

É neste absoluto de bem, que literalmente cria a justiça, que reside, manifestamente – em manifestação, em fenómeno cósmico – a beleza.

Assim sendo, em nome deste novo modo de pensar e de viver o sentido da justiça, posto por Platão nesta parte do diálogo na boca de Eythyphron, que mais pode este fazer, perante o que se lhe mostra como um crime perpetrado por seu pai, senão trazer este perante o tribunal de modo a que se possa fazer justiça?

Ora, este ponto suscita uma outra intuição: trazer o pai perante o tribunal, a fim de que se faça justiça, implica que qualquer justiça que aqui seja feita já é apenas e de forma necessária, uma justiça «de remendo», pois supostamente pretende responder a um acto de injustiça.

No entanto, qualquer seja *o juízo de justiça* que se produza no fim acerca da injustiça que foi cometida inicialmente e que desencadeou o processo de busca de «justiça segunda» *nada adianta quanto à injustiça cometida em seu absoluto*. O absoluto do mal feito escapa à justiça. Sempre. Nada emenda ou pode emendar tal mal e suas consequências ontológicas.

Toca-se, aqui, o ponto fundamental de toda esta questão: quer o acto justo quer o acto não-justo (injusto) constituem, no que são, irredutivelmente, um absoluto.

Tais actos foram ontologicamente postos e nada os pode «des-pôr».

É o estatuto ontológico do bem possível não realizado quer na forma de uma destruição de um bem já real quer na forma da impossibilitação de um bem possível, que impede que possa alguma vez haver justiça em seu sentido efectivamente real: uma vez assassinado o serviçal do pai de Eythyphron ou Sócrates e reconhecida a injustiça de ambos os actos, como se pode, em termos absolutos, repor o que foi destruído pelo acto injusto?

A resposta é simples: *não é possível*.

Deste modo, o que Platão aqui faz notar é que *a justiça, em termos de seu entendimento comum* – que Aristóteles, mais tarde retomará, ainda que de forma mais requintada –, *não é possível*.

A justiça como comummente entendida não é possível.

Eis a razão pela qual o sentido platónico de justiça não diz respeito a algo como um juízo de tribunal – como se debate, em vão, no «Livro I» da *Politeia* –, mas apenas e só como perfeição de tipo algorítmico integrativo do modo de perfeição em acto de quem é concomitantemente temperante, corajoso e prudente. Tal constitui justiça porque se limita a introduzir bem no mundo, a acrescentar «kosmos» ao «kosmos».

Sendo assim, neste breve trecho de aparência inócua do início do diálogo dedicado a Eythyphron, encontra-se já o cerne de toda a filosofia platónica no que esta tem de maior grandeza ontológica e metafísica, de que deriva a sua teoria antropológica profunda, a sua teoria ética, a sua teoria política e o sentido religioso que intui no real.

Na acusação de Eythyphron ao pai o que está em causa é o sentido primeiro e último do bem. É a justiça como acto de bem e a injustiça como acto de não-bem que passa a comandar o entendimento da acção humana e também da acção divina. Possíveis e concretas-reais.

Capítulo 7

Da justiça

Surpreende, de algum modo, que, neste diálogo, comumente considerado como dos menos importantes da panóplia platónica, detentor das primeiras cotas organizativas, isto é, supostamente sendo um diálogo de ‘juventude’ – seja isto o que seja –, surja uma posição já tão ‘adulta’, amadurecida, sobre o sentido fundamental de justiça.

Não servindo para coisa alguma mais, que este aparentemente estranho irromper de maturidade filosófica sirva para se perceber que, a este nível, neste filósofo – e Platão situa-se ao mais alto nível filosófico e intelectual da humanidade –, é sempre possível, em qualquer lugar lógico do discurso, encontrar intuições, noções e mesmo já conceptualizações profundíssimas, por vezes, definitivas e insuperadas no seu género próprio.

Será este o caso deste trecho breve que temos vindo a estudar? O estudo no-lo dirá. Entretanto, há um facto indesmentível que também parece surpreendente. Que a questão fundamental acerca da justiça seja posta não precisamente por Sócrates, o seu habitual representante, mas por Euthyphron.

Mais tarde, no movimento histórico que não segundo a lógica do ser, Platão fará algo de semelhante, quando põe Diotima a chamar ignorante a Sócrates por este não saber o que é a realidade própria de Eros, que não é divino porque não é perfeito, no discurso do próprio Sócrates, no *Symposium*. Se assim se verificar, que pode isto significar senão que, para Platão, o sentido lógico próprio do mundo, do ser, do acto que mantém tudo sendo, transborda qualquer atribuição de posse, de pertença, de localização tópica qualquer, especi-

almente no que diz respeito ao «topos» humano: a realidade em seu sentido mais profundo não é apanágio de Sócrates ou de qualquer outro ser humano, Platão incluído, mas do real em si mesmo, sendo, por tal, acessível a todos os que abrirem o seu espírito ao acesso do «logos», como parece, para já, ser o caso de Eythyphron, no início da relação dialógica com Sócrates.

Ainda que se venha a provar que Eythyphron em tudo o mais não esteja certo, não tenha razão, não encontre em si o «logos» pertinente, se neste ponto tiver ele razão, então o «logos» não apenas toca os filósofos paradigmáticos na figura de Sócrates, mas todos os que se dispuserem a ser por ele tocados, quiçá, intelectualmente penetrados. É bom manter como transcendental analítico que há sempre um fundo erótico, cosmo-erótico, no modo como Platão intui a realidade, em todos os níveis em que conseguiu de ela se aproximar (a súpula encontra-se, variegada e bela, no *Banquete*).

Segundo o estranho Eythyphron, que está, então, em causa neste ponto da discussão?

O pretexto, já se percebeu, é o acto que o pai teve em relação com um servidor do filho. Este é um ponto de tipologia histórica. Platão, imediatamente, através do modo como põe Eythyphron a agir dialogicamente na cena que constrói, passa do ponto de vista histórico «X mata Y» para o ponto de vista filosófico, ético, político e fundamentalmente antropológico em relação com a cosmologia – a vigente na altura e uma alternativa, não cultural, mas metafísica – sobre o sentido da acção segundo a justiça.

Para que se possa pôr a questão do sentido de qualquer acção particular em termos de justiça como acção justa ou não-justa, há que possuir um *padrão* segundo o qual se possa aquilatar de tal sentido. Tem de haver um *sentido-padrão acerca do que é o justo, do que é justiça*. É isto que corresponderá – que corresponde ontologicamente – a isso que se apelida de «justiça em si», de «ideia de justiça». É o sentido absoluto de «justiça», de «justo» (algo de sempre substantivo, se bem que veiculado linguisticamente por um adjetivo, é este o ponto distintivo da ontologia platónica, intuir ‘substantivos’ nisso em que os demais intuem apenas ‘adjectivos’).

Que padrão é este? Para já, não sabemos. Não sabemos, sequer, se neste diálogo se acede a tal intuição paradigmática. Todavia, a questão lógica impõe-se: se Platão – talvez mesmo Sócrates real – não possui um paradigma de justiça diferente – quiçá, diverso – do paradigma ou paradigmas

tradicionais, por que razão é este ou são estes postos em causa? Em nome precisamente de quê se questiona o padrão vigente?

Como se pode antecipar, há que proceder por passos sucessivos, papel que cabe à dialogia, a uma dialogia que trabalha sempre dialecticamente com as questões, mesmo quando procura veicular algo como uma intuição que, como se sabe, não é dialéctica; todavia, pode surgir no fim – ou durante – um processo dialéctico, como Platão demonstra na cena do diálogo de Sócrates com o escravo de Ménon, a propósito do teorema de Pitágoras, já anteriormente referida.

Se se avançar na leitura do texto do diálogo até às cotas 4e-5, perceber-se-á que o escopo da obra irá, aqui, inflectir para o debate acerca do que é a piedade, o que é ser-se piedoso e, em última análise, a possibilidade de se perceber o que tal implica quanto a saber-se teleologicamente o que é que os deuses põem como sendo isso que é o objecto lógico da piedade. Numa linguagem imprecisa, poder-se-á dizer algo como: “o que é que os deuses querem que seja a piedade?”; ou algo como saber-se quais são os juízos dos deuses acerca do que deve ser feito ou não. Tal indica – e a nossa posição epistemológica consiste em proceder como quem ainda não tivesse lido o restante diálogo – que será este o tema subsequente do restante diálogo entre estes dois homens que têm episodicamente em comum o estarem envolvidos com o sistema judicial ateniense.

Todavia, mediando entre esta entrada no tema do diálogo e o início da exposição de Euthyphron acerca do que o moveu a accionar o pai junto do sistema judicial da cidade, há um conjunto de afirmações que tem de ser pensado, pois a sua importância é fundamental, não apenas para caracterizar cenicamente o personagem Euthyphron, mas, sobretudo, para manifestar o que Platão considera como fundamental em termos de justiça, e cuja realidade semântica vai determinar o absoluto lógico – de «logos», de sentido – quer da piedade quer do divino quer, sobretudo, do próprio humano como algo digno de uma redução ontológica à bestialidade ou como algo que se liberta desta mesma bestialidade e adquire uma ontologia que é propriamente humana, isto é, nem própria de bestas nem própria de deuses, mas própria de algo que é capaz de agir de maneira a entender e pôr em prática um modo de movimento ético e político que possa, de ontológico direito e de histórico facto, erguer algo que mereça o nome de «polis».

Neste sentido, não há «poleis» de bestas ou «poleis» de deuses, as primeiras são reais impossibilidades, as segundas entidades meramente míticas. Note-se que Sócrates, no fim do processo que já agora ali o conduz como implicado pela acusação que contra si foi movida, irá batalhar e morrer em nome da construção de uma relação inter-humana que não é confundível quer como uma relação entre bestas quer com uma relação entre deuses ou mesmo entre deuses e bestas (humanas ou outras).

Todo o esforço socrático adulto assim como todo o esforço platónico – já aqui patente incoativamente, mas clara e profundamente – se dirige à construção de uma relação inter-humana em que é o «logos» do bem universal para todos e cada um dos constituintes da cidade que conta, nada mais interessando, sobretudo não interessando o interesse idiótico do ser humano em contradição com o bem de um outro ou de todos os outros.

É este o suporte profundo que sustenta a culturalmente estranha posição ética, política, jurídica e antropológica de Eythyphron: o seu pai desrespeitou este sentido do bem possível para cada ser humano ao agir como agiu relativamente ao assalariado, *independentemente do que este tenha feito*. Não é a acção do servidor que está em causa primeiramente, mas a acção do pai de Eythyphron que não agiu como deveria ter agido ao procurar encontrar justiça para o assalariado e sua acção.

A posição platónica é muito clara: *não é com um acto injusto que se consegue introduzir a melhor justiça possível no que toca à relação com um prévio acto de injustiça*.

Um novo acto de injustiça apenas acrescenta mais injustiça à injustiça existente. No limite, se a todos os actos de injustiça se respondesse com um outro acto de injustiça, como distinguir, a partir de certo ponto de acumulação de injustiças, este seriado de injustiças do próprio caos?

Nunca cessa em Platão, como nunca cessou nos melhores espíritos helénicos, a atenção o mais larga e próxima possível ao transcendental onto-cósmico negativo constituído pela constante ameaça da dissolução da ordem, significado desde tempos imemoriais pela figura do caos. De certo modo, o que miticamente as Erínias/Euménides simbolizavam irá passar, através da acção concreta de Sócrates e de Platão – que serão, nisto, fielmente seguidos por Aristóteles –, para o âmbito de uma ortótese ética e política de escopo universal necessário, passando os seres humanos a constituir, através da correcção

ontológica da sua acção, os guardiães da ordem cósmica no que ao acto individual, mas colectivo concomitantemente, da «polis» diz respeito.¹

De facto, e de ontológico direito, há, aqui uma «oikia», uma casa, presente. Uma casa com seus habitantes. Todavia, a casa que serve de contexto fundacional a Etythyphron não é a casa de família, no sentido genético, biológico e político (social, modernamente entendido) do termo, mas o «*topos*» de *humana habitabilidade*: se se trata um ser humano assim – mesmo depois de este tratar um outro ser humano mal –, que «casa» se está a erguer, que «casa política» se está a erguer, que humana, universal casa política se está a erguer, esta, que não tem uma ordem que possa servir um bem que *a todos sirva*, não apenas a alguns? É, assim, já o tema do bem-comum, transcendental ético e político, platónico que aqui se nos apresenta.

Por outro lado, «que ‘pensarão’ os ‘deuses’ disto tudo?», isto é, quais são os padrões transcendentais, não culturais como os que Sócrates parece defender, mas ontologicamente informadores da possibilidade da vida humana em comum, universalmente?

Como julgam os ‘deuses’ estas coisas? Platão interroga não de forma mítica o fundamento divino da ordem – seguindo os preceitos do velho mito –, mas questiona os fundamentos transcendentais, quer dizer, necessários e universais, da possibilidade da «polis». Será que os há?

Se esta nossa interrogação estiver correcta, a parte larga do diálogo que se segue à «cota 5» do texto platónico irá esclarecer este ponto, usando como pretexto a definição possível – ou não – de piedade, como relação do ser humano com a transcendentalidade cosmicamente transcendente no que à ordem diz respeito.

Será ‘o que os deuses pensam disto’ que constituirá o padrão de aferição da justiça do acto cometido pelo pai. Tal implica que isso sobre que se faz incidir o acto de piedade não possa ser senão algo que, no que diz respeito à

¹ De notar que as actuais preocupações – tardias e algumas delas profundamente cínicas – acerca do que ao estado ecológico do mundo diz respeito provêm exactamente de este sentido orto-prático humano ter falhado e de não haver míticas Erínias que façam o trabalho correcto e de correcção, necessário para que o equilíbrio ecológico exista. Platão percebeu muito cedo que há uma relação necessária entre a bondade da acção humana e a bondade daquilo a que agora chamamos «ecologia», mas que talvez tenha já recebido o seu sentido profundo em páginas como estas de Platão que ora analisamos.

grandeza ontológica da justiça, não se situe num patamar de inteligência e de capacidade e efectividade judicativa inferior ao de Eythyphron.

No limite onto-lógico do pensamento platónico aqui expresso, a relação de piedade irá ser lida, em sua grandeza própria, como algo que não pode relacionar o ser humano com algo inferior ontologicamente à concepção que Platão tem do divino.

Capítulo 8

Do pormenor da justiça

Platão deixa bem claro que o cerne da questão de justiça em causa no acto de matar alguém reside – e reside apenas – em tal morte ter sido ou não um acto justo. Como é evidente, imediatamente se transita para a questão de como saber, então, qualificar tal acto. Por sua vez, esta questão suscita uma outra, mais profunda, que consiste em saber qual é o paradigma de justiça no que diz respeito a matar ou não matar alguém: numa linguagem muito simples, pode perguntar-se «de que forma é justo matar alguém; de que forma não o é?».

De um ponto de vista puramente lógico, para cada possível acção de morte de alguém, só pode haver uma única forma de morte justa; todas as outras possíveis formas hipotéticas serão, assim, necessariamente injustas.

Não há propriamente algo como um repositório de formas de justa matança de alguém, em abstracto, a que se possa recorrer e, por comparação entre tais possíveis formas, em abstracto, escolher ‘as melhores’ ou a ‘melhor’, talvez ‘a melhor de entre as melhores’.

A haver paradigma de bondade segundo a justiça para este acto, tal paradigma tem de poder acomodar na perfeição toda a actualidade que acompanha o possível acto de matar. Poderá, assim, haver um paradigma abstracto? Em anedota platónica, poderá haver para este tema algo como uma «ideia de morte justa»? *Poderá, alguma vez, alguma lei definir tal paradigma?* Poderá tal paradigma ser posto positivamente por um qualquer poder humano, de «basileus», de tirano, de oligarquia, de assembleia? *A forma política que põe a forma de possibilidade de matar justamente interessa?* Quer dizer, se

for um tirano ou uma assembleia a pôr a lei, substantivamente tal tem algum peso sobre a *bondade de justiça* de tal lei?

Não poderá a definição política de um paradigma de boa-morte por homicídio segundo a justiça cair nas mãos de quem não tem qualquer interesse em debater a sua possibilidade, a sua lógica inerente, precisamente a sua bondade segundo a justiça, entendida não como manifestação de poder de quem assim o pode manifestar, mas como realidade que se encarrega de pôr ordem no mundo quer sob o modo de prudência (assim evitando o acto injusto) quer sob o modo de acção pós-facto injusto?

Como se pode facilmente perceber, o que está em causa aqui é a própria definição de justiça, sem mais. Será por coincidência ou ignorância ou ingenuidade platónicas que esta primeira discussão, tão rica, surge no pórtico deste diálogo, narrada como acontecida no Pórtico da Justiça? Será também coincidência que tal primeira discussão sirva para introduzir uma discussão mais longa e filosoficamente saboreada acerca do que é piedoso, isto é, que – para já, por aqui nos ficamos – agrada aos deuses?

Em 4b, Eythyphron, depois de se referir ao ridículo do que Sócrates acaba de dizer, introduz o termo «miasma» («μίασμα»), termo que indica muito claramente uma poluição devida a um assassinato. Não se trata, por exemplo, de matar um inimigo em combate de guerra, do modo como Aquiles matou Heitor.¹ Esta morte, em si mesma, não é miasmática, não envolve qualquer «hybris»; esta última surge, já depois da morte em combate agónico entre os dois campeões, quando Aquiles, entre outros actos insensatos, profana o cadáver de Heitor, ao ponto de não só afectar profundamente os deuses, a sua ‘divina sensibilidade’, mas de abalar o sentido cósmico do mundo.

Este crime é inaceitável; inaceitável não apenas para os seres humanos, mas para os deuses, isto é, é inaceitável segundo o que se considerava ser os princípios literalmente «arqueológicos» do cosmos: um crime como este, da magnitude deste, põe em causa o próprio cosmos, isso que constitui o mundo como ordem, ordem sem a qual não há mundo algum, apenas caos.

Ao profanar um cadáver, está-se a negar, em e com tal acto, o sentido da humanidade. É um ser humano que, assim, nega a humanidade, isto é, se nega a si próprio. Conhece-se o prémio que tal acto teve. Todavia, que há de surpreendente em quem negou a humanidade ser aniquilado: afinal, apenas

¹ HOMERO, *Ilíada*, «Canto XXII».

se lhe negou a sua humanidade. Esta *lógica directa* significa a necessidade de guarda da cosmicidade do cosmos, sem o que este não é possível. Tudo o que atente contra tal cosmicidade será aniquilado. Tudo, mesmo o sentido demasiado recto de justiça típico das Erínias. Ésquilo, Sófocles e Sócrates tomam sobre si esta derradeira tarefa. É por causa deste ápice cosmológico que Sócrates vai ser julgado e vai, em sua defesa, morrer; mas não já como Aquiles.

É neste horizonte cosmológico que a posição de Eythyphron se situa e que a posição de Sócrates, como se apresenta neste início de diálogo, não se situa. De facto e de justo direito, que interessa para o absoluto da ordem que constitui o mundo como propriamente mundo se o assassino é desta ou daquela família, desta ou daquela tribo, desta ou daquela nação? E se fosse o próprio Sócrates, o próprio Eythyphron, o próprio Platão? O crime, isto é, a *desordem introduzida como acto* em que há um absoluto de desordem que é introduzido no seio da ordem e, assim, introduz caos no mundo, é maior ou menor por ter sido realizado por Platão?

Como é evidente, a resposta é: não; não é, de modo algum. *A justiça em nada é*, como justiça, quer dizer, como acto sempre cósmico, de ordem, de absoluto de ordem, *relativa ao agente*.

A justiça é apenas *relativa ao bem possível que o agente pode realizar*, bem que não é um qualquer, mas apenas esse que cumpre o absoluto de justiça, de ordem, de bem (linguagem já platónica) possível para cada possível acto.

Ora, este é o cerne da doutrina platónica acerca do que é o bem em termos éticos, políticos, antropológicos, na relação com o sentido cósmico universal: um acerto absoluto entre o bem cósmico possível – como melhor bem possível (a ideia não é de Leibniz, mas de Platão), como teleologia necessária para a acção humana, dado que o restante do mundo faz sempre o que lhe compete fazer –, que fundamenta teoricamente toda a posição platónica acerca da acção humana em todas as suas possíveis variantes.

Este absoluto transcendental possível para a acção humana é, neste sentido, por ser absoluto como isso que impede o caos, «divino». Divino como o bem, como absoluto positivo de actualidade, é divino, por se ‘opor’ ao nada, e por se opor ao caos.

Não será, então, esta discussão, aparentemente deslocada no sítio lógico em que surge, precisamente a discussão mais pertinente, pois, se o diálogo principal que se segue é sobre a piedade, não abre este intróito para a intuição

do absoluto para com o qual se pode e deve ser piedoso? Ou a piedade deve-se a uma ‘coisa qualquer’, uma piedade para com lixo ontológico, como muito do que as velhas divindades do panteão helénico são?

Não há, então, que discutir o que é bem em si mesmo, sobretudo em contraposição – antropológicamente agónica, como Sócrates está prestes a descobrir – entre o absoluto de bem que ergue tudo e o mais próximo que há do caos, o «miasma», pois haverá mundanamente acto pior do que o de matar um ser humano de forma injusta?

Os deuses não se podem matar, aos entes não-humanos não se lhes reconhece dignidade ontológica semelhante à humana; então, é o que melhor há como perecível que, assassinado, mais polui, mais afasta o ser humano de uma posição cósmica, de respeito arquetípico e arqueológico, mais o afasta do «divino».

Que piedade seria essa a de um assassino? Que piedade seria essa a de quem aceita conviver normalmente com um assassino?

Ora, estas questões estão presentes na posição de Eythyphron, especialmente na segunda que aqui se repõe de forma quase literal.

Que piedade pode ser a de um assassino? Ainda antes de se discutir o que é propriamente a piedade, pode haver resposta para esta questão? Não, se se quiser servir o propósito último deste diálogo. Todavia, há já uma questão que pode ser investigada e talvez dirimida. Diz a piedade respeito fundamentalmente à exterioridade política do agente ou à sua interioridade, ética? Quer dizer, a piedade consiste fundamentalmente num acto político ou ético? Note-se que estas duas facetas ontológicas complementares da religião – que se funda na piedade – estão aqui postas em evidência. Não há acto religioso que não tenha como constituintes estas duas vertentes.

Poder-se-á contestar que é pensável um acto religioso, portanto, um acto fundamentalmente piedoso, que não transite da interioridade do seu agente, como, por exemplo, um acto de pura reflexão (piedosa) interior; de pura oração.

Ora, é precisamente tal que Eythyphron neste início de diálogo põe em causa, ao afirmar que há uma ‘como-que-infecção’ política miasmática quando se partilha a mesa com alguém que cometeu um crime grave como aquele de que acusa o pai. Que relevância tem para este ponto esta afirmação? A resposta é simples: e se o portador de miasma com quem se partilha a mesa for reconhecidamente piedoso? Que relação há entre esta reconhecida piedade

e o miasma que em si transporta, que em si é, porque em si reside a origem causal profunda do miasma, autor que foi do crime?

Esta reconhecida piedade – política, portanto, ou de política expressão – corresponde a uma real piedade? Que relação com o sagrado, o divino, pode ter um assassino? Como pode um assassino ser verdadeiramente piedoso, se, ao cometer o assassinato, foi contra isso que é o cerne do sagrado, do divino, a ordem; ordem não como uma ‘coisa qualquer’, quiçá, caprichosa, mas como isso que impede o caos, logo, como realidade objectiva e, nesta mesma objectividade, indiscernível do que é propriamente o divino?

Argumente-se que esta é apenas uma versão do divino, que há outras, todas elas alicerçadas numa noção de puro poder, ainda que irregrado. Não é este o sentido do divino que constitui o cerne da própria tradição helénica, como se pode encontrar nas suas maiores obras poético-míticas, de Homero, de Hesíodo, mesmo na Grande Tragédia?

Em parte, sem dúvida que sim; em parte, durante muito tempo e constituindo, de facto, e implementando até, o sentido profundo do próprio direito de tipo positivo coevo. Em parte, extensivamente mínima, mas profundamente significativa, *não*, pois o sentido ‘erínico’ da cosmicidade do movimento constituinte do mundo esteve, de algum modo, sempre presente, mesmo nos textos fundadores mais antigos: as Erínias nascem pouco depois de se começar a concretizar em formas o Eros caótico, logo após a Terra e o Céu, e marcam imediatamente esta noção de que *tem de haver um absoluto de ordem*, ainda que para em última instância governar Eros, sem o que, mesmo este, motor de toda a forma, pode precipitar esta na perdição, na absoluta informalidade do caos, tudo arruinando do mundo, suicidando-se.

Que sucede quando Aquiles profana o cadáver de Heitor, senão uma reacção de tipo ‘erínico’, que condena a prazo o temerário e ‘hybrico’ rei ao mundo dos mortos, imerecedor de estar por mais tempo – na realidade, movimento – no mundo dos vivos? Que sucede aos pró-tirânicos pretendentes do poder guardado por Penélope, alma e corpo, quando Ulisses consegue penetrar na casa que é a sua, no seu cosmos particular, e armar o seu arco, símbolo do poder, único, daquele que cosmicamente ali o poderia – cosmicamente – ter?

Não é, assim, necessário esperar pela incomparável grandeza de Ésquilo e de Sófocles para perceber que há um sentido absoluto de necessária e universal ordem – ordem transcendental, que já se pode considerar como propriamente

«metafísica», antes da classificação formal das obras de Aristóteles –, que preside ao mundo, como garante do mundo como acto de ordem, acto que não pode ser de outra forma, sob pena de sua aniquilação como tal, transformado em acto de caos.

É este sentido, que não é novo, mas que começa a ser preponderante, e que informa a posição de Eythyphron, que Platão tem a coragem de pôr em contradição dialógica – será também dialéctica? – com a posição aparentemente defendida por Sócrates e que é a tradicional, a mesma que irá conduzir à morte de Sócrates. Todavia, não é assim a desordem caótica? Não é como esta confusão que o caos se instala na cidade e no mundo? Não viveu Platão – aliás, não nasceu já Platão – no seio histórico do início do inexorável movimento de degradação política de Atenas? Não é, simbólica, mas também historicamente em boa probabilidade, o acto de condenação de Sócrates – que tanto amava Atenas – o acto em que Atenas sela a sua morte como algo que verdadeiramente importava em termos políticos e, sobretudo, culturais? Após a morte de Sócrates, para lá da sobrevivência dos seus pupilos e da importância que a acção destes teve, que mais notabilizou Atenas?

Ora, Sócrates vai ver a sua piedade posta em causa pela assembleia, movida por Meleto e seus companheiros. No entanto, no fim do processo e tendo Sócrates sido, no entender de Platão, assassinado por Atenas, que piedade tem, então, a cidade que assim assassina um homem que era senão o melhor que a constituía, pelo menos um dos melhores?

Sendo assim, a aparente birra política que Eythyphron põe em cena relativamente ao acto de seu pai não será símbolo do que é universalmente, transcendentemente, a relação da acção humana poluída e poluente da ordem da cidade e do cosmos com o que seja a piedade?

Não se estará a preparar a inteligência de quem lê a obra para que perceba a relação acabada de paradigmaticar com o que sucedeu a Sócrates, vítima de um acto de verdadeira impiedade da cidade que o acusou, a ele, de ser ímpio? Não ficou, assim, a cidade, na sua total grandeza ontológica, marcada com um miasma de que nunca se libertou?

Repete-se a questão: que piedade é essa a de um assassino?

E se o assassino for toda uma cidade?

Há alguma diferença substancial; essencial? A mácula de impiedade segundo o bem da ordem é diferente se for própria de um único ser humano ou se for própria de toda uma cidade? Lembre-se que o acto de Zeus para com Eu-

ropa maculou com um miasma poderosíssimo toda a cidade de Tebas e suas interações, até que Édipo e Antígona, sacrificando os seus seres de modos vários, se libertaram da mácula, abrindo uma possibilidade de recosmicização para a família e para a cidade.

É para tal que serve o «rei», que serve a detenção do poder político. Um corolário possível e bastante evidente é o que afirma que um assassino nunca deve ser «rei». Ora, Édipo foi inintencional assassino, *mas foi*. E Atenas, ao matar Sócrates intencionalmente, não se transformou em intencional assassino, logo, em algo indigno de a si próprio se governar? Então, se tal é verdade, não se reduziu, por e nesse mesmo acto, Atenas, ao estado de escravidão, pois o que define o escravo não é precisamente o não se poder governar a si próprio, necessitando de um senhor? Não é a conquista por Roma apenas a selagem de uma condição que a si própria Atenas se impôs?²

Como é evidente, Platão não poderia saber deste último pormenor de poética justiça. No entanto, quando põe Eythyphron a manifestar nojo por ter de partilhar a mesa com um assassino não afirma precisamente que toda a relação com um assassino, como paradigmático no e pelo pai de Eythyphron, é participar não «do», mas «no» miasma que aquele possui?

Todavia, Platão persistiu em manter-se em Atenas (com alguns interregnos). Por outro lado, não o fez sempre como sequência lógica da acção do Mestre, como pedagogia que buscava anular prolepticamente o miasma? Se assim foi, e assim parece ter sido, o que Platão fez foi ficar para combater o mal que a cidade fez, procurando que, de futuro, isto é, que, no possível e concretizado movimento político que a constituiria, se pudesse agir de modo diverso, assim metamorfoseando a cidade no sentido do bem. Tal metamorfose não anula o mal feito, mas produz uma entidade política diferente, melhor. Como se sabe, Platão falhou rotundamente, pois a sua lição não foi seguida no que de fundamental possuía; não em Atenas.

É, assim, muito mais vasto e profundo o propósito de Platão ao pôr as palavras que pôs na boca de Eythyphron, provocando Sócrates, do que fazer conversa vazia defronte ao Pórtico do Procurador. É todo o sentido do absoluto da justiça e da ordem que é posto em causa. Deste absoluto depende não só o sentido possível para a piedade, mas também todo o sentido para a

² Historicamente, Platão não podia adivinhar o futuro de sua cidade; todavia, platonicamente, pôs o paradigma da impiedade cósmica política da cidade que se assassina ao assassinar isso que de melhor em si é. O melhor homenageia-se, não se aniquila.

própria ordem política e cosmológica. É o mundo como coisa de sentido que está em causa nesta conversinha aparentemente inocente ou ingénuo.

E que dizer da piedade de quem aceita conviver com esses que são paradigmáticos pela figura do assassino?

O miasma que o assassino para si produz (na verdade, cria, pois de tal miasma nada havia anteriormente ao acto que o pôs no mundo, há, nele, um absoluto que emerge de um nada relativo e uma total prévia ausência) é objectivo. Depende da ontologia do acto. Depende do que tal acto pôs ou não pôs ou retirou do mundo. No fundo, o que Platão pergunta, já de um modo especial, é: *que bem introduz a acção no mundo?* Que bem é este que cria o miasma?

Um bem que foi destruído sem que para tal houvesse qualquer razão válida.

É este e será para sempre este, em termos platónicos, o modelo do *mal: um bem contra o qual se atentou, sem mais*. Sem mais, significa que não há qualquer razão que justifique tal atentado. Retornará, de modo transcendentado, no «Livro II» da *Politeia*,³ esta mesma noção, segundo a qual a guerra, símbolo de todo o mal passível de ser realizado pelo ser humano, é sempre um atentado contra um bem que não deve sofrer tal atentado.

A morte do servo pelo pai de Eythyphron é um destes casos em que há a destruição de um bem sem que haja para tal justificação. Tal constitui, segundo este rigoroso filho, um atentado contra a ordem, contra isso que é não apenas o sustentáculo do mundo como também isso que é o sustentáculo da piedade.

Como, então, continuar a sentar-se à mesma mesa com alguém que tem em si este miasma que é contraditório da possibilidade do mundo?

A questão transcendentado-se: como é possível ter na cidade alguém como esse que é simbolizado pelo pai de Eythyphron?

Por seu lado, não é este precisamente o modo como a cidade vai olhar para o próprio Sócrates, como alguém que é miasmático por andar a perverter os jovens e a introduzir novas divindades?

Tal permite que nos interroguemos se quem está verdadeiramente em jogo neste preâmbulo do diálogo é mesmo o pai do interlocutor de Sócrates, se este último. Todavia, Platão, ao pôr a questão do miasma contraído por se

³ Cota 372e-373e.

introduzir caoticidade na cidade e no mundo, distingue muito bem os dois modelos possivelmente em causa: por um lado, um homem que assassinou um outro homem, de condição política (hoje, dir-se-á «social») inferior à sua, sem que para tal tenha razão «lógica», no sentido de que cumpra o «logos» mantenedor da cidade; por outro, um homem que é acusado, depois de muitos e bons anos de serviço à cidade, de, por meio do seu ensino teórico e prático, introduzir novos princípios nas mentes – nas almas – dos jovens e de introduzir divindades substitutas em Atenas.

Não são bem «a mesma coisa» estes dois casos e estes seus dois protagonistas. Para Platão, o primeiro é manifestamente um criminoso, o segundo irá ser vítima de criminosos. Todavia, é por, fenomenicamente, do ponto de vista político, ambos estarem alienados do sentido político de justiça que são conduzidos ao procurador e ao escrutínio do aparelho judicial ateniense.

Há uma questão que tem de ser posta: «que mal há em assassinar um servo, um escravo, um ser humano de menor ‘valor’, de menor grandeza ontológica?».

Que prevê a lei? Ou será que a questão já não pode ser posta nos termos do «que prevê a lei»?

É por causa da formalidade da lei que Etythphron age como está agindo? Se se tratasse apenas de acusar formalmente o pai, talvez se pudesse pôr esta hipótese; no entanto, o modo como põe a questão do miasma parece ultrapassar em muito este modo formal de pensar e de agir.

Etythphron não se quer sentar à mesma mesa que o pai, não por causa da lei, mas por causa de *um acto que entende atingir o sentido da sacralidade da ordem*; não se trata apenas da ordem em sentido político e jurídico, mas da ordem como matriz sagrada da manutenção – divina manutenção – do mundo em ser.

Este miasma transfere a sua relação com o pai de um modo político comum, em que poderia continuar se o pai tivesse morto alguém que o merecesse ou furtado algo a alguém, para um modo agónico, para um combate de vida ou de morte pelo sentido de justiça como garante cósmico do ser. Não será também neste mesmo horizonte agónico que se irá desenrolar o processo de Sócrates? Em ambos os casos, não é o sentido último da cidade e do mundo humano que estão em causa?

O acto de Eythyphron é um acto de busca de reposição da ordem? No entanto, como é que se pode repor a ordem quando o acto que se cometeu não tem possível emenda do ponto de vista ontológico?

Capítulo 9

Da irreparabilidade ontológica do acto que introduz o mal

Neste diálogo inicial, aparentemente simples e sem grande interesse, encontram-se temas fundamentais do pensamento de Platão, nomeadamente alguns dos teoricamente mais nobres, nem sempre merecedores da fidelidade platónica. Como já se percebeu pelo estudo até agora efectuado, Platão, neste momento da sua vida filosófica, já se interessava por questões que constituem tema de permanente debate humano. Entre estas, como uma das principais, encontra-se, o modo como Eythyphron se situa teoricamente, mas também eticamente, na relação com o absoluto do mal que a acção humana pode introduzir, e, de facto, introduz no mundo.

Velho tema, este, pode pensar-se, e bem. Todavia, sem estar resolvido quando é posto por Eythyphron nas páginas do diálogo que Platão lhe dedica, parece estar já comumente esquecido, convivendo as gentes helénicas, mormente as de Atenas, bem com tal realidade de olvido. O próprio Sócrates parece embarcar em tal omissão de questionamento.

Platão usa a figura do interlocutor do Mestre junto do Pórtico da Justiça para pôr o Velho Sileno a pensar reflexivamente sobre o que está em causa no que diz respeito à *qualidade de bem da acção humana*, isto é, a relação entre o acto humano qualquer e o absoluto de bem que esse acto consigo carrega e insere na trama ontológica que constitui o mundo, não apenas o mundo político, mas o mundo em seu sentido mais vasto. O tema da piedade

parece, então, não poder ser desligado teoricamente – e, se assim for, também na prática e pragmática que tal teoria informa e tutela – do absoluto de bem a que a piedade como acto humano se refere.

É o tema do bem como absoluto ontológico positivo que paira sobre este diálogo inicial e que irá informar o restante diálogo.

A que bem se dirige a piedade?

De que bem é o piedoso «piedoso»? Pode haver piedade que não se refira a um absoluto de realidade ontológica positiva? Sem este absoluto, não é imediatamente o caos que se instala? Não é, todavia, para os Helenos, o caos, em seu modo ontológico próprio, o absoluto ontológico, no entanto, irregrado?

Todavia, o sentido de absoluto ontológico que parece estar presente como sustentáculo lógico da posição de Eythyphron/Platão parece superar o vetusto sentido de uma oposição ontológica da ordem à desordem, de um mundo, cósmico por definição – se bem que sempre com a ameaça do caos nele presente, daqui derivando a necessidade de uma atenção teórica permanente e de uma acção que se cumpra sempre como lógica cósmica, assim anti-caótica –, a um movimento ontológico, neste caso muito particular necessariamente «ôntico», pois sem «logos», numa onticidade alógica, acósmica.

Parece¹ que Platão se angustia intelectualmente, na figura de Eythyphron, com isso que constitui o mal presente no acto irremível, enquanto tal, paradigmático na e pela acção assassina do pai do interlocutor de Sócrates.

O modo como Eythyphron reage, agindo contra o que modernamente se chamaria «os valores» da cidade, a sua tradição cultural e civilizacional, parece mostrar que Platão encontrou um motivo de escândalo ontológico: que algo que poderia ter continuidade ontológica – a vida, o ser como vivente, do servo assassinado – tenha sido *aniquilado* como coisa cósmica, mundana. Aniquilado como parte do mundo, de esta realidade em que estão, na forma ontológica própria, Sócrates, Eythyphron, Platão e todos os restantes entes, universalmente.

O acto do pai de Eythyphron introduz no mundo algo de novo, como todos os actos. Todavia, o que este acto introduz é não um novo ser como realidade

¹ O uso repetido do termo «parece» é propositado, pois está-se em processo de prova teórica do que Platão esteja a realizar. Esta prova teórica não terminará, se é que termina alguma vez, neste estudo, terá de se estender num outro, dedicado ao restante diálogo.

ontológica positiva, mas, precisamente, *o absoluto de negação de possibilidade de continuidade própria mundana de um acto*.

Ora, tal define o que é próprio da aniquilação. Embora num ambiente cultural em que o sentido de um nada absoluto não se encontra presente, prevendo os mitos sempre uma «solução» qualquer para o absoluto da continuidade ontológica, primeiro como possibilidade, isto é, metafisicamente, logicamente, depois como realidade, isto é, estendendo o sentido cósmico como forma de não ter de encarar quer a aniquilação quer o sentido do nada que tal aniquilação acarreta.

Se bem que Platão pareça manter-se fiel ao sentido de uma transcendental teoria de absoluta presença do ser, por exemplo, quando, em vez de aniquilar os tiranos, no «mito de Er» da *Politeia*, os envia para o 'eterno' Tártaro, parece, neste texto e no modo como põe a posição de Eythyphron, intuir o sentido do acto do pai deste homem exactamente como um *acto que substitui o absoluto da presença ontológica do assassinado pelo absoluto da sua ausência ontológica*. Esta ausência é o nada. Ora, não há um «nada parcial». O nada, a «pôr-se», aniquila tudo.

Se assim for, esta angústia manifestada por Eythyphron – que não existe propriamente senão como figura cénica, dramática em contexto dialógico poético; a ser, *é Platão o angustiado* – já transcendeu os vetustos modos de angústia ontologicamente motivada, sempre em ordem a uma contraposição ao caos, sempre «em ordem à ordem», sempre num horizonte de acto, absoluto acto, regrado ou irregrado, em que há uma «ecologia» de conservação total do acto, da «energeia» de isso que constitui o movimento, eterno, sem oposição, sem contraditório.

Ulisses retorna a Penélope para reconstituir a ordem cósmica de Ítaca. Aquiles é punido por ter maculado a ordem cósmica ao profanar o cadáver de Heitor. Antígona é morta ao querer manter a ordem cósmica, fazendo retornar o irmão Polinices, antes proscrito politicamente, ao seio maternal de Gaia. É em nome de um sentido cósmico mais apurado que Ésquilo metamorfoseia as Erínias em Euménides. É em nome de tal mesma grandeza renovada do cosmos que Sófocles faz Édipo ser digno de penetrar no santuário das mesmas Erínias, que o poeta bem sabia serem já Euménides. Os exemplos, talvez menos grandiosos do que estes, poderiam ser multiplicados.

Todavia, é sempre num universo ontológico energicamente pleno, pleno de acto, e sem contraditório, sequer possível, que toda esta tradição funciona.

Aquiles, no Hades, é uma sombra, mas, como diria um Descartes analeptizado: «sou sombra, logo, existo»; existir como sombra é, ainda, existir.

Ao que parece, a Eythyphron nada interessa que o seu servo tenha sido ‘apenas’ metamorfozido de ser humano luminosamente vivo acima da Terra em ser humano sombriamente vivo abaixo da Terra: há um absoluto nisto de estar vivo supraterraneamente que nada substitui ou pode substituir.

Ora, este subtil ponto ontológico – o ponto ontológico crítico por essência e substância – significa que *quem o põe intui o absoluto ontológico negativo que medeia entre um estado e o outro*.

O que falta ao segundo estado relativamente ao outro «para ‘onde’ foi»? Este modo rude e impreciso de questionar não invalida a grandeza da intuição: *que acontece ao absoluto dos actos que é anulado?*

É, assim, ao sentido ontológico da aniquilação que a posição teórica e prática de Eythyphron se amarra.

Parece que para Platão já não basta a resposta mítica: esse absoluto transita para o caos ou para o Hades ou metamorfoseia-se em outra coisa qualquer, mantendo sempre o mesmo absoluto energético – de acto – de tudo, apenas mudando a sua forma, o seu modo.

No fundo, esta posição, a antiga, mantém que tudo nasce do absoluto de acto que o «Khaos» é e a ele retorna, tudo se mudando em qualquer coisa e qualquer coisa ‘em tudo’. A posição conhecida de Anaximandro é uma variante desta posição mítica.

Ora, a angústia de Eythyphron nunca existiria do modo como existe se fosse ainda este o seu modo de pensar a questão. Todavia, não é Eythyphron, é Platão.

Não é, deste modo, a filosofia restante platónica, ainda, uma constante fuga a encarar o que parece encarar já neste pedaço de sua reflexão, que todo o acto tem como teórico contraditório, teoricamente possível, o nada absoluto?

Não é a sua noção de bem como *absoluto absolutamente absoluto* precisamente o remédio teórico para este enfrentamento contraditório do acto e do nada? Pensamos que se pode responder sem receio que *sim*, que tal é o exacto papel ontológico – metafísico – do bem.

Então, isso em nome de que Eythyphron aqui fala e age é já o sentido de um absoluto ontológico, de bem, por contraposição metafísica, transcendental, ao absoluto do nada.

A acção do pai de Eythyphron violou este sentido. É por isso, porque tal implica um *mal absoluto*, por absoluto de ausência de um bem que ‘deveria’² existir, que Eythyphron acusa o pai. Ao fazê-lo, acusa todos os seres humanos que, ao agir de semelhante modo, introduzem mal no mundo.

Percebe-se, assim, que já aqui está a noção fundamental em Platão, do mal como ausência de bem.

Todavia, não se trata de uma ausência qualquer, mas *da ausência de um bem possível*.

A continuidade da vida do ente humano assalariado de Eythyphron é um bem possível, próprio e unicamente próprio de tal ente. Atentar contra tal possibilidade, sem uma razão que tal justifique – é apenas neste ponto que a questão de justiça se põe, o mais é puramente ontológico – é sempre introduzir mal no mundo ao impedir que um bem possível se concretize.

Platão acaba de mostrar subtil e discretamente qual é *a origem de todo o mal*.

Esta origem não tem já como pano de fundo a possibilidade da queda universal no caos, mas a aniquilação, pois *nada substitui ou pode substituir o bem que não foi realizado*.

É esta a fonte de toda a angústia de base ontológica, diversa das chamadas ‘angústias psicológicas’.

Há, assim, uma irredutibilidade ontológica do acto injusto.

² Neste ponto, e dada a sua especial especificidade, não se trata de misturar ilegitimamente linguagem ética com linguagem ontológica – o que, de epistemológico direito, nunca se deve ontologicamente fazer –, mas de intuir que há um sentido ontológico de pertença, também ontológica, que define o absoluto próprio de cada ente, a que este tem ‘ontologicamente direito’. Ora, é precisamente sobre este ‘direito ontológico’ que se pode alicerçar ontologicamente a ética, como acção propriamente humana, como realização possível de bem, ontologicamente entendido. Sem este entendimento ontológico do bem, as éticas e a acção por elas incarnada não passam de narrativas sobre mitos insubstantes, pois sem acto próprio, por falta de densidade ontológica própria, isto é, de bem.

Capítulo 10

Da irreducibilidade ontológica do acto que introduz o mal

De forma clara, o que interessa a Eythyphron, isto é, a Platão, é o que há de ontológico no crime realizado pelo pai do interlocutor de Sócrates. Na cota 4d-e, Eythyphron diz que se pensa que, por se tratar ele próprio de um assassino, o homem assassinado pelo pai do acusador não importa, não é relevante. Não justifica, assim, tal ser e tal acto sobre tal ser que um filho acuse um pai. Ora, precisamente, *o acto cometido pelo pai de Eythyphron*, sobre um ser humano, independentemente de quem este último é ou fez, *matou tal ser humano*. Há, aqui, um absoluto ontológico.

Ambos os actos de assassinato, o do assassino assassinado pelo pai de Eythyphron e o que o servidor assim morto tinha cometido constituem realidades manifestamente incontornáveis de atentado contra algo que tem uma realidade própria, propriamente indisponível para estar sob o arbítrio onto-poiético – sobretudo onto-poiético negativo (destruidor) – de terceiros.

Provavelmente, perspectivados do ponto de vista do rigor necessário do cosmos como ordem transcendental possibilitadora do ser, qualquer acto goza deste mesmo estatuto, sem o que, desde os tempos dos mais remotos e inteligentíssimos mitos cosmogónicos e cosmológicos, se sabe que rápida ou lentamente, tudo se precipitará na desordem, no caos.

O cosmos é o garante da possibilidade de um amanhã perpetuamente renovável para o mundo.

A desordem, maior ou menor, negação efectiva do cosmos, é a sua caminhada para o caos. Sendo assim, deste ponto de vista, toda a ordem tem de ser mantida, todo o acto que desordene o mundo tem de ser impedido antes que suceda, pois, sucedido, nada já há a fazer, pois cada um destes actos destrói ordem, ‘põe’, insere, caos no mundo.

O que é manifesto no caso que Eythyphron desencadeia dá-se como tal porque o objecto de um acto – na verdade, são dois, pois há dois assassinatos – de desordem é um ser humano, não, por exemplo, uma ânfora comum feita no Bairro do Cerâmico, entre milhares de outras parecidas e aparentemente entre-substituíveis (não o sendo, na realidade).¹

Nada é substituível, o que se percebe melhor se o exemplo for não a tal ânfora, mas um ser humano, ainda que de condição mais ou menos servil. Se o pai de Eythyphron matasse todos os servos, mesmo que com jurídica razão civilizacional coeva, como subsistiria essa mesma civilização, que dependia de todos eles, o que significa que dependia de cada um deles, absolutamente? E se se estendesse tal matança a toda a humanidade, ser humano a ser humano, um de cada vez, mas universalmente? Isto mostra como o ser próprio de cada ente é ontologicamente irreduzível; irreduzível seja ao que for.

É este acto de aniquilação, de total e absoluta redução das possibilidades ontológicas daquele homem – acto que este homem havia também perpetrado relativamente a um outro –, que está aqui em causa com a gravidade de mácula de ‘bradar aos céus’, segundo a inteligência ontológica de Eythyphron.

É o absoluto irreduzível, assim reduzido, que constitui o ponto ontológico que fundamenta quer a posição de Eythyphron quer o sentido de «impiedade» que consigo carrega.

¹ Esta é uma terrível ilusão: pensa-se que, por haver muitos indivíduos submetidos a uma forma e sendo produto físico de um formato, de um molde, seja ele humanamente imposto – caso das ânforas do Cerâmico – ou mecanicamente imposto, caso das actuais garrafas de cerveja, por exemplo, aqueles são entre-substituíveis. Não o são, de facto; não o podem ser lógica e ontologicamente. Cada indivíduo, no acto que é, é, nisso, insubstituível. *A substituição dá-se apenas de modo ilusório como produto psicológico num observador ignorante.* A prova obtém-se anulando não uma garrafa de cerveja ou algumas, mas todas: o que é que substitui o quê, agora? «Todas» nada mais são do que o *somatório universal* de cada uma a cada uma outra. Se se destruir sucessivamente cada uma delas até se destruir todas, então percebe-se que cada uma delas, no que é, constitui um absoluto, cuja ausência, se universalizada, aniquila todo o universo em causa, assim impedindo a própria ilusão da substituíbilidade.

Esta impiedade não é, todavia, de tipo cultural-tradicional. Esta posição tradicional ainda surge defendida nas palavras iniciais de Sócrates. Não se trata, já, de não respeitar interditos culturais tradicionais, pois, é em nome destes que a posição de Eythyphron é contestada. A piedade e o sentido de absoluto ontológico que a funda assumem nova forma, novo paradigma.

É perante isso que é o absoluto ontológico dos entes, mormente dos que são literalmente personificados em entidades humanas, que Eythyphron põe o seu sentido de piedade. Se consegue ou não fundamentar de forma platonicamente satisfatória tal sentido, é o que este diálogo em estudo se prepara para demonstrar.

Deste modo, o diálogo que recebe o nome de *Eythyphron* não se limita a discutir o que é a piedade em sentido cultural e civilizacional como situada no tempo cultural e civilizacional em que o diálogo é narrativamente construído, mas em sentido de isso que é *o acto de reverência humana para com o absoluto do ser*.

Ora, ao longo da toda a obra platónica, que tema fundamental se encontra senão precisamente este do *absoluto do ser*, na relação com tudo o que depende de tal absoluto?

Estes dois pontos são fundamentais para a compreensão profunda da obra platónica, independentemente das suas características anedóticas, de que a cronologia faz parte, quer dizer, não lhe é essencial.

Por um lado, marca-se bem o que é o absoluto do ser, isso que nunca deve ser ‘assassinado’; isso em que ontologicamente se amarra a piedade; isso sem o que não se justifica piedade alguma. Por outro lado, é nos pormenores da acção do pai que se revela o cuidado platónico com a *minúcia ontológica do mundo*, contradizendo as habituais interpretações sobre o pensamento de Platão, que fazem dele algo de alienado da concretude do mundo. É este tipo de interpretação que é alienado, pois é difícil encontrar-se na história do pensamento quem se delicie tanto com os pormenores dos actos vários que traz para a manifestação do seu pensamento quanto Platão. Basta ler com atenção a obra.

Todavia, começa já em *Eythyphron* este gosto pelo pormenor, pela *radical ontologia do pormenor*, pela *inteligência do absoluto ontológico do pormenor*. É na narração que Platão faz da minúcia da acção assassina do pai de Eythyphron que tal surge.

Na cota 4c-d, Platão expõe, pela voz de Eythyphron, os pormenores de acção que estão em causa e de que depende todo o sentido ontológico da posição que é defendida pelo narrador. Um assalariado ao serviço de Eythyphron assassina, num acesso de fúria, de raiva, um escravo da casa de Eythyphron, cortando-lhe a garganta.

Note-se que Platão se poderia ter limitado a dizer algo como «um empregado meu assassinou um escravo nosso». Estaria posto o problema jurídico e também antropológico e ontológico de uma forma geral, sem pormenores. Todavia, a realidade não funciona assim, não é assim. A realidade – Platão bem o sabia, ele que tinha assistido aos pormenores da vida e morte do Mestre, todos irredutivelmente significativos, filosoficamente significativos – é feita de uma miríade (‘na realidade’, miríades de miríades) de pormenores, nenhum deles passível de aniquilação por desatenção, por negligência da atenção, por desinteresse, são muitas as expressões que se podem usar para este – este sim – verdadeiro esquecimento do ser.

Ora, é no pormenor da acção do pai de Eythyphron que Platão vai pegar para mostrar como é ontologicamente o detalhe do acto, do ser, da relação da inteligência humana com isso em que se insere como acto de sentido.

Desta inteligência, transcendental ao acto e produtora do sentido ontológico, depende isso que se pode apelidar, na falta de melhor, como ‘destino do ser’, personificado no servidor esquecido, assassinado por esquecimento. Que melhor demonstração do que seja o *esquecimento do ser* se quer?

O empregado de Eythyphron, ébrio, numa rixa, degolara um homem, matara um ser humano, sem que para tal houvesse razão bastante. Trata-se de um atentado contra a ordem, contra o cosmos. Se se generalizasse este tipo de actos, imediatamente se instalaria uma desordem completa, ética e politicamente indiscernível de um caos em ambos estes domínios. A parte humana do cosmos seria caotizada, isto é, haveria uma parte importante do cosmos que passaria a ser excepção cósmica. O caos humano co-existiria com um restante cosmos. No entanto, tal co-existência faz algum sentido?

Se houver alguma parte do cosmos que esteja caotizada, ainda se pode denominar de «cosmos» o cosmos? A cosmicidade não tem de ser transcendental? Que é isso de um cosmos parcial?

Todavia, pode argumentar-se que, de facto, o mundo nunca foi, precisamente, mais do que um cosmos parcial, sendo esta parcialidade cósmica a sua real actualidade transcendental: transcendentalmente, o mundo é um cos-

mos parcial; não há propriamente um cosmos em sentido transcendental, quer dizer, como necessário e universal.

Ora, é precisamente o que está aqui em causa: a falta de real cosmicidade do mundo real. Se fora cósmico, transcendentemente, não haveria empregado ébrio em rixa a degolar um outro homem; não haveria pai de Eythyphron a fazer o que fez em seguida; não haveria Mestre Sócrates a ser legal e democraticamente assassinado pela mesma cidade em nome de cujo bem sempre viveu, pela qual foi excelente soldado, pela qual mesmo na fase agónica da sua existência sempre pugnou, até à morte, nunca a abandonando, como a camarada em campo de batalha, como havia feito a Alcibíades.

Sendo assim, a questão sobre que se debruça o diálogo *Eythyphron* não será a da *possibilidade da piedade num mundo imundo*, num cosmos acósmico em grande parte?

A questão aparente «que querem os deuses?» não deverá ser posta de outro modo: «que é necessário para que o bem da cidade se estabeleça?». A piedade deixa, assim, de ser uma mera coisa cultural na forma dos actos correctos dirigidos aos deuses, para passar a ser a acção segundo o bem da «polis», seguindo os seus princípios, que os deuses da tradição deveriam incarnar, mas que se verificou serem incarnados apenas pelas Velhas Erínias/Novas Euménides.

O objecto da piedade são os deuses do panteão tradicional ou o absoluto de bem que cada coisa em si encerra ontologicamente e que a põe no ser, a institui em acto, verdadeiramente contra o absoluto do nada, única sua real alternativa radical?

Todavia, se o ser de tudo interessa do ponto de vista de uma piedade fundamental – ou o ser do empregado seria negligenciável –, não quer tal dizer que há já aqui o sentido platónico de uma presença ontológica transcendental, enquanto tal *absoluto semelhante* presente na diferença ontológica do pormenor em Eythyphron, em seu pai, no empregado e no escravo que este matou?

Não se dirige o fundamental da piedade a tudo isto, em seu mesmo absoluto? O bem que reconheço no ser do empregado não é o mesmo que reconheço no meu pai e em mim mesmo? Não é este o verdadeiro ‘divino’; o «divino» que merece actos de piedade?

Breve: não é este o bem que sustentará todo o pensamento platónico? Há algo mais que *ontologicamente* mereça «piedade»?

Todavia, se se é incapaz de intuir o bem presente em cada ser, como se pode ser piedoso, senão em forma ilusória?

Para que se pratica acto de piedade: para uma ilusão ou para o absoluto de bem que se encontra presente em cada ente?

Se for este o ponto, e acreditamos que é este o ponto, então, já neste breve início do diálogo *Eythyphron*, se encontra a intuição fundamental de Platão acerca do absoluto transcendental de tudo, e também transcendente, e que é, por tal, o único capaz de merecer ser o objecto de piedade.

A prova de que esta transcendentalidade está presente neste início do diálogo é dada pelo interesse que Eythyphron manifesta pelo bem do seu empregado. Para o pai, o ente correspondente a este homem é insignificante, de tal modo o é, que se esquece dele, até que morra. Para o pai, tanto monta que aquilo viva como que aquilo morra: é como se não fosse; não tem densidade ontológica; pelo menos densidade ontológica própria; quando muito, terá a densidade ontológica de uma coisa que se possui ou se aluga e que se esquece quando deixa de ter usança, utilidade.

Para o filho, há uma entidade própria – humana – do empregado, que merece atenção: ainda que seja para ser condenado pelo mal que houvera cometido, aquele ente tem o ontológico direito a ser,² de modo a que se possa aquilatar da sua acção, sua ‘bondade’ ou ‘maldade’, sua compatibilidade com a ‘justiça’, seja esta a cultural, seja esta a «justiça» entendida como o absoluto de ordem que constitui o mundo como ordem, que com esta mesma ordem coincide, isso que competia às Erínias guardar.

É esta atenção ontológica ao pormenor da realidade que confere grandeza inusitada ao mesmo filósofo que, concomitantemente, é capaz de pensar a sua máxima integração num máximo de latitude ontológica possível, que a tudo transcendentalmente contempla, numa literal «theoria» em que nada escapa ao olhar divino.

² Poder-se-á dizer que não faz qualquer sentido preservar a vida de um ente para, depois, eventualmente, o julgar e matar por causa do que fez. Todavia, a diferença é fundamental, pois o que o pai de Eythyphron fez foi aniquilar o sentido humano do servidor, ignorando-o; o segundo caso não reduz a humanidade do servidor, levando-o (e com ele a sua intacta dignidade) a tribunal como homem, como ser humano, não como coisa reduzida; a ser morto depois de julgado, é morto *como Homem*, não é morto *por não ser Homem*. É intuindo a humanidade do ser que está perante si que o carrasco sabe que está a matar um Homem. Mata um Homem. Sem esta intuição, apenas se está a matar ‘uma coisa’.

Não há nesta necessária atenção ao pormenor do humano um sentido de «pronóia»? Não uma «pronóia» como outras de outras tradições, mas o sentido de que tudo está transcendentalmente sob uma «theoria» que penetra intimamente tudo, como o olhar de Etythphron penetra quer a acção do pai quer a grandeza ontológica de um homem que, por tal mesma grandeza, merecia ser tratado de um outro modo, isto é, que merecia *piedade em relação à sua grandeza*, como marca em si de isso que merece piedade, o transcendental divino?

Capítulo 11

A piedade como fenomenologia primeira do bem

Na cota 4d-e, Platão resume o que está fundamentalmente em causa, antes de pôr a ponte lógica para o restante diálogo, esse que se vai dedicar a pensar o que é a piedade. Entretanto, como poderia ser pensada a piedade sem que se intuisse isso acerca de que a piedade é propriamente piedade?

Esta parte inicial do diálogo, que aqui se estuda, serve para mostrar com chocante evidência para quem for capaz de perceber o que está em causa, isso que a piedade implica.

O sentido comum de piedade, que é o exacto que vai conduzir Sócrates à mesma magistratura junto de que o diálogo ocorre, consiste em definir a piedade através de formas – fórmulas – culturais e tradicionais; por exemplo, que não é piedoso um filho acusar judicialmente o pai por ter cometido um crime – ao que parece, mesmo que esse o tenha cometido efectiva e infamemente.

A piedade é definida em termos de uma adequação a isso em que um determinado povo acredita, plasmado formalmente em suas tradições escritas – mitos, por exemplo – e ritualizadas. Não há, assim, um sustentáculo lógico, também ontológico, objectivo, para o sentido de piedade.

Dizer que é piedoso o que agrada aos deuses ou o que agrada ao povo ou ao tirano, sem que haja algo de objectivo que justifique isso que é o movimento de piedade, apenas torna esta infundada em termos lógicos e ontológicos. A

piedade não passa, então, de algo como um sentimento, algo de irredutivelmente subjectivo, por ausência de uma objectividade qualquer.

Parece evidente que é a questão do *sentido da objectividade absoluta do bem* que já aqui sustenta a posição platónica, ainda antes de se entrar na discussão dialéctica acerca do que é a piedade, discussão que se vai seguir à afirmação final de Eythyphron neste ponto, segundo a qual os que o acusam de ser ímpio – e impiedoso – por acusar o próprio pai não sabem o que é a piedade. Segue-se, logicamente, o exame feito por Sócrates a Eythyphron acerca do possível conhecimento que esse que diz que os outros não sabem tem sobre o assunto em questão.

Se o incidente, e a acção ou sua omissão que Platão escolhe como mostraçõ objectiva do que está em causa fosse a quebra de uma vulgar ânfora, pouca atenção se daria ao motivo, logo, ao próprio «caso». Que bem é esse, o da vulgar ânfora, para que se ponha toda uma tradição em causa, acusando o pai de ter ‘escaqueirado a ânfora’?

É a grandeza objectiva do bem em causa na acção do pai de Eythyphron que permite perceber que há um peso, uma ponderação especial na acção humana, que, dessa acção, depende a possibilidade objectiva de isso com que se age, para que se age, contra o que se age.

Percebida a grandeza da acção, por causa da grandeza evidente do bem em causa, pode perceber-se que, universalizado o sentido da importância objectiva da acção humana, esta tem sempre – transcendentemente, isto é, de forma universal e necessária – importância objectiva, pois *manipula o possível de isso com que interage*.

Que bem está em causa na acção?

A acção de Eythyphron perante o acto omissivo do pai, no entanto, eficaz em termos destrutivos – acção que é uma reacção, pois ele responde a algo que o interpela por ter destruído algo que talvez não devesse ser destruído, ou, pelo menos, destruído do modo como foi –, decorre de um *sentido de positividade ontológica irredutível presente em cada ente* e que não deve estar sujeito à acção qualquer, por exemplo, caprichosa ou desatenta, de outrem.

Há um sentido de preciosidade ontológica no olhar de Eythyphron.

É este sentido que é isso que dá a objectividade do bem de que nasce a piedade.

Simbolicamente, é este sentido, é a intuição em que tal sentido ocorre, que constitui o novo modelo para a piedade segundo Platão.

Esta piedade não depende de algo como uma tradição, de mitos, de ritos, de realidades políticas, sociais ou sociológicas – em linguagem moderna – ou de fantasmas psicológicos ou mentais, mas de uma *intuição, que dá imediata e directamente o que é a grandeza ontológica irreduzível de isso que nela surge como sentido.*

Ora, Platão vai, ao longo de sua longa obra, trabalhar incessantemente este tema da emergência do sentido, da intuição que dá o cerne ontológico do que é. Variegadamente, sim, mas sempre tendo em consideração que nada de realmente com sentido, literalmente «ontológico» pode dar-se, acontecer, emergir, sem que o faça como o que é tipificado por este olhar piedoso que Eythyphron teve na relação com o servente que o pai por omissão matou, deixando que morresse, porque *não teve para com ele olhar algum*, o que significa que, para o pai, o servidor tinha, como ‘coisa de sentido’, desaparecido.

O objecto da desatenção – o, assim, não-objecto – do pai de Eythyphron é o símbolo de tudo o que não chega sequer a ser «ser» porque não se lhe presta qualquer «olhar», qualquer atenção, qualquer possibilidade de surgir em intuição.

A este olhar, que não existiu por parte do pai de Eythyphron, assim o tornando em alguém verdadeiramente ímpio, pois não prestador do culto que a grandeza ontológica de cada coisa merece, e que existiu por parte de Eythyphron, pode chamar-se *«fenomenologia primeira»*, precisamente a que dá o absoluto do ser não como coisa em si, independente do olhar que a contempla, mas como isso que dá o ser como correlato da intuição.

Para tal, é necessário, universalmente necessário, que se ‘olhe piedosamente’ para cada coisa, para todas as coisas, para o mundo. Em termos humanos, em termos antropológicos, é apenas este olhar – assim piedoso – que põe o ser, que dá o ser, numa piedade que é fenomenológica, fenomenopoética; numa piedade que é criadora de sentido.

É este olhar que manifesta activamente o «logos» de cada coisa que constitui, vígil, concomitantemente, o ser humano e o mundo.

Neste sentido, *é a piedade ontológica que cria o mundo.* Que o cria como sentido, como acto absoluto de sentido. Acto que nada pode substituir.

É este o sentido profundo da *participação*, em Platão, que nada tem de mágico, mas diz da relação criadora de sentido entre o ser humano e isso a que dirige o seu piedoso olhar, assim salvando a coisa do *lógico esquecimento*, esquecimento ontologicamente ilógico, como não fez o pai de Eythyphron.

Há uma ligação profundíssima entre a intuição que Platão aqui nos lega quanto ao *cerne piedoso da participação* e o que nos lega mais tarde, mas em concomitância lógica – dado que a cronológica é anedótica –, no «discurso de Diotima», no *Symposion*. É o desejo de beleza, de luz manifesta, todavia, sempre dependente da piedosa atenção, que nos permite participar do que infinitamente nos envolve, desconhecido para sempre se tivermos para com tal a mesma atitude que o pai de Eythyphron teve para com o servente deste.

Independentemente do que se passar de seguida neste diálogo – afinal não tão inimportante quanto isso – acerca da definição do que é a piedade, sabemos já qual é o modelo, pelo menos nocional, que Platão tem de piedade: *a amorosa relação ontológica com o bem que nos rodeia*, através de uma atenção verdadeiramente fenomenológica, na literalidade do termo. Esta atenção cria o sentido. Todo o sentido.¹

¹ Ao conteúdo da restante obra *Eythyphron* será dedicado um outro estudo.

Bibliografia

OBRA EM ESTUDO:

PLATON, *Euthyphron*, in *idem*, *Œuvres complètes. Tome I. Introduction. Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1985 (edição bilingue em língua grega e francesa), 233 pp.

PLATO, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*, editado e traduzido por Chris Emlyn-Jones e William Preddy, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, Loeb Classical Library, 2017, (edição bilingue em língua grega e inglesa), XLII + 532 pp.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

De Platão:

PLATON, *Gorgias. Ménon*, texto estabelecido e traduzido por Alfred Croiset, com a colaboração de Louis Bodin, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1984, (edição bilingue em língua grega e francesa), 280 + 280 pp.

PLATÃO, *A república*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].

PLATO, *Republic*, Books I-V, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003, (edição bilingue em língua grega e inglesa).

PLATO, *Republic*. Books VI-X, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2006, (edição bilingue em língua grega e inglesa).

PLATON, *La République*, Livres I-III, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1989, (edição bilingue em língua grega e francesa).

PLATON, *La République*, Livres IV-VII, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1989, (edição bilingue em língua grega e francesa).

PLATON, *La République*, Livres VIII-X, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1982, (edição bilingue em língua grega e francesa).

Vária:

BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999].

CHURCHILL Winston S., *Never give in. Winston Churchill's speeches*, London, New Delhi, New York, Sydney, Bloomsbury, 2006.

CHURCHILL, Winston Spencer, *My early life*, London, Eland Publishing Limited, 2002.

Épico de Gilgameš. Versão Babilónia Padrão, tradução, introdução e notas de Francisco Luís Parreira, Porto, Assírio e Alvim, 2017.

HOMERO, *Ilíada*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Quetzal Editores, 2019.

HOMERO, *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotevia, 2003.

PEREIRA Américo, *Sócrates Belo, ou a paixão de Alcibíades. Estudos platónicos VI*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, LusoSofia: Press, 2020.

PEREIRA Américo, *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação. Estudos platónicos V*, Covilhã, LusoSofia: Press, 2019.