Erick Araujo*
Gabriele Cornelli**
DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a960

O mito de Sócrates

Socrates' Myth

Resumo

Trata-se de fazer a proposição segundo a qual Sócrates é um mito, mas não de afirmar que se lida com mera ficção. Busca-se apontar para a existência de algo como um fundo narrativo – repleto de deuses, heróis, ancestrais, eventos – aberto à variação quase infinita, do qual Sócrates é elemento. Tendo isso em vista, o artigo se apresenta como um levantamento de traços de Sócrates, principalmente como aparece nos diálogos platônicos, e o cotejamento desses traços tanto com personagens consensualmente definidas como míticas quanto com certo modo pelo qual se conceitua mito. Levantamento e cotejamento com a finalidade de fortalecer tanto a proposição central, com consequências para os estudos dos diálogos socráticos de Platão ainda a serem avaliadas, quanto uma abertura de tais textos a encontros para além daqueles restritos a certo campo tradicional da filosofia.

Palavras-chave: Sócrates; Platão; mito; bárbaros; heróis; multivalência.

* FAPERJ/PPGLM (IFCS/UFRJ). ericklaraujo@gmail.com
** Universidade de Brasília (UNB).cornelli@unb.br

Recebido em: 19/04/2024 Aceito em: 26/11/2024

Abstract
We propose that Socrates is a mythical element. This does not mean that we are dealing with mere fiction. We emphasize the existence of a narrative background – full of gods, heroes, ancestors, events – open to almost infinite variation. A narrative background of which Socrates is an element. With this in mind, the article presents itself as a survey of the character's traits, mainly as it appears in the Platonic dialogues, and the comparison of these traits both with characters consensually defined as mythical and with a certain way of conceptualize the term myth. The objective of such survey and comparison is to strengthen both our proposition, from which the consequences for the studies of the Socratic dialogues of Plato must still be evaluated, and an opening of such texts to encounters beyond those restricted to a certain traditional field of philosophy.

Keywords: Socrates; Plato; myth; barbarians; heroes; multivalence.

Introdução

O objeto deste ensaio é Sócrates, mais especificamente, o Sócrates platônico, e não se fala em ensaio gratuitamente. O que se apresenta é uma proposição mais especulativa que demonstrativa. O que se faz, parece correto dizer, é "uma exposição estranha e inusitada"[1], pois "os discursos explicam aquilo que é seu congênere"[2]. O que se propõe é o tratamento de Sócrates como mito, sentença que exige atenção, pelas seções do texto, sobre pontos importantes nos estudos dos diálogos socráticos de Platão: a existência de Sócrates; a autoria de Platão; o papel virtuoso ou corruptor – heroico ou monstruoso – de Sócrates em relação à Atenas; a afirmação, ou não, da hierarquização entre gregos e bárbaros; e, por fim, a qualificação adequada de Sócrates.

1 Platão. *Timeu-Crítias*. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, 48e.

2 Ibidem, 29b.

Para tanto, lida-se com os diálogos de modo peculiar, colocando-os lado a lado, tratando-os sincronicamente, o que permite, portanto, saltar de um para o outro. Nota-se que, ao se propor tal dispositivo hermenêutico, há um afastamento e, portanto, nenhum tipo de compromisso, em relação ao longo debate entre unitaristas – segundo os quais há uma doutrina filosófica platônica única exposta, em fases, pelos diálogos – e desenvolvimentistas – os que propõem a existência de modificações doutrinárias visíveis nas discrepâncias e contradições presentes nos diálogos – na leitura da obra platônica. Tal metodologia peculiar é instaurada como meio para se lidar com a estranheza dessa figura que é Sócrates.

A necessidade de se apresentar um ensaio, algo por vezes similar a uma sequência de ideias, por vezes aleatórias, pois elencadas em uma associação a partir dos discursos, decorre do que se propõe tratar: um mito. Termo complexo, sob o qual se aglomeram diferentes narrativas poéticas da Antiguidade grega acerca de ações pertencentes aos tempos de origem do universo, dos fatos dos tempos heroicos e daqueles dos ancestrais[3]. Sua complexidade deriva-se também do fato de não se restringir à Antiguidade grega: as narrativas de origem do universo, de eventos heroicos e aqueles que se referem aos ancestrais, mesmo que possam não se apresentar sob a forma poética, são, parece adequado dizer, um traço comum dos povos, inclusive aqueles regidos exclusivamente pela oralidade. Ao se dizer traço comum, não se exclui, portanto, o mito em seu aspecto hegemônico moderno, caracterizado por uma imobilização do mundo[4], um processo de generalização e de eternização de uma significação. Ela encobre o atual e o virtual por meio de algo que pode ser entendido como a elevação de um caso à constante. Um caso como "*uma* droga, em *uma* situação, causou a morte de *uma* pessoa" passa a ser um universal: *droga mata*. Lida-se com uma imobilização do mundo, pois há uma vinculação inexorável entre um significante – no exemplo, a droga – e *um fato*. Podendo o fato ser, inclusive, restrito à narrativa.

Dessa complexidade do mito, derivada tanto das formas e dos conteúdos sob ele unidos quanto da sua distribuição espaçotemporal, infere-se que a mitologia é um *meio*. É o ambiente de coexistência desses mais diferentes elementos agrupados sob o termo mito. Elementos vinculados, cabe dizer, a diferentes povos e modos de existir. Trata-se de um ambiente de experimentação, um meio no qual as diferenças – espaçotemporais, linguísticas e

3 Calame, C. *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris: Gallimard, 2015.

4 Barthes, R. *Mitologias*. Tradução Rita Buongermino e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1980.

existenciais – encontram-se, chocam-se, podendo produzir mais diferenças. Daí poder propor que a filosofia, como apresentada nos diálogos socráticos de Platão, nada mais é do que um modo de experimentação com o mito. Uma experimentação guiada por uma estranha figura: Sócrates.

Sócrates mítico

Pode-se afirmar que "todo mundo elimina alguma coisa de Sócrates"[5], pois se trata de uma figura estranha de "aspecto desconcertante, ambíguo e inquietante"[6], o fenômeno mais problemático da Antiguidade[7], de "extraordinária e irritante complexidade[,] personagem que impede, quem quer que seja, de o capturar, mesmo da maneira mais sutil"[8]. Todo mundo elimina alguma coisa, mas há modos distintos de eliminação. Há a clivagem, modo pelo qual se fratura a personagem, elevando uma parte à condição de verdadeira ou vencedora. E há a seleção provisória, tendo em vista o caráter interminável dessa figura.

Há o Sócrates de Xenofonte, o de Aristófanes, o de Platão; aqueles protagonistas de centenas de diálogos que se perderam ou sobreviveram de modo muito fragmentário; aqueles cujos ensinamentos inspiraram modos de pensar e agir como os da Academia de Platão e os do Cinismo. Tal multidão impele a se falar em mistério, em paradoxo, em lenda de Sócrates. Há uma palavra melhor: mito. Sócrates é um mito. Todos esses muitos Sócrates são versões, são variações desse mito, e, deve-se dizer: "não existe versão 'verdadeira', da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito"[9] e um mito "se compõe de suas variantes"[10]. Por isso, aqui, mesmo compreendendo a opção de se falar em 'muitos' Sócrates, dizer 'um' Sócrates – mesmo quanto se tem em vista obras tão diferentes quanto as de

5 Kofman, S. Autour de Socrate(s). Rencontre avec Sarah Kofman. *Horizons philosophiques*, v. 10, n. 2, p. 53-64, 2000, p. 56.

6 Hadot, P. *Elogio de Sócrates*. Cuauhtémoc: Me Cayó el Veinte, 2006, p. 23.

7 Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.* Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

8 Kofman, S. *Socrate(s)*. Paris: Galilée. 1989, p. 296.

9 Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 252.

10 Ibidem, p. 250.

Aristófanes, Xenofonte e Platão. Não um Sócrates esquizofrênico[11], mas um Sócrates mítico. Dessa maneira, não há necessidade de se estabelecer outra clivagem, aquela entre pensamento conceitual e mitológico, e, daí, fazer de Sócrates um conceito filosófico. O pensamento mitológico desempenha o mesmo papel do pensamento conceitual[12], desenvolvendo os problemas enfrentados por meios diferentes (personagens, diálogos, situações, contextos etc.). Nada mais que outro caminho pelo qual se dá o ato de pensar o mundo.

Ao dizer mito, cabe salientar, não se quer dar a entender que Sócrates não existiu. A multiplicidade de perspectivas acerca de Sócrates – partindo, inclusive, daqueles a ele próximos –, multiplicidade visível "nas imagens diferentes e com frequência contraditórias" sobre o filósofo, apresenta-se, independentemente das intenções de quem narra, como meio, em parte imaginativo, para que se torne minimamente apreensível *algo* que "escapa aos esforços de descrição"[13], algo *atópico*, estranho, mesmo sobre-humano. Isso quer dizer que não é questão de achar o Sócrates histórico, nem de afirmar sua completa ficcionalidade, fruto, por exemplo, da arte literária de Platão. Trata-se de levar a sério a percepção de que o "problema de Sócrates" parece irresolvível[14]. Isto é, achar um Sócrates verdadeiro, ou mais próximo da verdade, mostra-se, pelo menos até agora, impossível, pois, é esta a sugestão aqui, onde está a verdade ou a falsidade da narrativa não são critérios aplicáveis, já que se trata do mundo do mito, no qual a narrativa poética – seja acerca dos deuses, dos heróis, dos ancestrais e, com Sócrates, do herói-filósofo – marcada pela inventividade e pelo horizonte de variação quase infinito, ganha efetividade, ganha capacidade de afetar o mundo.

Desse modo, ao falar na existência de Sócrates o ponto principal parece ser o que se fez e se faz dela, desde seu início, para mostrar-se potencialmente mítica. Na verdade, deve-se começar por perguntar o que Sócrates fez com sua existência, sendo adequado responder: construiu-a como uma obra aberta à variação e à adaptação. Dois pontos podem ser ressaltados aqui. O primeiro é o meio pelo qual Sócrates 'ensinava': por meio, sobretudo, da

---

11 Vlastos, G. *Socrates:* ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

12 Lévi-Strauss, C. *Mito e significado.* Lisboa: Edições 70, 2010.

13 Lévi-Strauss, C. Pensamento mítico e pensamento científico. In: _____. *Somos todos canibais, precedido por O suplício do Papai Noel*. Tradução Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022, p.98.

14 Zafiropoulos, C.A. *Socrates and Aesop:* a comparative study of the introduction of Plato's Phaedo. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015.

convivência. Há, sim, as conversas, há a maiêutica, há disputas, mas a mudança almejada na alma daqueles que, por vezes, eram ditos discípulos de Sócrates, a visada introdução na filosofia, pressupunha a vida compartilhada junto ao 'mestre'. Pode-se dizer: a vida socrática é a obra a ser ensinada e aprendida, portanto "compreender a mais alta filosofia é passar por uma intensa experiência semelhante à participação em um ritual"[15], participação na práxis do mito. O segundo ponto é o mais que conhecido fato de Sócrates não ter escrito nada: não há material original com o qual se devem cotejar as variações. A obra individual de Sócrates é sua vida. E "[t]odas as obras individuais são mitos em potencial, mas é sua adoção no modo coletivo que atualiza, em certos casos, seu 'mitismo'"[16]. Adoção, e necessariamente variação, de sua vida no campo da oralidade, da literatura e dos modos de existir, fazendo dela, da vida socrática, uma obra coletiva. E, utilizando um paralelo musical, se Sócrates é o tema e as narrativas acerca dele são as variações, cabe dizer que dadas as discrepâncias e as aberturas à interpretação, o tema em si parece ter nascido já de improvisos e variações.

Platão, narrador do mito

Não há uma versão 'verdadeira', todas elas constituem o mito. No entanto, há versões que se destacam, cujo tratamento adequado deve ser o de apreendê-las, não como verdadeiras, mas, talvez, como referenciais – mesmo que de modo provisório. Em poucas palavras, não parece possível, ou no mínimo, não parece apropriado, falar em Sócrates sem falar de Platão. E talvez isso seja devido ao fato de Platão ter sido aquele que melhor soube lidar com o caráter mítico que já impregnava a vida de Sócrates.

Platão parece ter se tornado incontornável devido à sua capacidade – estratégica, pode-se dizer – de se acoplar a um processo de *mitologização* de Sócrates, iniciado, arrisca-se a afirmar, pelo 'próprio' Sócrates. Um processo coletivo cujo efeito foi o de fazer Sócrates migrar para o mundo dos heróis, e cujo protagonismo deveria ser, a princípio e sobretudo, o do próprio herói – tendo em vista que um dos traços característicos do mito seria o anonimato

15 Adluri, V. Initiation into the Mysteries: the experience of the irrational in Plato. *Mouseion*, v. 6, n. 3, p. 407-423, 2006, p. 410.

16 Lévi-Strauss, C. *O homem nu* (Mitológicas v. 4). Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 604.

de sua autoria. A incontornabilidade de Platão não está no fato de ter assinado o mito. Outros o fizeram. E nenhuma assinatura conseguiu em última análise fechar ou invalidar as outras versões. Não é assinatura que distingue Platão. Um dos pontos fundamentais de sua distinção é sua ausência. Não dizer 'eu', não se apresentar como testemunha fidedigna dos acontecimentos, nem mesmo afirmar-se como ouvinte de segunda ou terceira mão daquilo que se conta nas narrativas, em suma, a ausência de Platão, podendo ser pensada como reafirmação do caráter mitológico das histórias. Afinal, o mito é coletivo. O que não quer dizer, que se ressalte, uma negação da criação individual: os momentos nos quais uma pessoa, no papel de narradora, fará desvios, bloqueará certos caminhos, impulsionará certas correntes, jogará materiais inéditos e imaginados na correnteza, e, dessa maneira, marcará o fluxo da vida de um mito, nada disso é negado. Assim, é possível se remeter à originalidade de quem narra, como é o caso de Platão, mas, de modo mais difícil, ilógico até, referir-se a um narrador exclusivo do mito. Mas, como que num processo de formação de uma nebulosa – no qual, após uma explosão estelar, a dispersão de material dela originada se aglutina graças a um ponto gravitacional, dando vida a novas estrelas – Platão torna-se, ou se faz, após a morte de Sócrates, centro. Um centro ao redor do qual outras versões se posicionarão, serão localizadas e serão produzidas.

Talvez daí, pensando na vida e na morte de Sócrates como o ciclo de vida estelar – cujo fim é o início, não só de outro ciclo, mas de um centro de produção de novos ciclos – talvez daí, se possa interpretar diferentemente a famosa sentença do Sócrates platônico, na *Apologia,* sentença direcionada aos atenienses que o condenaram: "Mas é já tempo de partir – eu para morrer e vós para viver – qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza"[17]. Interpretar a sentença de maneira diferente, pois não é o caso de se reafirmar a morte enquanto libertação da alma de seu cárcere, o corpo, mas sim de afirmar a mudança de *status* de Sócrates para um herói mítico. Platão é o Homero de Sócrates. Sócrates é o Odisseu de Platão[18].

Pode-se dizer, ainda, que Platão se tornou incontornável pois criou cenas nas quais o herói pode se aventurar, colocou problemas para ele enfrentar, e ao fazê-lo, sua imaginação conectou-se a elementos da 'tradição mítica de

---

17 Platão. *Êutifron; Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2007, 42a.

18 Aqui, se modifica a sentença "Platão está para Sócrates assim como Homero está para Aquiles". Gagnebin, J.M. *Lembrar escrever esquecer.* São Paulo: Editora 34, 2006, p. 196.

Sócrates', dando-lhes vida em seus diálogos. É o caso de pensar, por exemplo, na diferença de tratamento dado, por Platão e por Xenofonte, a um desses elementos, a saber, os chamados pré-socráticos. Xenofonte apresenta uma abordagem que pode ser dita simples, na qual se diz que Sócrates encara tais pensadores como "loucos", "esses que se perdiam em tais pensamentos [sobre o *Cosmos*]"[19]. Abordagem simples, pois parece não haver grandes efeitos do encontro de Sócrates com o pensamento de tais sábios, já que o primeiro parece dispensá-los rapidamente. Platão, por sua vez, tematiza esse encontro, reverberando-o pelas páginas dos diálogos, mantendo-o vivo. Bastaria pensar no fato de Platão ter escrito os diálogos *Parmênides e Protágoras*. Mas que se recorde um ponto específico, no *Fédon*. E isso devido ao lugar que se chega a partir desse ponto.

Trata-se do encontro de Sócrates com o pensamento de Anaxágoras[20]. Sócrates faz como que um relato de sua fuga dos perigos da misologia, já que, ao conhecer o pensamento de Anaxágoras, segundo o qual o Espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas, pensa ter encontrado aí a solução que tanto procurava, aquela acerca da causa do surgimento, do esvanecimento e da existência das coisas. A esperança que se acende com o achado logo se dissipa, à medida que se aprofunda nos livros de seu antecessor, quando Sócrates poderia ter sido tomado pela misologia: tendo se agarrado à esperança de uma resposta definitiva, agora vista como falha, a conclusão a ser tomada é que todos os outros argumentos seriam a ela semelhantes. No entanto, se essa primeira navegação, como que guiada por Anaxágoras, falhou, trata-se, agora, de tomar o leme, e iniciar uma segunda navegação[21]. Essa empreitada não o levará a um lugar qualquer, mas, sim, às *ideias*. Portanto, não se repete o tratamento de Anaxágoras como um louco, como parece ser o caso com o Sócrates de Xenofonte. Um louco cujo pensamento deveria ser dispensado. De modo muito diferente, a importância dramática e filosófica disso, que pode ser chamada de subtema mítico do encontro de Sócrates com seus antecessores, é tamanha que pavimentará o caminho até um dos pontos mais repetidos e trabalhados no que se costuma chamar de filosofia platônica, a dita 'doutrina das ideias'.

---

19 Xenofonte. *Memoráveis*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009, 1.1.12.

20 Platão. *Fédon*. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Universidade de Brasília, 2000, 97c.

21 Ibidem, 99d.

Platão torna-se incontornável ao se falar de Sócrates pois não dispensa nada. As navegações de Sócrates não são apenas investigativas, mas extrativistas. Sócrates é, também, um coletor, e um atravessador. Sócrates não é um herói assassino. Nem os pré-socráticos, nem os poetas são 'exterminados' pelo Sócrates platônico. Não são exterminados, já que Sócrates mesmo se coloca a falar "em tom de epopeia"[22]. Nem os sofistas o são. Se o fossem, Sócrates não poderia perguntar a Mênon se gostaria que ele, Sócrates, respondesse à maneira de Górgias[23]; também não poderia dizer, mesmo que ironicamente, que "tentava imitar a sabedoria dos dois homens porque tive vontade de fazê-lo"[24], os dois homens sendo Eutidemo e Dionisodoro, dois sofistas. Por isso dizer que diferentes aspectos de uma extensa tipologia de personagens são como que colhidos, guardados, estudados, *usados e misturados*. Trata-se de uma verdadeira posologia: Sócrates sabe dos perigos e dos benefícios de cada um desses aspectos; ao recolher aquilo que encontra, *tenta* já neutralizar seus riscos, sempre presentes. E é algo necessário, pois Sócrates incorpora-os, buscando usá-los em benefício de seus argumentos e na construção de seus mitos, mantendo-os, portanto, vivos, mesmo que por vezes procure mostrar a inutilidade daquilo que guardou. E, nesse caso, mesmo sendo algo inútil, ainda carrega consigo, pois a inutilidade nunca é absoluta. Ela se dá, apenas, em certo ponto do qual não se pode passar com aquilo que foi recolhido: para haver a *segunda navegação* foi preciso que houvesse uma primeira. O relato sobre esta primeira navegação é necessário para se fazer a segunda, inteligível e justificável. Assim, Sócrates precisará disso tudo para tentar chegar – e tentar levar quem se dispuser a acompanhá-lo – a diferentes paragens, sendo seu objetivo final a chegada, ou máxima aproximação, às ideias. Pode-se dizer, portanto, que Platão se tornou incontornável pois fez Sócrates continuar vivo na narrativa dramática, de modo semelhante à vida dos heróis que perdura pelos cantos da poesia épica; com certeza, um herói diferente, sem lança, mas com uma cesta coletora[25]; que não caça, mas atravessa e colhe, seja navegando ou caminhando.

---

22 Platão. *Fedro*. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, 241e.

23 Plato. *Complete works*. John Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, *Men*. 76c.

24 Platão. Eutidemo. In: Maronna, H. A. *Lisis e Eutidemo, de Platão:* φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, 2019, 301b.

25 Le Guin, U. K. The carrier bag theory of fiction. In: _____. *Dancing at the edge of the world:* thoughts on words, women, places. New York: Grove Press, p. 177-183, 1989.

Isso tudo quer dizer que há muita coisa que é atravessada, ou traficada, junto a Sócrates e seu *logos*. Poder-se-ia pensar, então, que os diálogos socráticos de Platão fizeram-se "bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos: apinhados em um espaço estreito e medrosamente submissos ao timoneiro Sócrates", e assim, Platão "proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte", a saber, "o protótipo do romance, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve", durante séculos, "com a teologia", ou seja, "como *ancilla*", como escrava, serva, essa foi, então, "a nova posição a que Platão, sob a pressão demoníaca de Sócrates, arrastou a poesia"[26]. Que se depreenda de tais palavras a reafirmação de que não há uma relação de extermínio, mas de continuidade entre Sócrates e a poesia (a tragédia, a comédia) por meio de Platão. E se é afirmado que há uma relação de domínio, a poesia sendo como uma serva da filosofia, deve-se lembrar do caráter mítico dos diálogos socráticos de Platão, já que, assim, denota-se uma força, mesmo que adormecida, presente em todos os elementos constituintes do mito. E se o mito varia, se transforma, "se de qualquer mito sempre poderá sair um outro mito"[27], certos elementos podem ser destacados, podem atualizar sua força, fazendo-se outros mitos. Os deuses, os heróis e os monstros homéricos persistem, Homero mesmo persiste, talvez, também, graças a Platão e a seu Sócrates. Os sofistas, o conhecimento do poder da linguagem e a assombração da sedução retórica persistem, talvez, também, graças a Platão e a seu Sócrates, este *trickster* que retém múltiplos traços daquilo que ele teria por função superar[28]. Esse ser "inteiramente quimérico", cujas qualidades "jamais são encontradas juntas em uma mesma pessoa"[29], somente em um estranho herói.

---

26 Nietzsche, F. op. cit., p. 86.

27 Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural dois.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 261.

28 Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

29 Kofman, S. op. cit., 1989, p. 295.

Sócrates, o herói; Sócrates, o monstro

"É admirável [...] que ninguém, falo de heróis antigos e contemporâneos, se assemelhe a ele"[30], é o que diz Alcibíades sobre Sócrates. No entanto, não diz apenas isso. Afirma não ter sido a única vítima de Sócrates, pois este insultou outros jovens "em grande número. Ele os engana, declarando-se amante, quando na verdade ocupa mais o lugar do amado do que aquele do amante. Eu te previno, Agaton. Não te deixes enganar por este homem"[31]. É incomparável, mesmo dentre os heróis, inclusive em sua capacidade de enganar. Sócrates, pode-se ver, é realmente um herói estranho. Algo que não lhe escapa: "afirmam que sou muito esquisito e causo perplexidade aos homens"[32].

É o Sócrates platônico que em diferentes oportunidades se compara aos heróis míticos. É bem conhecido, por exemplo, o momento no qual, na *Apologia*, Sócrates se compara a Aquiles. Como o herói homérico, o filósofo não teme o perigo ou a morte, seu pensamento se volta para a missão de agir de modo justo e bom[33]. Não é só a Aquiles que Sócrates se compara. Conhecendo sua condenação à morte, afirma que é um bem aquilo que o aguarda. Se a morte for um nada, eternidade sem qualquer sensação, uma interminável noite sem sonhos, trata-se aí de um ganho. Afinal, uma noite sem sonho é preferível a uma com. Agora, se a morte for uma transmigração, se a ida ao Hades é o que o aguarda, tem-se aí uma grande felicidade. Poder-se-ia encontrar Orfeu, Homero e Hesíodo. Encontraria também Ájax e Palamedes, e aqui se tem algo interessante, pois se trata de dois heróis mortos devido a julgamentos injustos. Ao poder conversar com eles, Sócrates poderia comparar o que ele passou com o que eles passaram[34]. Já no *Eutidemo,* é com Héracles que o paralelo é traçado. Sócrates, dizendo-se mais medíocre do que o herói, faz ver seu embate com dois sofistas, Eutidemo e Dionisodoro, replicando aquele entre Herácles contra a Hidra e um caranguejo saído do mar[35]. Herácles para vencer teve ajuda de seu sobrinho, Iolau. No diálogo, Sócrates parece indicar

30 Platão. *Banquete.* Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2017, 221c.

31 Ibidem, 222b. Tradução com modificações nossas.

32 Platão. *Teeteto.* Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, *Tht.* 149a.

33 Platão. *Êutifron; Apologia de Sócrates; Críton*. op. cit., Ap. 28b-d.

34 Ibidem, *Ap.* 41a-b.

35 Platão. Eutidemo. op. cit., 297c-d.

que seu Iolau, Ctesipo, pioraria as coisas, já que esse vai assumindo uma postura similar àquela dos sofistas, visando apenas à vitória no debate, prejudicando assim a busca pela verdade. Há comparação similar no *Fédon*. Nele, Sócrates se coloca inicialmente no lugar de Iolau, inversão desfeita por Fédon e respondida por Sócrates com um "tanto faz"[36]. É também nesse diálogo que Sócrates e Teseu são colocados lado a lado. Como o herói, Sócrates salvou os jovens do monstro, não do Minotauro, mas do monstro, também híbrido, do medo da morte e da misologia.

Mas há algo mais. Há algo mais, pois Sócrates é também o monstro Anteu[37] que enfrentou Héracles; e Esquiro[38] que atacou Teseu. Sócrates é o próprio Minotauro. A prisão ateniense para o filósofo, o labirinto carcerário de Creta para o monstro. Seu "olhar de touro"[39] pode ser corretamente interpretado como a imagem de um ser híbrido, especificamente, a imagem de um homem com a cabeça de um touro, um Minotauro. Talvez fosse o caso de estender a interpretação e ver tanto no Minotauro quanto em Sócrates figuras inocentes, porém condenadas: o Minotauro, filho da rainha de Creta com um touro enviado por Poseidon, condenado desde o nascimento a uma crueldade animalesca, e Sócrates, o Minotauro espiritual, condenado à sua missão-maldição logo que a ele chegam as palavras do oráculo délfico, desde aí sentenciado à filosofia que o levará à morte. Sócrates, um ser híbrido[40], no qual se vê, ao mesmo tempo, heróis e vilões. Mas talvez as figuras mais interessantes às quais Sócrates pode ser aproximado sejam aquelas que se encontram entre a vilania e o heroísmo. São aproximações mais especulativas, tendo em vista que não se encontram de modo explícito nos diálogos.

---

36 Platão. *Fédon*. op. cit., 89c.

37 Platão. *Teeteto*. op. cit., 169b.

38 Ibidem, 169a.

39 Platão. *Fédon*. op. cit., 117b.

40 Guimarães, L. That bull's look (Pl. Phd 117b5): o processo de condenação de Sócrates sob a ótica ateniense. Comunicação. *XIX Seminário Internacional Archai*, 2022.

Para se caminhar em direção a tal aproximação entre Sócrates e essas figuras, cabe ver a etimologia da palavra herói apresentada no *Crátilo*[41]. Vê-se, aí, primeiro, uma origem "erótica"[42], pois os heróis são o resultado de uma relação amorosa entre deuses e humanos, o que se faz ver, então, é que 'herói' vem de *érōs*. Já em segundo, os heróis são classificados como sábios, oradores e dialéticos de habilidade superior, "sendo capazes de interrogar (*erōtân*) e de falar (*eírein*), pois o *eírein* tem o mesmo sentido de dizer", assemelham-se, portanto, a "oradores e questionadores, de forma que a raça heroica se tornou um gênero de sofistas e oradores"[43]. Classificação que não parece se adequar tanto a Aquiles, mas sim ao herói do retorno, Odisseu[44].

Odisseu, "o mais audacioso de todos os humanos"[45] e "o pior homem"[46]. São as palavras de Palamedes, de Górgias, para descrever Odisseu, que mentiu ao acusá-lo de colaborar com os troianos. A mentira é um traço de Odisseu. E Hípias, em seu diálogo com Sócrates, afirma que Homero apresenta Aquiles "como pessoa sem malícia e superior a Odisseu, enquanto este é doloso, fértil em mentiras e inferior a Aquiles"[47]. E, mesmo que Aquiles minta, o faz involuntariamente. Já Odisseu, continua Hípias, "quando fala a verdade é sempre com segunda intenção, o mesmo acontecendo quando mente", por isso mesmo, "nesse caso", responde Sócrates, "Odisseu é melhor do que Aquiles"[48]. Não parece um equívoco lembrar a ironia de Sócrates, as afirmações sucessivas e repetidas de que seria desmemoriado, mesmo entoando de cor (talvez inventando?) discursos inteiros.

---

41 Sabe-se que as etimologias apresentadas no *Crátilo* são produções ficcionais de Platão, logo não correspondem a um trabalho filológico rígido. Cf. Montenegro, M.A.P. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, p. 367-377, 2007. Exatamente por serem produções ficcionais tais etimologias parecem ser significativas, pois permitem um vislumbre de algo como uma intenção autoral de Platão de ressaltar certos traços de personagens.

42 Platão. *Crátilo.* Tradução Luciano Ferreira de Souza. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010, 398c.

43 Ibidem, 398d-e.

44 Cabe recordar que a missão vital de Sócrates tem como fim, sobretudo, o pós-morte, o retorno da alma ao lugar mais divino. Sócrates é, portanto e principalmente, um herói do retorno.

45 Cavalcante, G. 2016. Górgias. Defesa de Palamedes. *Archai,* Brasília, n. 17, p. 201-218, §24.

46 Ibidem, §3.

47 Platão. *O segundo Alcibíades. Hípias Menor.* Tradução C. Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1986, Hp.Mi, 369c.

48 Ibidem, *Hp.Mi,* 371e.

Não é só a Odisseu que tal classificação parece adequada. A capacidade oratória é um traço de Helena. A mais bela e aquela que seria responsável pela desgraça de gregos e de troianos, aquela que a "todos desgraçou"[49]. Aqui, poder-se-ia especular a respeito da relação entre ser, imagem e nome, presente tanto quando se trata de Helena quanto de Sócrates. Como se viu, em *Helena*, de Eurípides, mas também no *Fedro* e no livro IX da *República*, expõe-se a relação entre a verdadeira Helena, que teria ficado no Egito, não sendo então responsável pela guerra de Troia, a imagem de Helena, criada a partir do éter e enviada para Tróia, e toda a fama que se acopla ao nome de Helena. Sem os aspectos trágicos e dramáticos da personagem de Esparta, a relação se replica entre o 'verdadeiro' Sócrates, Teeteto – cuja imagem é muito similar à de Sócrates – e o jovem Sócrates, que possui o mesmo nome que o filósofo. Outra especulação: aquela sobre as vozes de Sócrates e Helena. Viu-se que o filósofo imita um sofista, imita um poeta, imita Péricles, ao entoar uma oração fúnebre, no *Menêxeno*. Sócrates tem muitas 'vozes'. Na *Odisseia*[50], é Menelau que relata o episódio no qual Helena – já conhecendo os planos dos gregos, afinal ela mesma reconheceu Odisseu disfarçado entre os troianos, e, por ele, ficou conhecendo a trama responsável pela futura derrota de Troia – circula o cavalo de madeira imitando as vozes das esposas daqueles que se encontravam no interior da construção. Helena, do mesmo modo que Sócrates, tem muitas vozes. Há mais: o uso do *phármakon* por Helena, durante o banquete com Telêmaco, no qual o choro e o sofrimento tomam conta dos presentes. Helena deposita um *phármakon* no vinho. Servida a bebida, Helena toma a palavra, e discursa. O que se pode pressupor aqui é uma complementaridade entre o *phármakon* e as palavras. Complementaridade afirmada por Sócrates, no *Cármides*.

Crítias fala a Sócrates sobre Cármides. Este tem reclamado de dores de cabeça, e o filósofo seria aquele que lhe receitaria um *phármakon* para o mal[51]. Sócrates responde que a droga consiste em certa erva à qual se deveriam somar palavras, sendo necessário para recuperar a saúde, portanto, pronunciar as palavras ao mesmo tempo que se toma a droga. E ressalta: a erva sem as palavras não teria efeito. E assim como Helena, que aprendeu a administração dos *phármaka* com os egípcios, Sócrates fará saber que foi um estrangeiro, um

49 Eurípides. *Helena*. Tradução Jaa Torrano. *Codex,* Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 141-218, 2017, v. 110.

50 Homero. *Odisseia*. Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008, IV, 168-305.

51 Plato. *Complete works*, Chrm. 155e.

médico trácio, que o ensinou o uso do *phármakon* e das palavras[52]. Mesmo que se possa dizer que, no dialogo, o importante é o tratamento da alma pelos belos discursos, a afirmação não torna negligenciável a passagem acerca da complementaridade da erva e das palavras. Até porque, ao final da conversa, Cármides dirá que tem necessidade, não simplesmente dos discursos, mas dos encantamentos de Sócrates, e Crítias afirmará que o jovem já está entregue aos encantamentos do filósofo. Desse modo, assim como um *phármakon* eficaz constitui-se da erva e das palavras, a filosofia de Sócrates, no *Cármides*, depende, para funcionar, de certo encantamento. Do mesmo modo que Helena, Sócrates, no diálogo, afirma-se hábil nos discursos e com os *phármaka*.

Que se especule mais. Pois cabe lembrar o papel de Odisseu e de Helena na 'fundação da identidade' grega. Helena seria a ancestral original de todos os *helenos*; Odisseu seria, por sua vez, o herói da autodefinição grega em um processo de expansão por um mundo desconhecido[53]. Já Teseu emerge como um fundador mítico da cidade de Atenas[54]. E Sócrates? O filósofo, de tal maneira vinculado a Atenas que nega o convite de fuga da prisão, desde a missão (maldição) de Delfos, passou a vida na tentativa de instaurar um novo modo de ser. Acaba morto tanto por seu vínculo à cidade quanto por sua dedicação à missão filosófica. O herói-filósofo morto injustamente pela cidade. Uma estátua é erguida junto às dos grandes heróis. A cidade se arrepende do mal por ela perpetrado. Mas Sócrates não é apenas o herói injustiçado. Ele é também um herói fundador. Afinal, é ele que funda – e afirma-se como tal, no livro III da *República* – a cidade ideal, ou melhor, a cidade utópica. E mesmo com o arrependimento, mesmo com as homenagens, Sócrates assombrará Atenas. Assombrará, pois a cidade utópica é a crítica mais alta e permanente à cidade *presente, atual*, é "sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época"[55]. Sócrates morre, mas seu processo de mitologização já está em andamento. Então, como herói mitológico fundador, Sócrates, no interior permanentemente instável da democracia, torna-se uma força capaz de encarnar e impulsionar movimentos em direção à utopia por ele fundada, em Atenas, por Atenas e contra Atenas.

---

52 Ibidem, *Chrm*. 156d-157b.

53 McCoskey, D.E. *Race:* antiquity and its legacy. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

54 White, S.A. Socrates at Colonus: A Hero for the Academy. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Nicholas D. Smith; Paul B. Woodruff (org). Oxford: Oxford University Press. p. 151-75, 2000.

55 Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 130.

Uma batalha heroica contra quem?

Se cabe a definição de Sócrates como um herói, é preciso lembrar que os heróis gregos não enfrentam apenas monstros. Há, sobretudo a partir do século V a.C., um adversário principal: o bárbaro[56]. O termo teria aparecido pela primeira vez no canto II, da *Ilíada*, referindo-se ao caráter incompreensível da língua dos Cários, que lutam junto aos troianos – *barbarophónos*[57]. Apesar do possível caráter pejorativo do termo, já que seria uma onomatopeia denotando um balbuciar ininteligível para os gregos: *bar, bar, bar*, não parece adequado afirmar que há uma generalização, na poesia épica, do uso do termo enquanto dispositivo de hierarquização entre modos de vida. Pois, cabe lembrar, a guerra de Troia é uma guerra entre heróis, se há Aquiles, há Heitor. Se há Diomedes, há Glauco, e há a relação de *xenia* que impede os dois de se enfrentarem. E se a suntuosidade dos troianos poderia apontar uma crítica a seu modo exagerado de vida, o que dizer dessa mesma característica presente no palácio de Menelau e Helena, na *Odisseia*? É a partir das guerras com a Pérsia que o uso do termo ganha em hierarquização, animosidade e generalização, apontando, pejorativa e violentamente, primeiro para os persas e, depois, para o mundo não-grego. Daí, a poesia épica passa a ser lida sob o prisma de tal conflito, tornando os persas algo como uma atualização, empobrecida, dos derrotados troianos. Aqui, a mitologização ganha outro espectro: a imobilização do mundo. Trata-se da perenização da suposta oposição absoluta entre gregos e persas, e da generalização dessa oposição que passa a cobrir as relações entre gregos e o mundo não-grego, mundo quase infinitamente plural imobilizado e aglomerado sob o termo bárbaro. A oposição grego-bárbaro denotaria, portanto, a oposição entre um modo correto de vida, o grego, e um modo incorreto, o bárbaro. Lida-se aí com a ordem contra a desordem, a racionalidade contra a irracionalidade, a democracia contra a tirania e a violência desenfreadas.

E Sócrates? É pertinente, como introdução a uma possível resposta, repetir a fórmula: por Atenas e contra Atenas. Sócrates não foge da prisão em respeito às leis de Atenas. Sua missão é tornar melhores os cidadãos da cidade. E, como ele mesmo o diz para Alcibíades, a felicidade de uma cidade está na virtude de seus cidadãos[58]. *Por Atenas*.

---

56 Hall, E. *Inventing the barbarian:* Greek self-definition through tragedy. Oxford: Oxford University Press, 1989.

57 Homero. *Ilíada*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, II, 867.

58 Plato. *Complete works*, op. cit. Alc. 1. 134b-c.

Sócrates não apenas tem seu *daimon* próprio, mas questiona os deuses como neles acredita Atenas. Como seria correto dizer, como Homero faz crer, que os deuses mentem, brigam entre si, são invejosos? Os deuses são unicamente bons, portanto, nenhum mal pode ser por eles causado[59]. Ou seja, os deuses em que a cidade acredita não existem. E no diálogo com Alcibíades, Sócrates parece explicitar que a maior ameaça de corrupção é aquela proveniente do próprio povo de Atenas[60]. Além disso, indica uma inferioridade dos atenienses quanto à genealogia – lacedemônios e persas possuiriam menos intermediários em suas conexões parentais até Zeus[61] – e quanto à educação – um nobre persa é educado pelo mais sábio, pelo mais justo, pelo mais moderado e pelo mais valente, já a educação de Alcibíades estava a cargo de um escravizado desprovido de tais qualidades[62]. *Contra Atenas.*

Parece haver uma inversão da oposição, e da hierarquização, entre gregos e bárbaros. Tratar-se-ia, portanto, de bárbaros gregos e de nobres bárbaros[63]. É adequado dizer que há algo como um *filobarbarismo* presente nos diálogos socráticos de Platão. Se o século V é marcado pela inferiorização dos povos não-gregos – inferiorização expressa na arte grega, em vasos, em tragédias, e no tratado hipocrático *Ares, águas e lugares*, por exemplo – têm-se passagens nos diálogos que apontam para uma direção diferente. Que se pense no médico trácio, no *Cármides*. Sócrates não só afirma que com ele aprendeu palavras mágicas e remédios, mas salienta certa crítica do estrangeiro em relação aos médicos gregos: esses fixavam-se na parte, ignorando o todo; e se o objetivo é a saúde da cabeça – Cármides reclamava de dores de cabeça – e de todo o corpo, deve-se tratar, em primeiro lugar, a alma. Sócrates segue, a partir daí, as recomendações do trácio. Não é relevante se, no diálogo, o relato é mais uma mentira socrática. O que importa é que se faz reverberar, de modo verossimilhante, um encontro no qual há a transmissão, para um grego, de conhecimento e de certa prática provenientes de um trácio[64]. E não se lida

59 Platão. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, 391d-e.

60 Plato. *Complete works,* op. cit. Alc. 1. 132a.

61 Ibidem, 120e-121b.

62 Ibidem, 121e-122b.

63 Hall, E, op. cit.

64 Vlassopoulos, K. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

com qualquer conhecimento: aspectos que marcam a trajetória filosófica de Sócrates – a prevalência do cuidado com a alma, o papel secundário do corpo – aparecem tendo como precursor um estrangeiro, um bárbaro.

Tem-se, aí, performado por um trácio, o papel que, em diferentes oportunidades, é ocupado pela tradição egípcia. A imortalidade e a transmigração da alma, cabe recordar, teriam sido afirmadas, antes dos gregos, pelos egípcios, e é deles que Orfeu e Pitágoras aprendem[65]. Na *Odisseia,* lê-se que Helena não só recebeu como presente os *phármaka*, como também aprendeu a manejá-los graças ao Egito, onde todos são médicos, e seus conhecimentos superam o de outros povos. Mas o Egito está em uma situação peculiar e exemplar: coexistem em relação a ele, de um lado, o respeito a uma civilização antiquíssima, dotada de grande sabedoria e organização, e, de outro, o desprezo a um grupo bárbaro. Heródoto[66] destaca tal ambivalência.

No *Timeu*, parece se impor a perspectiva do respeito. Um respeito em relação a um Egito do passado, algo ficcional, pois feito espelho para uma Atenas utópica. O Egito seria uma Atenas antiga, que se lembra de si mesma, e, por isso, aponta para o futuro. Há algo como um uso do Egito para falar de Atenas. Mais: há, no discurso egípcio, um *logos* 'platônico'[67]. Tratar-se-ia, então, de um respeito que flerta com o desprezo. No entanto, o Egito se faz presente. De certa maneira, ele se impõe. É preciso passar, mesmo que abstratamente, por ele. E, nesse sentido, as palavras do sacerdote egípcio no *Timeu* são relevantes. Que se recorde: Crítias conta a história que ouviu de seu avô acerca de Sólon na cidade de Sais, no Egito. O grego resolve questionar os sacerdotes mais sábios a respeito de acontecimentos antigos. Ao ter a resposta, Sólon descobre "que nem ele nem nenhum outro grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto"[68]. Algo que o sacerdote egípcio faz questão de enfatizar na famosa sentença: "Ó Sólon, Sólon, vós, gregos, sois todos umas crianças; não há grego que seja velho"[69]. O egípcio explicita o sentido de suas palavras: não podendo se proteger das muitas catástrofes que

---

65 Hartog, F. Les Grecs Égyptologues. *Annales*. Economies, sociétés, civilisations, v. 41, n. 5, p. 953-967, 1986.

66 Herodotus. *The Histories*. Books I and II. Tradução A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1975, II. 50; 52.

67 Joly, H. Platon Égyptologue. *Revue Philosophique de la France et de L'Etrange,* v. 172, n. 2, p. 255-266, 1982.

68 Platão. *Timeu-Crítias*. op. cit., Ti. 22a.

69 Ibidem, 22b.

atingiram a humanidade, os gregos são obrigados a recomeçar sempre, sem nada saber, portanto, como crianças, pois os únicos a se salvarem da destruição são trabalhadores das montanhas, pessoas que desconhecem a escrita, daí a falta de registros. Atenas e a Grécia viveriam, destarte, algo como um modelo temporal do apagamento[70]. Graças ao Nilo, o Egito está a salvo da quase aniquilação; graças à escrita, à atenção ao mundo e à avaliação criteriosa do povo egípcio, a memória mundial está a salvo: "desde os tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra", ou seja, na Grécia, "aqui", no Egito, "ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado"[71]. Aponta-se, a um só tempo, para algo diferente de uma xenofobia faraônica[72] que se imporia sobre o Egito, tendo em vista a atenção voltada ao mundo exterior e o ímpeto de diálogo dos sacerdotes com um estrangeiro, Sólon; e para um desconhecimento de Atenas, e da Grécia, em relação a si mesma. Além da imortalidade da alma e de sua transmigração, a Grécia aprende com o Egito sobre sua própria história. Daí, da afinidade expressa no diálogo e do aprendizado dele decorrente, pode-se afirmar algo como um *filobarbarismo* próprio aos diálogos socráticos de Platão.

No entanto, há algo além. Algo que não se assemelha a tal *philia*. E não se trata de Sócrates fortalecendo, com sua voz, o coro da barbarização do mundo. Certamente, o momento no qual o filósofo, em sua conversa com Alcibíades, proclama a impossibilidade do jovem se equiparar aos nobres persas nos quesitos riqueza, luxo, divertimento, enfeites, perfumes e número de servos[73], tendo em vista o ascetismo socrático, não se tem aí um elogio, pelo contrário. Mas há, ainda, algo diverso a ser ressaltado. Algo como uma inutilização da oposição entre bárbaros e gregos.

---

70 Buarque, L. Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu). *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, p. 19-34, 2021.

71 Platão. *Timeu-Crítias*. op. cit., Ti. 23a.

72 Goosens, R. L'Egypte dans l'Helene d'Euripide. *Chronique d'Egypte*. Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, v. 10, n. 20, p. 243-253, 1935.

73 Plato. *Complete works,* op. cit. Alc. 1. 122c.

Alguns indícios apontam para tal inutilização. O primeiro refere-se à língua grega. O marcador inicial de distinção entre gregos e bárbaros. Ao questionar Alcibíades acerca do que é o justo e o injusto, e como o jovem aprendeu a reconhecê-los, Sócrates tem como resposta que foi junto a todo mundo que se deu o aprendizado. O filósofo então dirá que nem mesmo gamão é possível aprender corretamente junto ao povo, como então Alcibíades aprenderia sobre justiça, algo muito mais difícil, e, como se trata de Sócrates, fundamental[74]. Nem mesmo um jogo. Mas, ressalta Sócrates, o que se pode aprender corretamente junto aos gregos é, exatamente, a falar corretamente grego[75]. Daí se pode derivar que língua e modo, correto, de vida se desvinculam: fala-se grego, mas sem o conhecimento do que é justo e injusto e, sobretudo, sem saber o que é a justiça, não se pode viver corretamente.

Há dois trechos que indicam tal inutilização. Um é do *Teeteto*. Nele, Sócrates discorre sobre as preocupações do filósofo e sua ignorância, ou desprezo, em relação a assuntos considerados importantes pela maioria da cidade. É nesse contexto que diz: "quando se celebram as linhagens e alguém diz que tem sete antepassados ricos, ele [o filósofo] acha que o louvor revela uma visão estúpida e limitada, de quem é incapaz, por falta de educação, de olhar a eternidade e calcular que cada um teve incontáveis milhares de avós e antepassados, entre os quais deve ter havido muitos milhares de ricos e pedintes, reis e escravos, bárbaros e Gregos"[76]. E o segundo trecho é do *Político*. Conversando com Sócrates, o jovem, o estrangeiro aponta o erro de separar a humanidade em dois polos: de um lado os helenos, e, de outro, os bárbaros. Sendo que esses últimos, apesar de designados por *um só nome, bárbaros*, são inúmeros, diferentes entre si e falam línguas diversas[77]. Tem-se, sob um mesmo termo, um conjunto heterogêneo[78]. A distinção grego-bárbaro é mais do que inútil, ela é um erro histórico-genealógico, como indica o texto do *Teeteto*, e um erro lógico-metodológico, como é apontado no *Político*. E, talvez sobretudo, é um erro de avaliação moral, pois pessoas radicalmente boas ou

74 Ibidem, 110d-e.

75 Ibidem, 111d.

76 Platão. *Teeteto,* op. cit., 174e-175a.

77 Plato. *Complete works*, op. cit., Plt. 262d.

78 Buarque, L. Gregos e bárbaros no Político de Platão. *Phoinix*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2018.

más são raríssimas, "a grande maioria está num grau intermediário"[79]. Não se pode parar aqui, no entanto. Pois há uma distinção – e uma hierarquização – que pode ser chamada de socrática; e é em uma cena na qual está presente uma trácia que tal distinção se torna explícita. Trata-se do conto, entoado por Sócrates, de Tales e da jovem trácia escravizada[80]. Tales, um dos primeiros filósofos, caminha observando os astros. Sua atenção voltada para os céus o faz cair em um poço. Diz-se, Sócrates prossegue, que a jovem escravizada trácia, ao ver o acontecido, faz uma piada sob a qual estaria a moral da pequena história: a ansiedade de conhecer as coisas do céu, faz-se ignorar o que se tem abaixo dos pés. A mulher trácia aponta para aquilo que um dos interlocutores de Sócrates, Cálicles, no *Górgias*, afirma explicitamente: os filósofos não sabem nada quando se trata da vida humana prática[81].

O fato de se ter como personagem uma mulher trácia escravizada, uma bárbara, que zomba de um filósofo grego, e ainda apresenta a moral do conto, com certeza denota a complexidade e a sutileza das representações de bárbaros produzidas por gregos. No entanto, tal complexidade e tal sutileza não parecem ser o ponto principal ao qual Sócrates quer chegar. Pode-se dizer que, com o pequeno conto do encontro entre a escrava trácia e Tales, o objetivo de Sócrates é explicitar aquela que ele considera ser a verdadeira *grande divisão*: a que se dá entre filósofos e não-filósofos. Não se precisa recorrer ao rei filósofo, basta dizer que a liberdade, a verdadeira liberdade, é conhecida e experimentada apenas pelos filósofos. Escravos são, portanto, todos aqueles, gregos ou bárbaros, que não são filósofos. E são estes, em sua busca por se aproximarem o máximo possível aos deuses, que, por fim, riem. É, sobretudo, Sócrates, o sem lugar, o sempre estrangeiro, que "olhando fixamente, como era seu hábito, sorriu"[82].

---

79 Platão. *Fédon*. op. cit., 90a.

80 Platão. *Teeteto*, op. cit., 174a-b.

81 Platão. *Górgias*. Tradução Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011, 484d.

82 Platão. *Fédon*. op. cit., 86d.

Afinal, quem (ou o que) é Sócrates?

A pergunta se impõe: quem (ou o que) é mesmo Sócrates? É o caso de ouvir esse ser estranho, raro:

> *Queres tu coisa mais rara do que encontrar um homem, um cão ou seja o que for de proporções excessivamente grandes ou pequenas? E o mesmo poderá dizer-se do rápido e do lento, do feio e do belo, do branco e do preto: ou não reparaste como, em todo este tipo de qualidades, os graus extremos, que confinam com os limites, são escassos e raros, e os intermediários, pelo contrário, em número infindável?*[83]

A raridade, a estranheza, a *atopia* de Sócrates não estão bem na sua excelência ou na sua perversidade. Certamente não é possível dizer dele que é mediano. No entanto, Sócrates é o mais sábio, este é o veredito oracular; Sócrates é o mais ignorante, a única coisa que sabe é que não sabe; e Sócrates é aquele que está em posição de aprendiz – em relação à Diotima, ao médico trácio, à Aspásia, a seus interlocutores, afinal é "amigo do aprender"[84]. O que se sugere é que sua estranheza, seu caráter incapturável, provém de sua capacidade de atravessar, de ponta a ponta, a régua pela qual tais medidas são determinadas. Sócrates, o multivalente.

É o caso de, pela prática de Sócrates, tentar chegar a algo como, se não uma definição, uma atmosfera, ou uma nuvem, significativa. Todos os termos com os quais se lidou até agora – heróis e monstros, gregos e bárbaros, e, de certa forma, mito e história, tema e variação – constituem tal atmosfera. Falta, entretanto, algo. Três termos que dão consistência a tal atmosfera e, portanto, tornam inteligível isso que pode ser dito multivalência socrática: Φαρμᾰκεύς; φαρμακός; φάρμακον.

Φαρμᾰκεύς: é Mênon que diz a Sócrates sentir-se enfeitiçado e drogado pelo filósofo[85]. E Agaton sugere que Sócrates tenta enfeitiçá-lo[86]. A magia de Sócrates se dá pela mesma matéria que a dos sofistas, dos poetas e dos

83 Platão. *Fédon*. op. cit., 90a.

84 Platão. *Fedro*. op. cit., 230d.

85 Plato. *Complete works*. op. cit., Men. 80a.

86 Platão. *Banquete*. op. cit., 194a.

oradores públicos[87]: o *logos,* o discurso. No entanto, enquanto esses enfeitiçam de modo a afastar a vítima da verdade, portanto, do bem, Sócrates encanta de modo a conduzir à verdade[88]. E não só. Cabe lembrar o discurso de Diotima sobre Eros, divindade do *metaxu*, do *entre*, do *meio*, fruto de Poros e Penia, caminho e penúria, *entre* a riqueza e a pobreza, a sabedoria e a ignorância – portanto filósofo, pois os sábios já não precisam filosofar e aos ignorantes não há necessidade. Além de filósofo, Eros é terrível em feitiços e em drogas[89]. Há mais um detalhe: Eros anda descalço, traço que assegura a sobreposição entre divindade e Sócrates, já que este, como informa Fedro, sempre está descalço[90]. A associação de Eros a Sócrates faz ver a excelência do filósofo: ele não é um feiticeiro qualquer, mago ou fornecedor/administrador de drogas, é um *quase-deus*.

Um *quase-deus*. Sócrates, como que agraciado por Dionísio, o deus do vinho e da intoxicação[91], pode consumir a bebida em grande quantidade sem se embriagar. E se levarmos em conta que, além da água como meio de moderação dos poderes do vinho, alguns *phármaka* são misturados à bebida com variados fins – alterar o sabor, adicionar odores agradáveis e, o mais importante aqui, ampliar sua ação psicoativa[92] – Sócrates, pode-se supor, teria recebido o dom, talvez da ninfa Farmaceia[93], de consumir tantos *phármaka* sem se entorpecer. Cabendo ainda pensar que sua derradeira dose de *phármakon*, a da cicuta, o levou à morte, mas ao mesmo tempo, segundo seu mito, à imortalidade.

Um *quase-deus.* Portanto, não infalível. Sua fraqueza (e sua força) são os discursos. É o que parece dizer quando, ao conversar com Fedro, se vendo fora dos muros da cidade, algo de raríssima ocorrência – a ponto de seu interlocutor dizer que Sócrates se guia sem nenhuma técnica, parecendo ser

---

87 Loraux, N. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre: enjeu et signification du Menexene. *L'Antiquite Classique*, v. 43, p. 172-211, 1974.

88 Cadiotto, L. Incantamenti: Il potere della parola in Socrate e i rapsodi e l'invenzione platonica della *performance filosofica*. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 36-51, 2017.

89 Platão. *Banquete.* op. cit., 203d.

90 Platão. *Fedro.* op. cit., 229a.

91 Anton, J. Some Dionysian references in the platonic dialogues. *The Classical Journal*, v. 58, n. 2, p. 49-55, 1962.

92 Rinella, M. A. *Pharmakon:* Plato, drug culture, and identity in ancient Athens. Maryland: Lexington, 2010.

93 Platão. *Fedro.* op. cit., 229c.

estranho à própria terra – afirma que uma droga, o *phármakon* do discurso escrito, que o fez sair[94]. É a droga que o faz agir, como que de modo, se não involuntário, inapercebido. E mais, quando Fedro ameaça não mais apresentar nenhum discurso a Sócrates, caso este não lhe apresente seu próprio discurso, o filósofo diz que o amigo achou um meio de forçá-lo a fazer o que exige, ou seja, a abstinência obriga Sócrates a agir para poder obter o que necessita. E não só isso. Pois Sócrates, enfeitiçado pelas palavras das orações fúnebres, se sente maior, mais nobre, mais belo[95]. Como a flor de lótus, há uma força do esquecimento própria à oração fúnebre, quem a consome esquece de si mesmo, sentindo-se algo diferente do que se é. E, por fim, Sócrates aceita a comparação que Mênon faz entre ele e algo como uma arraia elétrica. A comparação é inclusive física, o que indica, novamente, a feiura quase bestial do filósofo: tendo as feições achatadas, Sócrates se assemelharia ao animal marinho. Mas o principal é o efeito do animal sobre suas vítimas: o entorpecimento. Entretanto, Sócrates condiciona a validade da comparação a um aspecto: ela entorpece por estar, em primeiro lugar, entorpecida[96]. Bem, se Sócrates, um *quase-deus*, é afetado pelos *phármaka* que são os discursos, se ele pode, mesmo que momentaneamente, ser afastado de sua busca pela verdade, o que dizer então de um humano qualquer[97]?

Se *quase-deus*, o foco deve ser o primeiro termo da composição, *quase*. Sócrates não é infalível também em relação a sua missão filosófica. Se é possível afirmar que aquilo que é relatado no *Fedon* é Sócrates, em seu último dia de vida, guiando seus companheiros pelo labirinto da misologia e do medo da morte, por meio da filosofia, e, assim, salvando-os, o que dizer dos labirintos criados por Sócrates, o irônico, o imitador de poetas, sofistas e oradores, o produtor de *aporias*? Quantos neles se perderam? Aqui, é preciso levar a sério as palavras de Cálicles: a "Filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens"[98], uma ruína que cai sob a forma

94 Platão. *Fedro*. op. cit., 230d.

95 Plato. *Complete works*. op. cit., Mx. 235a.

96 Ibidem, Men. 80c.

97 Paráfrase de: "si Socrate est à ce point affecté par le logos, qu'en sera-t-il des Athénies ordinaires?", cf. Loraux, N. op. cit. 1974, p.183.

98 Platão. *Górgias*. op. cit., 484c.

de uma "loucura filosófica"[99]. Deve-se levar a sério, também, a condenação de Sócrates. A corrupção da juventude talvez nada mais seja do que a ruína daqueles não nomeados nos diálogos, os que, uma vez enfeitiçados, embriagados, se perderam. Se Sócrates é Odisseu, a juventude corrompida é, talvez, Elpenor, aquele que não se destaca nem na luta nem na inteligência, que depois de uma noite de bebedeira, dorme no telhado, acorda atordoado, cai e morre. Deve-se, portanto, também levar a sério a condenação de Sócrates, afinal, ele mesmo dirá, em relação a outros condenados por Atenas: "Ora, tais homens, se fossem bons, jamais teriam sofrido aquelas penas"[100].

Diz-se, então, que Sócrates salva e corrompe. Mas não só. Seu discurso é quase que indiferente. Quase que ignorado. É o que parece ocorrer com Filebo, que passa grande parte do dialogo homônimo, descansando[101]. Sócrates salva, corrompe e Sócrates também não salva e nem corrompe.

Φαρμακός: o bode expiatório da *polis*. Ele é sacrificado com o objetivo de purificação da cidade. O ritual ocorre durante o festival das Targélias, em honra a Apolo, podendo acontecer, também, fora do período do festival, em momentos de crise, como epidemias e falta de alimentos. Trata-se, com o sacrifício, de apaziguar o deus. O termo deriva de *phármakon*, já que a vítima, outrora uma perturbação estética e sociopolítica para a cidade, pois escolhida entre os já marginalizados, os sem lugar, aqueles considerados os mais feios e mais pobres, passa a ser uma cura.

Não é difícil associar Sócrates – o condenado e morto pela cidade pelos crimes de impiedade e corrupção dos jovens, o maltrapilho descalço, o *atopos* – à figura do *pharmakós*. Tem-se mesmo a hipótese que Platão, no *Fédon*, aponta, indiretamente, para tal associação, principalmente em sua referência inicial a Esopo. Sócrates, vale lembrar, faz música versificando uma fábula de Esopo, além de fazer um hino a Apolo (essas seriam suas únicas obras escritas). Esopo, tão feio quanto Sócrates, teria sido condenado e morto em Delfos por afrontar os sacerdotes de Apolo. O que seria uma confrontação ao próprio deus. Segue-se o trajeto mítico da oposição entre herói e deus, e posterior superação da oposição, expressa na coexistência de ambos em ritos e honras. E Sócrates seria um *phamakós*[102], logo ele, o mais pio seguidor de Apolo?

---

99 Platão. *Banquete*. op. cit., 218b.

100 Platão. *Górgias*. op. cit., 516e.

101 Plato. *Complete works*. op. cit., Phlb. 15c.

102 Derrida, J. *A farmácia de Platão.* Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

"O que há […] de desconcertante neste homem", Alcibíades fala de Sócrates, "refiro-me tanto à pessoa quanto aos ensinamentos, é que não acharíamos, mesmo que nos empenhássemos, nada que se aproximasse dele nem entre personalidades de agora nem de outros tempos"; mas Alcibíades aponta uma possível aproximação, "a menos que se investigue, como eu agora, não entre os homens, mas entre silenos e sátiros"[103]. O que Alcibíades diz é que nem os heróis são comparáveis a Sócrates, apenas essas divindades – metade besta, metade humano – de Dionísio, deus do vinho, do êxtase, da intoxicação. Alcibíades – que entra bêbado, extasiado, no banquete – faz crer, primeiro, que a semelhança se encontra no fato de Sócrates ser fisicamente feio, como um sátiro, mas possuir uma beleza interior incomparável, já que as esculturas de sátiros possuem, em seu interior, imagens de deuses. Há algo mais. Sócrates se assemelha ao sátiro Mársias, um habilidoso flautista, este, que usando o instrumento, encantava homens. Sócrates também encanta, mas não tem necessidade da flauta, as palavras lhe bastam.

Mársias não é um sátiro qualquer. É ele que recolhe as flautas jogadas fora por Atena, depois da deusa perceber que seu rosto se distorcia ao tocá-las. Mársias, tendo desenvolvido grande habilidade no instrumento, decide-se por desafiar Apolo, o deus da música. O sátiro perde e, pela insolência, é esfolado pelo deus que, disfarçado de mortal, deixa a pele de seu adversário na Frígia, país natal do sátiro[104]. Como Sócrates, o mais pio seguidor de Apolo, seria comparado a Mársias? Teria ele compreendido mal as palavras do oráculo? Seria a filosofia a mais valorosa música, ou Sócrates só teria conseguido se corrigir no último dia de vida, compondo, finalmente, uma música, como Apolo ordenara? Ou sua interpretação estaria correta, mas a dádiva de Apolo, a filosofia, seria, na verdade, uma dádiva fatal[105]? Talvez tenha sido isso que Sócrates, em sua missão (também uma missão reformadora) deixou passar: o Apolo que lhe abençoou talvez não seja aquele que Sócrates acreditava, o deus sinônimo de bem. Sócrates é o mais pio seguidor de seu Apolo. Sócrates é o maior adversário de Apolo como nele acreditava a cidade de Atenas. Aristófanes estaria, nesse caso, correto: Sócrates teria substituído os deuses pelas (*suas*) *ideias. Sócrates*, o pio, Sócrates, o impiedoso. E, por fim, o nem pio nem impiedoso, afinal a vida moral defendida pelo filósofo, cujo único fim é

103 Platão. Banquete. op. cit., 221d.

104 Herodotus. op. cit., VII. 26.

105 Zafiropoulos, C.A. op. cit.

o bem, seria conhecida e trilhada graças à filosofia, não à religião, no entanto, não estaria em oposição a essa, sendo seu fim, o mesmo, o bem. Sócrates *pharmakós*, Atenas sacrifica o filósofo para purificar-se, não de sua impiedade, mas de sua *multivalência.*

Φάρμακον: "Estiveste lá mesmo, Fédon, perto de Sócrates, no célebre dia em que bebeu o *phármakon* na prisão, ou contaram-te o que se passou?"[106]. Ao início do Fédon, sabe-se que um *phármakon*, um veneno, mata Sócrates. Ao ler o diálogo, ao convencer-se da imortalidade da alma e de sua vida após a morte corporal, sabe-se que um *phármakon* curou Sócrates, libertando-o de seu corpo. Assim, somado às palavras de Sócrates, o *phármakon* é um remédio. *Phámakon:* veneno e remédio. Mas há alguns detalhes que parecem importantes. Ao perguntar ao homem encarregado de lhe ministrar o veneno, se podia fazer uma libação – um provável indício de que o *phármakon* estava misturado ao vinho – Sócrates tem uma negativa como resposta, afinal a dose preparada era a conveniente[107], ou seja, era a dose correta para o fim almejado. Há mais uma pergunta de Sócrates: o que é necessário fazer? Andar um pouco e, depois que as pernas pesarem, é preciso deitar, *daí* o veneno atuará como que por si mesmo. Além disso, é Críton que diz a Sócrates para falar o menos possível, o responsável pelo veneno repetidas vezes informou que a fala aumenta a temperatura do corpo, tal efeito parece inabilitar ou, pelo menos, enfraquecer o veneno. Seria necessário mais duas ou três doses para o veneno ser fatal[108]. Vê-se, portanto, uma conjunção de aspectos que farão de um *phármakon* veneno, remédio, e mesmo algo indiferente. O *phármakon* nunca está sozinho. Isso que se chama multivalência é a potência de funcionamento que atravessa as medidas do bom, do ruim e do indiferente. Portanto, se essa palavra grega, usualmente traduzida como 'remédio' ou 'veneno'", não se restringe a tal "binarismo", não é apenas porque invoca meios diversos de "alteração da percepção", meios como o "'perfume', 'pigmento', 'encantamento mágico, filtro ou talismã' e 'droga recreativa'"[109]. O *phármakon* supera tal binarismo, pois nele se condensa a ideia mesma de multivalência, o bom, o mau, e tudo o que há no meio.

---

106 Platão. *Fédon.* op. cit., 57a.

107 Ibidem, 117b.

108 Ibidem, 63d-e.

109 Rinella, M. op. cit., xvii.

Que se caminhe, agora, com calma, passo a passo. Pode-se afirmar que o *phármakon* não possui valor por si mesmo. Como a riqueza, a saúde e a beleza[110], seu valor dependerá do conhecimento que atua como guia para o *uso*[111]. O uso é o *phármakon* colocado em funcionamento, e, como se viu, para tanto, deve-se saber as relações situacionais às quais o *phármakon* está submetido para que funcione de determinada maneira. Há aí, portanto, um grau de incerteza que é permanente, dado, por um lado, o limite cognitivo próprio à humanidade, e, por outro, a natureza pela qual se dá isso que se chama de funcionamento do *phármakon.* Nunca estando sozinho em sua ação, mas também nunca se podendo compreender completamente todas as variáveis que atuam junto em tal ação, pode-se dizer que se lida com algo como um nevoeiro, visível, mas cujos limites são quase impossíveis de serem apreendidos.

Talvez, e esta é uma sugestão, tal foi o motivo da condenação de Sócrates, o amorfo, o atravessado por todos os gêneros e o que carrega todos os gêneros, aquele que é o bom, o mau e o nem bom e nem mau. Uma tentativa desesperada e inútil de, ao se matar Sócrates, livrar-se do problema que é sua multivalência. Se cabe um resumo, poder-se-ia dizer que Sócrates "não é nem o bem, nem o mal, mas sim tanto um quanto outro"[112], e complementar-se-ia, é também tudo o que há entre o bem e o mal. E aqui se expressa o cerne, sobretudo, político dos diálogos socráticos de Platão, escritos sob o peso da morte de Sócrates. Estranha figura que nada mais é do que a expressão, em um mesmo personagem, da multivalência própria à humanidade e à sua relação com o mundo. Cerne político, pois se trata de avançar, mesmo que de modo tortuoso, proposições que se afastem daquelas que se caracterizam, e se impõem, pela prática do extermínio.

Algumas palavras finais

No *Fédon*, Sócrates sugere que seus convivas procurem, tanto na Grécia quanto em terras bárbaras, alguém que possa substituí-lo como encantador que colocará fim ao medo da morte, alguém, sobretudo, *bom*. Se, em todo o *Fédon*,

---

110 Platão. Eutidemo. op. cit., 281a.

111 Ibidem, 289a.

112 Anjos, J.C.G. *No território da linha cruzada:* a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 20. A frase originalmente descreve Exu. O uso, aqui, pretende uma aproximação entre singularidades, não uma equivalência.

trata-se de, pelos encantos da filosofia, superar o medo de morrer e os perigos da misologia, pode-se concluir que o ponto é, sim, achar um filósofo, inclusive um filósofo bárbaro, para continuar o trabalho de Sócrates. Há, ainda, outra opção hermenêutica: Sócrates é um continuador de uma prática bárbara. Opção fundamentada nas palavras de Diógenes Laércio, no *Proêmio* de seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*: "[s]egundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros"; a sugestão desses autores é aquela que os "Persas tiveram seus magos, os babilônios e assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas", para os "egípcios Héfaistos era filho de Nilo, com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes"[113]. Entretanto, logo se posiciona contra tal fundamentação: esses "autores ignoram que os feitos por eles atribuídos aos bárbaros pertencem aos helenos, com os quais não somente a filosofia mas a própria raça humana começou".

Vê-se, aí, que o mito tem seus riscos, principalmente aqueles relacionados às origens, pois acaba por servir de critério para vincular a grupos cujos mitos são outros as denominações de dependentes, desviantes e, até mesmo, inautênticos ou ilegítimos. Se é fácil desconsiderar as palavras de Diógenes Laércio sobre a origem da humanidade pertencer aos helenos, o caso não é o mesmo acerca daquelas sobre a filosofia. A suposta ausência de filosofia de certos povos passou a ser critério de incivilidade, por vezes até de inumanidade. Junto à falta de história e à falta de Estado, a inexistência de filosofia é meio pelo qual se fixam povos no ponto mais baixo da hierarquia da humanidade[114], no limiar com a animalidade.

Algo parece poder mudar quando se apresenta a filosofia, pelo menos aquela que ganha corpo nos diálogos socráticos de Platão, como um modo de tratar e experimentar com o mito. Um modo singular, dentre muitos outros. Um modo não exclusivo, portanto apropriável por outros grupos. Um modo que, apesar de seu nome possuir uma origem etimológica grega, está em uma zona de vizinhança com muitos outros modos de investigar, conjecturar, definir, descrever, prescrever, proscrever, em suma, com muitos outros modos de pensar sobre si, pensar sobre o outro e pensar o mundo. Vizinhança que faz do problema de *origem* da filosofia algo, no mínimo, indiferente. O que

113 Diógenes Laércio. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

114 Oyěwùmí, O. *A invenção das mulheres*. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

pode decorrer de tal perspectiva é o fato de não haver nenhuma supremacia possível entre tais modos que, sendo diferentes, podem, então, se aproximar, se encontrar, podem divergir, se complementar, podem até mesmo se tocar a ponto de se tornarem algo diferente do que eram. Dessa maneira, talvez, a dita tradição filosófica possa ganhar em vitalidade ao perder seu caráter dogmático, tão caro ao proselitismo do chamado Ocidente.

Referências

ADLURI, V. Initiation into the Mysteries: the experience of the irrational in Plato. *Mouseion*, v. 6, n. 3, p. 407-423, 2006.

ANTON, J. Some Dionysian references in the platonic dialogues. *The Classical Journal*, v. 58, n. 2, p. 49-55, 1962.

ANJOS, J.C.G. *No território da linha cruzada:* a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BARTHES, R. *Mitologias*. Tradução Rita Buongermino e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1980.

BUARQUE, L. Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu). *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, p. 19-34, 2021.

BUARQUE, L. Gregos e bárbaros no Político de Platão. *Phoinix*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2018, 1997.

CADIOTTO, L. Incantamenti: Il potere della parola in Socrate e i rapsodi e l'invenzione platonica della *performance* filosofica. *Anais de Filosofia Clássica,* Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 36-51, 2017.

CALAME, C. *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris: Gallimard, 2015.

CAVALCANTE, G. Górgias. Defesa de Palamedes. *Archai*, Brasília, n. 17, p. 201-218, 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão.* Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres.* Tradução Mário da Gama. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

EURÍPIDES. Helena. Tradução Jaa Torrano. *Codex*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 141-218, 2017.

GAGNEBIN, J.M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOOSSENS, R. L'Egypte dans l'Helene d'Euripide. *Chronique d'Egypte*. Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, v. 10, n. 20, p. 243-253, 1935.

GUIMARÃES, L. That bull's look (Pl. Phd 117b5): o processo de condenação de Sócrates sob a ótica ateniense. Comunicação. *XIX Seminário Internacional Archai*, 2022.

HADOT, P. *Elogio de Sócrates.* Cuauhtémoc: Me Cayó el Veinte, 2006.

HALL, E. *Inventing the barbarian:* Greek self-definition through tragedy. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HARTOG, F. Les Grecs Égyptologues. *Annales.* Economies, sociétés, civilisations, v. 41, n. 5, p. 953-967, 1986.

HERODOTUS. *The Histories.* Books I and II. Tradução A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

HOMERO. *Ilíada.* Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOMERO. *Odisseia.* Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008.

JOLY, H. Platon Égyptologue. *Revue Philosophique de la France et de L'Etrange,* v. 172, n. 2, p. 255-266, 1982.

KOFMAN, S. *Socrate(s).* Paris: Galilée, 1989.

KOFMAN, S. Autour de Socrate(s). Rencontre avec Sarah Kofman. *Horizons philosophiques,* v. 10, n. 2, p. 53-64, 2000.

LE GUIN, U.K. The carrier bag theory of fiction. In: _____. *Dancing at the edge of the world:* thoughts on words, women, places. New York: Grove Press. p. 177-183, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado.* Lisboa: Edições 70, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. *O homem nu* (Mitológicas v. 4). Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaify, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. Pensamento mítico e pensamento científico. In:_____. *Somos todos canibais, precedido por O suplício do Papai Noel.* Tradução Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022.

LORAUX, N. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre: enjeu et signification du Menexene. *L'Antiquite Classique*, v. 43, p. 172-211, 1974.

MARONNA, H.A. *Lisis e Eutidemo, de Platão*: φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, 2019.

McCOSKEY, D.E. *Race:* antiquity and its legacy. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

MONTENEGRO, M.A.P. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, p. 367-377, 2007.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Oyěwùmí, O. *A invenção das mulheres*. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2017.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução Luciano Ferreira de Souza. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

PLATÃO. *Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. Êutifron; *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução J.T. Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2007.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução J.C. Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução Schiappa de Azevedo. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011.

PLATÃO. *República.* Tradução M.H. Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução R. Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.

PLATO. *Complete works*. John Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

RINELLA, M. *Pharmakon*: Plato, drug culture, and identity in ancient Athens. Maryland: Lexington, 2010.

VLASSOPOULOS, K. *Greeks and barbarians.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

VLASTOS, G. *Socrates*: ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge Press, 1991.

WHITE, S.A. Socrates at Colonus: A Hero for the Academy. In: Smith, N.; Woodruff, P. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. p. 151-75, 2000.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009.

ZAFIROPOULOS, C.A. *Socrates and Aesop*: a comparative study of the introduction of Plato's Phaedo. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015.