

JOSÉ COLEN\*

## O *CLITOFONTE* DE PLATÃO. SÃO OS FILÓSOFOS INÚTEIS NO ENSINO DA JUSTIÇA? ESTUDO E TRADUÇÃO

### Abstract

*Clitophon* is the dialogue that precedes the *Republic* in the traditional organization from Trasyllos, and shares with Plato's most famous work both thematic and dramatic characteristics. The shortest text of the *Corpus Platonicum* is now gaining acceptance as an authentic dialogue of Plato's. The most recent studies state their belief in the dialogue's authenticity and no one in the ancient tradition appears to have questioned this dialogue. The paper includes, along with an introduction that presents briefly the state of the research on the question of authenticity, an interpretive essay, and the first Portuguese translation of this much ignored dialogue. This short but very interesting piece presents by the mouth of Clitophon the case against the Socratic teachings.

**Keywords:** *Clitophon*, Plato, justice, education, authenticity.

### Resumo

O *Clitofonte* é o diálogo que precede a *República* na organização tradicional de Trasiló em tetralogias, e apresenta afinidades dramáticas e temáticas evidentes com o mais famoso diálogo de Platão. O mais curto dos textos do *Corpus Platonicum* tem ganho aceitação como um diálogo autêntico. Os estudos filológicos mais recentes afirmam a autenticidade do diálogo e ninguém na tradição antiga o põe em questão. Este artigo inclui, com uma introdução que apresenta o estado da questão sobre a autenticidade e a data, um ensaio interpretativo e a primeira tradução para português deste diálogo esquecido. Esta breve mas interessante peça apresenta, pela boca de Clitofonte, o caso contra os ensinamentos de Sócrates.

**Palavras chave:** *Clitofonte*, Platão, justiça, educação, autenticidade.

### 1. Nota introdutória

O erudito helenístico Trasiló de Alexandria, que organizou os diálogos platônicos na tradicional forma das tetralogias, juntou o *Clitofonte*, a *República* ou *Politeia*, o *Timeu* e o

---

\* José Colen é doutorado em Ciência Política, investigador convidado do CESPRA na École d'Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga) e bolseiro de pós doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

*Crítias* num só volume. A associação entre o *Clitofonte* e a *República* é, com efeito, óbvia pelo menos em duas dimensões: temática e dramática. A afinidade dramática é clara e muito interessante, uma vez que o *Clitofonte* é o único diálogo atribuído a Platão no qual todos os personagens que nele são referidos – i. e., Clitofonte, Sócrates, Lísias e Trasímaco – também figuram na *República*<sup>1</sup>. Paradoxalmente, no entanto, de todos os personagens presentes na *República*, Clitofonte é o único que nunca se dirige directamente a Sócrates, nem é interpelado por ele<sup>2</sup> e, finalmente, é o único que abandona a discussão como a iniciou, isto é, às avessas com Sócrates<sup>3</sup>. O diálogo parece, portanto, narrar a conversa e confronto que estão em falta mas implícitos na *República*, entre Sócrates e Clitofonte. Há também uma clara afinidade temática, porque um personagem de Platão apresenta dúvidas sobre o sucesso cívico do ensino e das exortações morais de Sócrates sobre a justiça, resumindo e questionando muitas das definições e ideias que este último debate na *República*.

Portanto, apesar dos desejos expressos por Thomas Pangle quando apresentou uma das primeiras traduções inglesas modernas<sup>4</sup> deste diálogo, este parece, à primeira vista, justamente uma mera fagulha ou um fragmento que pode ter «saltado do cinzel platónico» enquanto uma grande obra como a *República* estava a ser esculpida<sup>5</sup>, um pouco como à primeira vista o *Epinomis* é um fragmento ou um acrescento às *Leis*. O que não seria surpreendente, pois segundo Dionísio de Halicarnasso, à morte de Platão teriam sido encontrados múltiplos começos alternativos do primeiro livro da *República*<sup>6</sup>.

Dado que este último diálogo é na maior parte dos países o seu diálogo mais popular<sup>7</sup> seria pois surpreendente que o *Clitofonte* nunca tenha merecido uma tradução portuguesa senão houvesse um motivo de peso. É que muitos autores desde o início do século XIX o consideraram espúrio ou incompleto, enquanto autores mais recentes como Christopher Rowe ou Malcom Schofield julgam que saiu da oficina da Academia, mas numa época pouco posterior à morte de Platão<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> ORWIN, Clifford, «On the Cleitophon», in T. PANGLE, *The Roots of political philosophy. Ten forgotten Socratic dialogues*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1987, p. 117. Uma versão anterior do artigo tinha aparecido como «The case against Socrates: Plato's Cleitophon», *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 15, nº. 4 (December 1982), pp. 741-53.

<sup>2</sup> Entra em quezílias apenas com o companheiro de Sócrates, Polemarco: *República* 340 a-b.

<sup>3</sup> Compare-se *República* 450 a-b com 498 c-d.

<sup>4</sup> O texto do Cleitophon estava disponível apenas na série «Loeb Classical Library», numa tradução pouco literal.

<sup>5</sup> PANGLE, Thomas, «Editor's introduction», in *The Roots of political philosophy*, p. 1.

<sup>6</sup> HALICARNASSO, Dionísio de, *Da composição literária*, 25: «Platão nunca deixou de pentear, encaracolar e de todas as maneiras entrançar os seus diálogos, mesmo aos oitenta anos de idade. Sem dúvida muitas das histórias sobre o amor do homem à sua obra são familiares a todos os amantes de discursos, especialmente entre outras, aquelas sobre as tábuas que se diz terem sido descobertas quando morreu, com o começo da República escrito de muitas maneiras ('Desci ao Pireu com Glaucon o filho de Ariston')». Citação *apud* HOWLAND, Jacob, «Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology», *Phoenix*, Vol. 45, nº. 3 (Autumn 1991), p. 202.

<sup>7</sup> Em Portugal a primazia cabe talvez no mundo escolar ao *Górgias*, mas mesmo assim a *República* é a obra mais conhecida.

<sup>8</sup> Cfr. ROWE, Christopher, «Cleitophon and Minos», in C. ROWE – M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2005, pp. 303-306 e SCHOFIELD, Malcom, *The Stoic idea of the city*, Chicago Univ. Press, Chicago, 1991, Appendix E, pp. 128-129.

Achamo-nos por isso na posição ingrata, mas não inteiramente invulgar, de ter que justificar o próprio título deste ensaio, «O Clitofonte de Platão», e de examinar porque não é unânime a autenticidade do diálogo. Cada um dos trinta e cinco diálogos de Platão que Trasilo reuniu nas nove tetralogias<sup>9</sup> parece ter sido aceite na antiguidade como genuíno<sup>10</sup>. O próprio Trasilo não era acrítico: em certa passagem, Diógenes Laércio sugere, por exemplo, que este teve dúvidas sobre a autenticidade dos *Rivais* ou *Amantes*, embora noutra passagem sugira que aceitava o consenso<sup>11</sup>. Em todo o caso juntou os textos que considerou espúrios num apêndice. O que não impediu, como recorda Grote, que fossem os antigos a inaugurar as dúvidas sobre a autenticidade dos diálogos com base no seu conteúdo: Panécio, o grande filósofo estóico ateniense, rejeitou o *Fédon* porque considerava indigna de Platão uma defesa tão infantil da imortalidade da alma<sup>12</sup>. E Aélio<sup>13</sup>, duvidou do *Hiparco*, aparentemente porque integra uma das mais claras defesas do eudemonismo que se encontra nos diálogos platónicos.

No entanto, como regra, após a morte de Platão e durante séculos, estudiosos que conheciam intimamente a língua e tinham ao seu dispor um vasto conjunto de literatura grega hoje desaparecida, aceitaram a autenticidade de todo o canon e alguns consideravam até o *Clitofonte* uma das chaves para o *corpus* platónico<sup>14</sup>. Segundo a nossa principal fonte actual, Diógenes Laércio, um autor da era cristã muito posterior (escreve em cerca de 225 d. C.), há muito que se distinguia claramente esse *corpus* autêntico dos escritos espúrios<sup>15</sup>, cuja lista apresenta.

Já o arranjo formal em tetralogias, à imagem das três tragédias e da peça satírica que se representavam num só dia nas Panateneias, arranjo que se conservou nos principais manuscritos medievais que sobreviveram, estava longe de ser consensual: Aristófanes de Bizâncio, o bibliotecário de Alexandria em cerca de 200 a. C., teria preferido triologias agrupadas numa outra ordem<sup>16</sup>. Os diálogos atribuídos a Platão são contudo os mesmos.

A autenticidade de uma grande parte dos diálogos só começou a ser posta em causa no início do século XIX, depois dos comentários de Schleiermacher e de Ast<sup>17</sup>. O «divino Platão» e a absoluta unidade e do pensamento platónico passaram então a ser submetidas à

---

<sup>9</sup> A última tetralogia integrava, como se fosse um diálogo composto de vários livros, as 13 cartas consideradas «autênticas».

<sup>10</sup> Dúvidas dispersas e idiossincráticas existiram evidentemente. Segundo Diógenes Laércio, Aristoxenus e Favorinus diziam que a *República* foi escrita por Protágoras que seria também o iniciador dos discursos socráticos, e alguns (não se indica quem) diziam que o *Epinomis* foi escrito por Filipe de Opus (LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, III, 37-38, 55, IX, Protágoras e III, 37).

<sup>11</sup> *Idem*, *Op. cit.*, IX, Demócrito, 37 e III, 56-61.

<sup>12</sup> GROTE, George, *Plato and the other companions of Sokrates*, John Murray, London, 1865, versão *facsimile* de Adamant Media, 2005, vol. I. Cfr. especialmente o capítulo 4, pp. 132-169 e também o capítulo 5.

<sup>13</sup> AÉLIO, *Histórias variadas*, VIII 1-2, *apud* FRIEDLÄNDER, Paul, *Plato*, Princeton, 1958-70, vol 2, p. 321 n.16.

<sup>14</sup> DUNN, M., «Iamblichus, Tharsyllus, and the reading order of the platonic dialogues», in R. B. HARRIS, *The Significance of neo-platonism*, Albany (NY) and Norfolk (VA), 1976, pp. 59 e ss.

<sup>15</sup> LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, III, 62.

<sup>16</sup> Cfr. GROTE, *Op. cit.*, pp. 155 e 169. Segundo D. Laércio Trasilo também ordena as obra de Demócrito em tetralogias, *ergo...*

<sup>17</sup> PANGLE, «Editor's introduction», p. 5, e TAYLOR, C. C. W., «The origins of our present paradigms», in J. ANNAS – C. ROWE (ed.), *New perspectives on Plato, modern and ancient*, Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, Cambridge (MA) e London (UK), 2002, pp. 73-84.

tortura da mesma crítica feroz que também atacou Homero, os historiadores clássicos ou a Bíblia, e que pode considerar-se mais um episódio da história da cultura alemã do que um problema académico.

Não obstante, Wilamowitz declarava ainda, em 1982, que foi no limiar do século XIX, que «a conquista do mundo antigo pela ciência ficou completa»<sup>18</sup>. De facto, o que verdadeiramente aconteceu foi que os investigadores se convenceram de que sabiam o que Platão pensava e, com base nas suas próprias convicções sobre o que era ou não plausível nos diferentes estágios do «desenvolvimento» de Platão, rejeitaram, num momento ou noutra, a maioria dos diálogos sem excluir as *Leis*, ou a *Apologia* que Ast, por exemplo, recusava como contrafacção<sup>19</sup>. Apesar da correcção dos excessos, só lenta e tardiamente, com base no testemunho de Aristóteles, recuperaram a sua progenitura o *Hípias Menor* (*Metafísica* 1025a6), ou o *Menéxeno* (citado e referido na *Retórica* 1367b8 e 1415b30), por exemplo, e não sem expressões de relutância.

George Grote foi quase o único em meados do século XIX a defender a hipótese da autenticidade de todo o *corpus*<sup>20</sup>. Ao contrário do que ele mesmo afirma sobre os escritos de Aristóteles, que sofreram com o destino do Liceu, Grote basicamente argumenta que a Academia sempre esteve em condições de preservar o conhecimento da autoria e os próprios textos de Platão, argumentos que, na verdade, fazem mais sentido que muitos outros que, segundo Tarán<sup>21</sup>, teriam demolido completamente esta tese. Os argumentos demolidores resumem-se a especulações muito pouco fundamentadas, como a tese de que a erudição literária pós-aristotélica não seria cuidadosa, ou que em Alexandria as falsificações atingiam preços elevados no caso dos escritos de Hipócrates<sup>22</sup>.

Para além do que podemos considerar como um mero problema de sociologia da recepção cultural, a verdadeira questão em aberto é que os diálogos platónicos, escritos em estilos muito variados, parecem conter numerosas contradições, não só entre os diferentes diálogos, mas num mesmo texto.

O *Clitofonte* sofre de dois males: é um diálogo singular, porque nele aparentemente Platão parece socavar ou criticar as opiniões que defenderia na *República* e porque não só o personagem principal não é Sócrates como este é aparentemente derrotado pela argumentação do seu opositor – só poderíamos espantar-nos que estes argumentos não se aplicassem ao *Parménides* se não conhecêssemos as controvérsias que o rodeiam. Alguns consideram-no, como outros diálogos dúbios, como «de pouca valia, e cuja aceitação ou rejeição não têm porque alterar grandemente a concepção de ninguém sobre Platão»<sup>23</sup>.

Se as interpretações do conteúdo lançaram a sombra da dúvida sobre a autoria, em compensação, os estudos estilométricos, que affigiram muitos outros diálogos, deixaram o *Clitofonte* relativamente incólume. Em boa parte esta imunidade prende-se com o facto de ser de longe o mais breve dos diálogos atribuídos a Platão, com meras cinco páginas *Stephanus*, o que levou os estudiosos recentes a reconhecer que a aplicação da técnica não era susceptível

---

<sup>18</sup> *Apud* PANGLE, *Op. cit.*, p.5, nota 8

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>20</sup> GROTE, *Op. cit.*, pp. 132-169.

<sup>21</sup> TARÁN, L., *Academica: Plato, Philipp of Opus, and the pseudo platonic Epinomis*, Memoirs of the American Philosophical Society, Philadelphia, 1975, p. 5.

<sup>22</sup> PANGLE, *Op. cit.* p. 9

<sup>23</sup> LEDGER, G. R., *Recounting Plato. A computer analysis of Plato's style*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 75.

de produzir resultados com significado<sup>24</sup>. Mas em qualquer caso não existem anomalias linguísticas de relevo, mesmo se ignorarmos o facto, que já Gomperz reconhecia em 1905, de que mesmo as *Leis*, *Timeu* e *Crítias* contêm mais de 1500 palavras que não aparecem nos outros diálogos<sup>25</sup>.

O mais exaustivo estudo filológico e a mais cuidada tradução comentada foram produzidos recentemente por S. R. Slings<sup>26</sup>. Em favor da autenticidade, este enumera os seguintes argumentos: 1) É um escrito do ponto de vista platónico e parece compreender muito bem a mensagem de Platão; 2) não contém marcas de linguagem espúrias; 3) pertence ao *corpus* tradicional. Enuncia também alguns argumentos contrários, que não considera decisivos: 4) contém mais referências a outros escritos socráticos do que qualquer outro diálogo, o que pode sugerir um *pastiche*; 5) parece mal esboçado, ao contrário do *Menéxeno*, por exemplo; 6) parece à primeira vista um ataque a Sócrates; 7) as aparentes referências de Xenofonte ao diálogo não mencionam a atribuição a Platão, mas apenas que «algumas pessoas escrevem e falam dele com base em deduções» (*Memoráveis*, I.4.1. *in fine*).

Depois de pesar os diversos argumentos, contudo, conclui pela sua autenticidade<sup>27</sup>. Slings rejeita a ideia de que alguns sinais linguísticos idiossincráticos sejam prova de falsidade, pois quaisquer poucas páginas das obras genuínas têm iguais especificidades. Reconhecendo que é demasiado breve para aplicação dos testes estilométricos, sustenta que se foi escrito por Platão não pode ter sido escrito antes da *República*. Pela contagem dos *hiatus* pertence ao período final e contém também diversas marcas do que Thesleff chama estilo *onkos*, muito semelhante ao *Parménides*. As alusões a outros textos<sup>28</sup> sugerem uma data entre 370 e o fim do séc. IV a . C., pois é visível no texto que a filosofia socrática não era coisa do passado, mas controversa e actual. A única alternativa que admite quanto à autoria é a de um discípulo profundamente conhecedor da doutrina platónica, em face do qual Aristóteles pareceria um jovem estudante – veja-se a crítica do mesmo teor na *Política* (Cfr. *Pol.* IV, 1288b35-37).

Gostaríamos de acrescentar aos argumentos de autenticidade, contra a opinião corrente, que o peculiar humor do diálogo relembra o *Cármides* ou o *Laques*. Isto é, o humor que

---

<sup>24</sup> Mas tal não impediu as dúvidas: THESLEFF, Holger, *Studies in platonic chronology*, Helsinki, 1982, pp. 205-208 : «Admitindo que não há nada que seja sem ambiguidade não-platónico no estilo ou nos conteúdos», até isso é coisa suspeita, a que se junta a completa falta de ironia e humor, p. 206. É portanto «muito mais natural aceitar que é espúrio», p. 207, e que teria sido escrito por um académico em vida de Platão.

Cfr. também BRANDWOOD, Leonard, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

LEDGER, G. R., *Op. cit.*, p. 107: «Clitofonte é a única obra da lista que pode causar alguma surpresa, pois todos os outros estão estabelecidos como diálogos tardios. Mas em qualquer caso é uma única amostra». Cfr. também as pp. 206-208: aceita-o como genuíno e tardio, posterior ao *Filebo*, mas anterior ao *Sofista*. Cfr. também pp. 75, 81-2, 102, 105, 107, 129, e sobre a autenticidade pp. 71, 75, 146, 169, 197.

<sup>25</sup> GOMPERZ, Theodor, *Greek thinkers*, London, 1931, vol 2, p. 220.

<sup>26</sup> Slings tinha na tese defendido uma posição diferente. Cfr. SLINGS, S. R., *A Commentary on the platonic Cleitophon*, Amsterdam, 1981.

<sup>27</sup> SLINGS, S. R., *Plato's Clitophon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 215-234. Afirma expressamente (p. 226): «Aceito o Clitofonte como uma genuína obra de Platão».

<sup>28</sup> Podem reconhecer-se referências aos *Memoráveis* de Xenofonte, I.4.1, às *Leis*, 728e5-729b2 e a *Alcíbiades* I 126c1-d10, bem como uma alusão de Plutarco [*Stoic. Rep.* 1039d] a Crisipo: «a morte é preferível à tolice».

transparece quando põe um futuro tirano a falar da moderação, ou um general derrotado por ser supersticioso e incompetente a falar da coragem<sup>29</sup>, é análogo ao de pôr um político sem espinha dorsal a criticar a negligência da educação da alma e apelar à necessidade de uma doutrina concreta sobre a justiça. Com efeito, Clitofonte é o único personagem da *República* que não se deixa demover da ideia de que a justiça é o que fazem os governantes. Continua a afirmá-lo mesmo depois de Trasímaco ser levado por Sócrates a abandonar a sua posição. O estadista insiste na posição que o retórico abandonou. Mantém a tese que poderíamos chamar de positivismo jurídico e portanto desempenha o papel do representante da cidade que condenou Sócrates<sup>30</sup>. Mas é extraordinariamente ridículo que o único personagem da *República* que continua a defender a justiça legal seja alguém que podemos chamar em linguagem moderna um «vira casacas». Clitofonte foi governante de Atenas activo entre 411 e 405 (possivelmente a época da data dramática da *República*<sup>31</sup>), e era conhecido por defender as “leis ancestrais” ou o regime da cidade que era um compromisso entre a oligarquia e a democracia. O que não o terá impedido de se associar com Teramenes e Anito, e com eles partilhado os ziguezagues de uma carreira política em que soube ser «um bom cidadão em todos os regimes». Aristófanes apresenta ambos como seguidores dos sofistas e Anito é, evidentemente, o acusador de Sócrates<sup>32</sup>.

Se a temática é a da *República*, a estrutura dramática está antes mais próxima da *Apologia*, e em todo o caso é um dos raros casos em que Sócrates realmente fala com um político<sup>33</sup> – por oposição a falar de políticos. Mas quem apresenta a sua defesa não é Sócrates mas Clitofonte, que se esforça por se defender de uma acusação que nunca é formulada pelo seu acusador. O que faz do diálogo uma espécie de “anti-Apologia”<sup>34</sup>, uma vez que a objecção de Clitofonte não é que as exortações de Sócrates sejam desnecessárias, mas que são insuficientes e inúteis, senão prejudiciais, para quem já foi exortado à excelência<sup>35</sup>. Na *Apologia*, Sócrates parece identificar educação e exortação à virtude, identificação na qual se baseia para se dizer o maior benfeitor da cidade<sup>36</sup>. A cidade teve a última palavra. O diálogo está estruturado como um díptico, antecedido de um prólogo e seguido de uma conclusão.

---

<sup>29</sup> Como notou STRAUSS, Leo, *The City and man*, Chicago University Press, Chicago, 1978, p. 63.

<sup>30</sup> ORWIN, «On the Cleitophon», p. 119.

<sup>31</sup> Segundo uma das possíveis datas da festa da nova deusa, Bendis. Cfr. a discussão detalhada em NAILS, Debra, «The dramatic date of Plato's Republic», *The Classical Journal*, Vol. 93, nº 4 (Apr.-May 1998), pp. 383-396.

<sup>32</sup> As fontes antigas sobre Clitofonte e Teramenes são ARISTÓFANES, *As Rãs* 967-970, ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 28-29 e 34, e só sobre Teramenes: TUCÍDIDES, *A Guerra do Peloponeso*, 8.68, 89-94, XENOFONTE, *Helénicas*, 1.7 e, 2.3 e 2.24-56.

Esta é a interpretação de ROOCHNIK, D. L., «The Riddle of the Cleitophon», *Ancient philosophy*, nº 4 (1984), pp. 132-145, reed. em M. KREMER (ed.), *Plato's Cleitophon. On Socrates and the modern mind*, Lanham Boulder, New York, etc., 2004.

É também a opinião de NAILS, Debra, *The people of Plato. A Prosopography of Plato and other socratics*, Hackett Pub. Co., Indianapolis e Cambridge, 2002, pp. 102-103 e pp. 284-287.

Esta interpretação contudo é questionada na breve recensão de BOWE, G. S., «Cleitophon», *The Classical Review*, vol. 55, nº2 (2005), pp. 435-436.

<sup>33</sup> Cfr. *Apologia de Sócrates*, 21c-e.

<sup>34</sup> ORWIN, Clifford, *Op. cit.*, p. 120-121.

<sup>35</sup> *Clitofonte*, 410c.

<sup>36</sup> Cfr. *Apologia de Sócrates*, 29d-30-c com 36d-e.

O prólogo (406 a -407 a) descreve o contexto dos discursos de Clitofonte em louvor e crítica de Sócrates. O começo, no qual Sócrates se refere à maledicência atribuída a um informador não nomeado, é abrupto<sup>37</sup> e as acusações são referidas por Sócrates de modo impessoal. A contestação de Clitofonte é cautelosa, pois presume que a indiferença de Sócrates é apenas aparente e omite as referências a Trasímaco. Ao contrário da acusação, a resposta é pessoal e procura minimizar a «calúnia». Estão sós, o que lhes confere mais liberdade, mas se Sócrates aceita que ele apresente o seu caso, a *apologia pro vita sua* de Clitofonte, a oferta não é aceite no mesmo espírito com que foi feita. Sócrates está disposto a ouvir o caso montado contra si, não para aprender o que Clitofonte quer ensinar, mas para ganhar em conhecimento próprio<sup>38</sup>.

A primeira tábua do díptico consiste no elogio de Sócrates e pode por sua vez subdividir-se em dois trechos: um primeiro é o louvor da educação, em que Clitofonte apresenta de memória os discursos de Sócrates (407a-407e), e um segundo que é antes uma paráfrase das teses socráticas, em torno da diferença entre saber e fazer (407e-408b)<sup>39</sup>. Na primeira parte da apologia de Clitofonte, este defende-se dizendo-se espantado por ouvir Sócrates falar tão nobremente como um deus no estrado trágico (407c8), como criação de um poeta que aparece no momento certo para logo desaparecer. Citando Sócrates extensamente, relembra que este censura os pais por negligenciarem a educação dos filhos na justiça, pois entregam-se à aquisição das riquezas mas não lhes proporcionam mestres de justiça que os ensinem a usar essas riquezas, transformando meios em fins. Sócrates faz com brilho apelo àquilo de que os pais já estão convencidos: que a gramática, a música e a ginástica são “a completa realização da excelência” (407c2-3), mas não os deixam menos propensos ao vício no que toca a riqueza. Os pais deviam rejeitar a educação tradicional, que é “amusical” (407c6), pois a harmonia não reside no acordo entre o pé de dança e a lira, e por causa disso vemos irmão contra irmão e cidade contra cidade, numa guerra que se eleva aos extremos. Os pais escusam-se falsamente, atribuindo o defeito à falta de vontade e não à falta de educação, mas contradizem-se a si mesmos, pois quem pode escolher um mal que até aos deuses desagrade, senão involuntariamente? Assim mostra Sócrates que a educação faz o homem justo e o mal é ignorância. O seu argumento, contudo, parece apoiar-se na premissa oposta: a de que o homem resiste naturalmente à justiça. Ninguém deseja ser subjugado (pelo prazer). Dirige-se pois aos pais rispidamente: chama-lhes “seres humanos” e desafia a sua virilidade. Não é o saber que faz falta mas o treino, a habituação. O que impressiona Clitofonte não é a eficácia da exortação, mas a altivez de Sócrates – talvez o que o leva a sentir-se atraído também por Trasímaco (*República* 340 a -b), que Sócrates declara perito em ataques e defesas *ad hominem* (*Fedro*, 267d).

No segundo trecho, Clitofonte prolonga o elogio, mas já não cita Sócrates à letra. Explica que Sócrates prossegue a sua argumentação afirmando que aqueles que treinam o corpo e descuidam a alma, que deve governar o corpo, são como aqueles que não sabem usar um instrumento, e esses é preferível que não o usem. Clitofonte não fala do uso justo ou sábio

---

<sup>37</sup> É o começo e fim abruptos que levaram alguns a julgar que o diálogo está incompleto. Cfr. GROTE, *Op. cit.* e GRUBE, G. M. A. “The *Cleitophon* of Plato”, *Classical philology*, Vol. XXVI (1931).

<sup>38</sup> Cfr. BLITS, Jan H., «Socratic teaching and justice: Plato’s *Cleitophon*», *Interpretation*, Vol. 13, nº. 3 (1985), pp. 322-323 e ORWIN, *Op. cit.*, pp. 121.

<sup>39</sup> Seguimos aqui a organização e a interpretação de BLITS, *Op. Cit.*, pp. 323-328 e algumas sugestões de ORWIN, *Op. cit.*, pp. 122-124.

dos bens, mas do uso técnico. A justiça é uma arte particular ou especializada<sup>40</sup>. A posse dos bens é apenas condicionalmente boa, é no seu uso que está a verdadeira *techné*. A arte em causa é a arte política, que é a mesma coisa que a justiça (cfr. *Rep.* 590c8-d6). Viver é viver segundo a razão, não por capricho ou necessidade. Quem dominar esta arte é capaz de fazer uso, não só da lira e dos instrumentos mas também das almas dos outros e de governá-los. A justiça na cidade depende da justiça na alma ou sabedoria. A ênfase está na resistência da maioria dos homens à razão, contrariamente ao que dizem retóricos e sofistas (*E.N.*, 118 a12-16). A metáfora apropriada para o governo é a do capitão do navio, mas justamente o capitão só conhece os meios e não os fins: não sabe sequer se é bom para alguns chegar ao porto. Clitofonte, nesta paráfrase ou interpretação do ensino socrático, aceita os fins como um dado e parece convencido que as diferenças são apenas instrumentais: não fala da conversão da alma (*Rep.* 518 b-c), nem dos tipos ou partes da alma (407c6-7): o governo da alma sobre o corpo é despótico e ignora as opiniões. Também na *República* Clitofonte defende a definição da justiça de Trasímaco, como a vantagem do mais forte: é um defensor do convencionalismo.

Mas depois de fazer a sua defesa sublinhando os pontos de contacto, Clitofonte reconhece que critica Sócrates e que nem tudo o que lhe ouviu lhe agradou. Começa então a segunda parte do díptico, composto pelos discursos de Clitofonte: a crítica da inutilidade prática das suas exortações (408b-409d) e a crítica da definição de justiça política (409d-410b)<sup>41</sup>. Clitofonte critica Sócrates porque depois de muitos e belos discursos em que afirma que a excelência se ensina e que cada um se deve preocupar primeiro consigo mesmo<sup>42</sup> – exortações apropriadas para acordar os adormecidos – não tem nada a dizer aos homens assim despertos. O que se segue? Clitofonte fala com os camaradas de Sócrates, começando pelo que mais sabe – talvez Platão – mas não obtém resposta. Será porque não há possibilidade de praticar esta virtude e todo o trabalho está em exortar? Clitofonte, contudo, presume que a justiça é como a ginástica e a medicina, não lhe restando dúvidas senão sobre qual o objecto da arte equivalente para a alma (409 a3). A justiça deve ser uma arte produtiva, deve ser mais que um nome, deve ter um resultado (*ergon*), como a casa para a carpintaria. Também as artes produtivas são desinteressadas e requerem um conhecimento e não lhes basta a mera boa intenção. Se o saber é virtude, a justiça deve ser arte traduzida em factos. Clitofonte persegue pois o equivalente para o corpo social da saúde na medicina. Será o vantajoso, o necessário, o útil, o proveitoso? (Rawls falaria talvez de perfeccionismo, de utilitarismo, ou de deontologia para se referir às teorias que nascem destes fins). Mas como para ele nada distingue a justiça das outras artes, quer saber como esta funciona, quer conhecer os meios, não os fins, pois ao contrário dos outros companheiros de Sócrates presume que a justiça é uma arte particular e subordina a educação aos seus efeitos: a arte é matéria de ensino e resultado. A justiça não é apenas aperfeiçoamento da alma, mas deve servir para algo. A censura a Sócrates, em síntese, traduz-se no prolongamento da exploração da diferença entre palavras e obras, crítica curiosamente análoga à que Sócrates faz aos poetas (*Rep.* 599b).

O camarada de Sócrates não fica silencioso: diz que a justiça produz a amizade nas cidades e acaba com a divisão e a violência (407c6-d2). Mas a amizade verdadeira não é a afeição que liga os homens às crianças e animais, mas a unanimidade ou acordo de mentes.

---

<sup>40</sup> J. Blits sugere que a lista se apresenta como exaustiva e ordenada: corpo, instrumentos que prolongam o corpo e alma: olhos, lira, alma do escravo.

<sup>41</sup> Cfr. Sobre o que se segue *vide* BLITS, *Op. cit.*, pp. 328-332.

<sup>42</sup> Cfr. XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 6, PLATÃO, *Rep.* 443, *Alc.* I, 130.



No entanto, o verdadeiro acordo não é a mera partilha de opiniões mas a partilha do saber, pois muitos consensos de opinião são perigosos. A amizade política ou cívica não é ainda a verdadeira amizade. Clitofonte, contudo, fica perplexo e ataca o seu opositor por ter feito um círculo completo, pois esta unanimidade também não produz nada: será a justiça apenas a arte da conversação? Clitofonte, na *República*, também despreza a sugestão de que os amigos devem saber o que é bom, i. e., de alguma forma a prioridade do bem sobre a justiça. Por fim, questiona directamente Sócrates, que lhe sugere duas respostas aparentemente incompatíveis: justiça é tanto fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos, como não fazer dano a ninguém. De facto, a virtude cívica implica um certo apego à cidade (*Rep.* 414b e ss.) mas aponta para uma excelência além da política. Fazer mal aos inimigos é parte da vida política. Só existiria contradição se a justiça filosófica coincidissem perfeitamente com a do estadista (ou o filósofo fosse rei).

O diálogo termina (410b-d) em perplexidade e confirma que as relações entre Sócrates e Clitofonte esfriaram. Ou Sócrates não é capaz, ou não quer ensiná-lo; é porque Clitofonte está seguro de que a virtude se ensina que ameaça dirigir-se a Trasímaco. O que pede a Sócrates é uma resposta que se possa condensar numa fórmula, pois conhecer a argumentação é o mesmo que compreendê-la. Por isso, diz, basta a Sócrates partir do princípio de que ele já ouviu as exortações e concorda com ele. Voltamos assim ao princípio do diálogo: Clitofonte exige que Sócrates faça o que lhe pede – chega até a dizer que Sócrates põe pedras no caminho da virtude – ou ele preferirá associar-se ao retórico Trasímaco ou ao orador Lísias. Blits<sup>43</sup> recorda que Lísias, no *Fedro*, argumenta a favor dos «não amantes» e defende uma razão que é apenas cálculo. Falta-lhe o amor do belo, a antítese de Sócrates que só sabe de amor e beleza. Clitofonte padece da mesma fadiga. Sócrates, no entanto, refere-se a uma actividade em que a falta de amor é superior à afeição: a política, deve ser um peso e não um desejo (*Rep.* 519b e ss. e 539 e ss)<sup>44</sup>. A educação, segundo Clitofonte, está voltada também para a transmissão de conhecimentos, dá poder e não sentido: não é domínio de si e ignora as diferenças de talento. É talvez por isso que Sócrates não lhe responde. Clitofonte não precisa de ser encorajado. Na *República*, Sócrates, por amizade, explica a Glaucon e Adimanto o que cala com Clitofonte. Mas no fim continua a pairar no ar a questão: será certo que a filosofia sobre a justiça não faz mais do que apresentar especulações ou exortações sem utilidade prática?

Orwin, no seu estudo, sugere uma resposta interessante à questão de Clitofonte: «A justiça é alegadamente harmonia ou consenso na cidade, mas a natureza do consenso permanece fugaz. Ao exortar ao escrutínio daquelas opiniões comuns que apoiam tal consenso e unem os cidadãos, a filosofia prova ser incapaz de as substituir»<sup>45</sup>. Que tal seja ou não realmente a resposta que o diálogo quer suscitar no leitor, esta não deixa de nos interpelar a nós contemporâneos: são os filósofos hoje tão inúteis no ensino da justiça como pretende o personagem platónico? Das suas teorias e exortações, quer estas sejam deontológicas como em Rawls, quer sejam processuais como em Habermas, sai alguma coisa útil para a política dos estadistas, ou nunca passam de meras teorias sem efeito prático? E lança uma dúvida mais básica: o estudo da excelência não terá afinal precedência sobre a justiça?<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> BLITS, *Op. cit.*, pp. 332-334.

<sup>44</sup> O contraponto cómico em Aristófanes acha-se nas *Nuvens*, 1827.

<sup>45</sup> ORWIN, Clifford, *Op. cit.*, p. 131.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 130.

**Platão**  
**Clitofonte ou sobre a Exortação**  
**(gênero ético)**

[406a] Sócrates – Clitofonte, filho de Aristonímos, acabam de nos informar que, discutindo com Lísias<sup>48</sup>, criticavas as conversas e discursos de Sócrates, enquanto não poupavas elogios à instrução de Trasímaco.

Clitofonte – Quem te disse isso, Sócrates, explicou mal os argumentos que troquei com Lísias sobre ti. Pois se é verdade que não te elogiei em relação a algumas coisas, houve outras em relação às quais fui elogioso. E como é claro que me censuras, mesmo se finges indiferença, tenho o maior prazer em repetir-te, eu próprio, esses argumentos – visto que acontece estarmos sós os dois – de maneira que fiques menos inclinado a pensar que tenho má opinião de ti. Pois, provavelmente não ouviste a verdade, o que explica que estejas a ser mais duro comigo do que se impõe. Portanto<sup>49</sup>, se me deres permissão para falar francamente, gostaria de o fazer, explicando o que disse.

[407a] Sócrates – Seria pouco gracioso da minha parte negar submeter-me quando procuras prestar-me um serviço. Pois se ficar a conhecer os meus pontos fortes e os meus pontos fracos, aplicar-me-ei a cultivar os primeiros e a libertar-me dos segundos, na medida das minhas forças.

Clitofonte – Ouve-me, então. Quando estava contigo, Sócrates, fiquei muitas vezes espantado com o que ouvia. Parecias-me ter discursos mais magníficos que qualquer outro ser humano, como um deus aparecendo numa máquina em palco<sup>50</sup>, quando arengavas aos seres humanos declamando:

«Para onde ides, seres humanos? Ignorais que não fazeis nada do que deveis [407b], vós cuja única preocupação é a de amontoar riquezas?»<sup>51</sup> Quanto aos vossos filhos, a quem transmitireis essas riquezas, não vos preocupais sobre se saberão utilizá-las no respeito da justiça. Nem para eles buscais mestres que lhes ensinem a justiça – se a justiça é fruto do estudo – ou, se é fruto do treino e da prática, gente que os exercite e os treine adequadamente. De resto, nem sequer começastes por ter cuidado convosco próprios.

Mas quando se vê que vós e os vossos filhos aprenderam adequadamente as letras, a música e a ginástica – o que aos vossos olhos constitui a educação completa na excelência [407c] – sem por isso serdes menos perversos no que respeita ao uso das riquezas, porque razão

---

<sup>47</sup> A versão utilizada é a da edição Budé [PLATON, *Œuvres complètes. Clitophon*, Les Belles Lettres, Paris, 1970]. A numeração *stephanus* destas versões, como se sabe, difere pontualmente da edição Loeb [PLATO, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, «Loeb Classical Library», Harvard University Press, Cambridge (MA) e London, reed. 1996].

<sup>48</sup> Lísias era um famoso orador de Atenas (Platão, *Fedro* 227a e ss.); Trasímaco um professor de retórica (*Fedro*, 266c) que aparece na *República* (336b e ss.) tratado de maneira hostil.

<sup>49</sup> Lendo *dē*, em a12, em vez de *de*.

<sup>50</sup> Literalmente «como um deus numa máquina trágica», em que a máquina era um dos dispositivos através dos quais os deuses faziam entradas e saídas aparatosas nos palcos gregos e se dirigiam aos outros do alto. Desde Aristóteles que esta expressão se tornou proverbial, transposta para o latim como *deus ex machina*.

<sup>51</sup> Colocando um ponto de interrogação depois de *prattontes* em b2.

não desprezais a actual maneira de educar e não buscais mestres que ponham termo a esta falta de cultura<sup>52</sup>? E no entanto é realmente por causa desta negligência e desta indiferença, e não por falta de harmonia ao manter o passo de acordo com a lira que, os homens se batem uns contra os outros, irmão contra irmão, cidade contra cidade, em conflitos sem medida e sem harmonia, [407d] infligindo e sofrendo na guerra os piores horrores.

Vós pretendeis que não é pela falta de educação nem pela ignorância, mas de livre vontade, que os injustos cometem a injustiça. Ao mesmo tempo, ousais dizer que a injustiça é uma desgraça e um mal detestado pelos deuses. Como pode então alguém, de livre vontade, escolher um mal assim? 'É porque são vencidos pelos prazeres', respondeis vós. Mas não é a derrota involuntária, se a vitória é voluntária? Portanto, o argumento demonstra que a injustiça não é cometida de bom grado e é um dever prestar-lhe mais cuidado do que se faz actualmente, dever pessoal de cada homem [407e] e dever público de todas as cidades».

Quando, Sócrates, te ouço pronunciar estas coisas que tantas vezes te ouvi, muito as admiro e louvo-te até aos céus. É também quanto tiras consequências dizendo:

«Aqueles que exercitam os seus corpos, sem se preocuparem com a sua alma, têm uma conduta do mesmo género; pois negligenciam a parte que deve dirigir e cuidam só daquela que está feita para ser dirigida».

E também quando afirmas que aquele que não se sabe servir de um instrumento, mais vale não que não se sirva dele. Pois se alguém não sabe fazer uso dos seus olhos, dos seus ouvidos, e do seu corpo em geral, mais lhe valera não ouvir, não ver e não fazer nenhum uso do seu corpo. O mesmo acontece no domínio da arte. [408a] Quem não se sabe servir da sua lira também não sabe servir-se da do seu vizinho, e quem não se sabe servir da lira dos outros também não se sabe servir da sua – nem de qualquer outro instrumento ou objecto que possua. Os teus discursos concluem também de maneira graciosa, assim:

«Aquele que não sabe fazer uso da sua alma faria melhor em deixar essa alma tranquila e não viver do que levar uma vida e agir apenas por impulso. E se houvesse necessidade de viver, mais vale a tal homem passar a vida como escravo do que como homem livre, [408b] confiando a direcção do seu pensamento a outro que tenha aprendido a arte de pilotar os homens, como se da direcção de um navio se tratasse, arte a que tu Sócrates chamas muitas vezes política, dizendo que esta mesma arte é a de julgar e a da justiça».

Pois bem, estes argumentos e muitos outros do mesmo género, numerosos e proferidos com tanta eloquência, que defendem que 'a virtude pode ensinar-se' e que 'devemos preocupar-nos antes de mais connosco próprios', quase nunca os contradisse nem creio vir a fazê-lo no futuro. [408c] Acredito que constituem excelentes exortações, que nos colocam na direcção certa e que verdadeiramente nos despertam da nossa letargia. Estava portanto ávido de ouvir o que viria em seguida. Num primeiro momento, Sócrates, abster-me de te colocar questões a ti e dirigi-me antes aos teus companheiros, aos que partilhavam as tuas aspirações, ou camaradas, qualquer que seja o nome que use para classificar aqueles que contigo se relacionam. Interroguei em primeiro lugar aquele que tinhas em mais alta estima, perguntando-lhe qual seria a sequência dos teus argumentos [408d] e apresentei o caso um pouco ao teu estilo:

«Ó homens eminentes, disse-lhes eu, de que maneira convém interpretar a exortação à excelência que nos dirige Sócrates? Como se não houvesse nada mais, fosse impossível prosseguir mais adiante e captar o assunto completamente? Será esta a nossa tarefa na vida, exortar aqueles que ainda não foram exortados para que, por sua vez, estes exortem outros? Ou devemos, uma vez que concordámos no que um ser humano deve fazer, continuar a perguntar a Sócrates e uns aos outros, qual o próximo passo? [408e] Como devemos começar o estudo da justiça? Que dizer?»

---

<sup>52</sup> À letra, esta "insensibilidade à música", no sentido amplo, ou amusicalidade.

É como se alguém nos exortasse a prestar os nossos cuidados em relação ao corpo, vendo que, como as crianças, não temos noção de que existem coisas como a ginástica e a medicina, e portanto nos censurasse, dizendo que é lamentável prestar todos os cuidados ao trigo, à cevada e aos vinhos e às outras coisas que nos esforçamos por adquirir por causa do corpo, sem descobrir nenhuma arte ou artifício para o corpo em si mesmo, para que este se torne o melhor possível – embora tais artes existam. Ora se questionámos mais a pessoa que assim nos exortasse, dizendo: [409a] ‘a que artes te referes?’ este provavelmente responderia que eram a ginástica e a medicina.

No assunto a que nos referimos, qual diremos que é a arte relacionada com a excelência da alma? É necessária uma resposta!»

Aquele que tinha a mais formidável reputação respondeu-me que esta arte era aquela, disse ele, ‘sobre a qual ouvís Sócrates falar, não outra senão a própria justiça’. Ao que eu disse:

«Não me digas apenas o seu nome, vê o assunto desta maneira. Diz-se seguramente que há uma arte da medicina, e os seus objectivos são dois [409b]: continuar a produzir mais médicos além dos existentes; e produzir a saúde. Destes, o último não é já a arte mas o resultado da arte, arte que tanto ensina como é ensinada, resultado a que chamamos saúde.

E também em relação à carpintaria, da mesma maneira, há a casa e a própria carpintaria; uma é o resultado, a outra o ensinamento.

Vamos presumir que a justiça, de maneira análoga, produz homens justos, como acontece nas outras artes em relação aos seus praticantes. Mas o que dizemos que é a outra coisa, o resultado que o homem justo é capaz de produzir? Diz-me!»

[409c] O mesmo respondeu-me que era “o que é benéfico”; outro disse “o que é recto”; outro ainda “o que é útil”, ainda outro o “vantajoso”. Ao que respondi: “Mas então estes mesmos termos não se aplicam a cada uma das outras artes? Agir correctamente, fazer o que é proveitoso, benéfico, e assim por diante. Quanto ao que essas coisas referem, contudo, cada arte específica o que é a sua preocupação própria. Por exemplo, a carpintaria declara o que está bem fazer, o que é apropriado fazer, o que é útil para fazer instrumentos de madeira – que são produtos diferentes da arte em si mesma [409d]. Trata pois os assuntos da justiça desta mesma maneira.”

Por fim, Sócrates, um dos vossos camaradas, que tinha a reputação de falar de maneira mais conseguida, respondeu-me que o resultado peculiar da justiça, e que não é partilhado por mais nenhuma das outras artes, era produzir a amizade nas cidades. Depois de continuar a interrogá-lo afirmou que a amizade era sempre um bem e nunca um mal; mas quanto ao que referimos com o mesmo nome, a amizade das crianças e das bestas, foi levado a admitir que relações deste género eram mais vezes prejudiciais do que boas. [409e] Para evitar as consequências desta afirmação declarou que tais relações não eram de todo amizades e que aqueles que assim lhes chamavam, faziam mal. Aquilo que era, real e verdadeiramente, a amizade era claramente a concórdia. Perguntado sobre se por concórdia queria significar concórdia de opinião ou de conhecimento, descartou a concórdia de opinião. Pois existem necessariamente entre os seres humanos muitas e prejudiciais opiniões partilhadas, enquanto que concordou que a amizade era globalmente um bem e o resultado da justiça. Manteve portanto que na concórdia sucedia o mesmo e era conhecimento e não opinião.

[410a] Ora, quando chegámos a este ponto na argumentação, desorientados, os que assistiam foram capazes de o chamar à pedra e declarar que o argumento tinha feito um círculo até chegar ao ponto de onde tinha partido. «A medicina também», disseram eles, «é uma espécie de concórdia, com o são todas as artes, e estas são capazes de dizer aquilo a que respeitam’. Mas quanto à ‘justiça’ e ‘concórdia’ de que falas, estamos longe de o conseguir e é tudo menos claro qual seja o seu resultado».

Por fim, Sócrates, fiz-te a ti próprio estas perguntas e disseste-me que é próprio da justiça fazer mal aos inimigos e fazer bem aos amigos [410b]. Mais tarde, contudo, revelou-se que o homem justo não prejudica ninguém, pois em todos os assuntos age para benefício de todos.

Depois de suportar o desapontamento, não apenas uma vez ou duas mas durante longo tempo, desisti de procurar uma resposta. Pois tinha acabado por convencer-me que exortar à virtude todos os seres humanos é o que fazes melhor, mas só há duas hipóteses. Só és capaz disso, mas não de mais? – também pode acontecer nas outras artes, como no caso do homem que não sendo piloto se pode aplicar a louvar a arte, [410c] por ter grande valor para os seres humanos, e assim igualmente nas outras artes. Alguns poderiam talvez fazer-te esta mesma acusação no que respeita à justiça: que apenas porque fazes bem o seu elogio não és mais conhecedor da justiça. Não que essa seja a minha posição, mas só há duas hipóteses: ou não sabes, ou não queres partilhar comigo o conhecimento.

E é por isso, suponho, que continuo a ir ter<sup>53</sup> com Trasímaco e com quem puder, pois estou desorientado. [410d] Se, no entanto, agora finalmente estás pronto a deixar de me fazer estes discursos e exortações – como se tendo-me exortado em relação à ginástica que o corpo não deve negligenciar, continuasses o discurso da exortação declarando que espécie de natureza tem o meu corpo e que espécie de tratamento necessita – que tal seja feito no presente caso.

Supõe que Clitofonte concorda que é ridículo preocupar-se com outras coisas e descuidar a sua alma, por causa da qual trabalhamos nas outras coisas. [410e] E supõe agora também todas as outras coisas que se seguem a estas e que recitei desta maneira – sobre as quais já discorri. Faz como te peço agora, de modo que a Lísias e aos outros não te elogie de certa maneira e te critique de outras. Pois mantenho, Sócrates, que vales tudo para um ser humano que não recebeu exortação, mas para aquele que já recebeu exortação, és antes um obstáculo no caminho da excelência e da felicidade.

---

<sup>53</sup> Lendo *poreuomai* em c7.

