
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Entre a fuga e a morte: Sócrates, intérprete de sonhos

Between escape and death: Socrates, interpreter of dreams

Bianca Vilhena C. Pereira *

 <https://orcid.org/0000-0003-3404-854X>

*“Mudem-me os Deuses os sonhos, mas não
o dom de sonhar”.* Fernando Pessoa

*"pois certo prazer a acompanha, por isso e também porque as pessoas
passam o tempo vingando-se em pensamento; a imagem que
então surge causa prazer como a dos sonhos."* Aristóteles

Resumo: Neste artigo, propõe-se examinar o sonho narrado por Sócrates a Críton, no diálogo homônimo, quando este o visita no cárcere de Atenas, às vésperas de sua morte, com o intuito de persuadi-lo da fuga. No relato onírico, Sócrates afirma ver aproximar-se uma mulher bela, vestida de branco, que o chama e cita um verso pronunciado por Aquiles na *Ilíada*. Considerando que o herói de Platão era atento aos sinais divinos e costumava interpretar seus próprios sonhos, busca-se acompanhá-lo na análise da mensagem onírica, cuja interpretação se mostra ambígua e exige, ademais, a contextualização do verso homérico. A hipótese investigada é a de que o sonho de Sócrates, em analogia ao destino duplice de Aquiles, constitui simultaneamente uma revelação profética e a expressão de um dilema entre a fuga e a aceitação da morte. Paralelamente, observa-se a influência sobre Platão das formas de descrição e concepção dos sonhos presentes na literatura que o precede, bem como a sua própria reelaboração filosófica.

Palavras-chave: Sócrates; *Críton*; sonho; Aquiles; democracia ateniense

* Bianca Vilhena C. Pereira é docente do IFF, doutora em Filosofia pela PUC-RJ e pós-doutoranda junto ao PPGFIL da UFRRJ, onde desenvolve o projeto de pesquisa intitulado “Luz acesa na noite: Heráclito e os sonhos.”

Abstract: *This article proposes to examine the dream narrated by Socrates to Crito in the eponymous dialogue, when Crito visits him in the Athenian prison on the eve of his death, with the intention of persuading him to flee. In the dream account, Socrates claims to see a beautiful woman approaching, dressed in white, who calls to him and quotes a verse spoken by Achilles in the Iliad. Considering that Plato's hero was attentive to divine signs and used to interpret his own dreams, this article seeks to follow him in the analysis of the dream message, whose interpretation proves ambiguous and also requires the contextualization of the Homeric verse. The hypothesis investigated is that Socrates' dream, in analogy to the dual destiny of Achilles, constitutes simultaneously a prophetic revelation and the expression of a dilemma between escape and acceptance of death. In parallel, one can observe the influence, on Plato, of the forms of description and conception of dreams present in the literary tradition that precedes him, as well as the philosophical reworking that the author gives to them.*

Keywords: *Socrates; Crito; dream; Achilles; Athenian democracy.*

Introdução

Em ‘Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres’, Diógenes Laertius conta que Sócrates certa vez sonhou que viu em seus joelhos um filhote de cisne, cuja plumagem num instante cresceu, que abriu as asas e levantou voo, emitindo um doce canto. No dia seguinte, Sócrates conheceu Platão e lhe disse que ele era a ave de seu sonho. Mais tarde, Platão, que se preparava para um concurso de tragédias, ouvindo Sócrates em frente ao teatro de Dioniso, acaba por jogar às chamas seus poemas, torna-se seguidor do filósofo¹ – e o maior expoente do gênero conhecido por “diálogos socráticos”. Não obstante as críticas que são feitas ao doxógrafo da vida dos filósofos quanto a incongruências e sobreposições, o relato de Diógenes acerca do encontro – no mundo da vigília e também no mundo dos sonhos – entre Platão e Sócrates indica o que expressa a obra platônica, qual seja, que Sócrates tinha o hábito de interpretar os próprios sonhos.

Nos dramas filosóficos de Platão, encontramos Sócrates apresentando a interpretação de alguns sonhos sonhados por ele, como os sonhos (ἐνυπνίων) que o exortam a despertar os seus concidadãos, na *Apologia*², e o sonho (ἐνύπνιον) recorrente que lhe manda compor *mousiké*, no *Fédon*³. Nesta oportunidade, interessa-me, junto a Sócrates, interpretar o sonho

¹ Diogenes Laertius, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 5,6.

² Platão, *Apologia de Sócrates*, 33 c-d.

³ Platão, *Fédon*, 60 e-61b.

que o filósofo narra a Críton – no diálogo homônimo –, quando este, às vésperas da execução da pena, visita o amigo no cárcere a fim de persuadi-lo da fuga e o encontra dormindo. Neste sonho, ao contrário dos demais, são apresentadas as imagens oníricas: conta o filósofo que, em sonho, vê aproximar-se uma mulher bela, vestida de branco, que o chama e transmite-lhe uma mensagem: a de que no terceiro dia ele estará na fértil Ftia, terra natal de Aquiles. Embora o sonho tenha parecido claro, significativo a Sócrates, que, rapidamente, o interpreta, antes mesmo de o relatar ao amigo, defendendo que a breve interpretação do filósofo é apenas introdutória, é apenas um lampejo e que, apesar do diálogo posterior com Críton enfatizar o tema da fuga e não o sonho, a experiência onírica de Sócrates mantém-se relevante no desenvolvimento da obra.

Antes de iniciar, gostaria de destacar alguns pontos acerca da concepção que Platão herda da literatura que o antecede sobre a natureza e o modo de descrição da experiência onírica. Primeiramente, observa-se que, na tradição grega até Platão, os sonhos, a despeito de aparecerem como uma revelação misteriosa de um mundo desconhecido, são considerados tão reais quanto as imagens da vigília, são sinais divinos, que, ao mesmo tempo, guiam as ações humanas e têm grande propensão a se realizarem. No entanto, embora divinos, os sonhos podem ser enganosos (como no caso do sonho que Zeus envia a Agamêmnon, com o propósito de estimular o herói a armar os Aqueus contra os Troianos, no segundo canto da *Ilíada*); e, portanto, como são apenas sinais, necessitam de interpretação, razão pela qual havia os intérpretes de sonhos (ὄνειροπόλος)⁴, especialistas em desvendar o seu sentido, os quais, no entanto, naturalmente, podiam falhar.

Outro aspecto importante a ser ressaltado é a influência sobre o drama filosófico de Platão de dois padrões de descrição de sonhos presentes na literatura que o precede: o sonho de tipo “epifânico” ou “mensageiro”, predominante em Homero, e o sonho do tipo “episódico” ou “simbólico”, predominante nas tragédias.⁵ Enquanto no modelo homérico dos sonhos, há a aparição de uma figura onírica (que pode ser uma divindade, um *eidolon* ou um amigo), que, encontrando passagem pelo buraco da fechadura, dirige-se ao sonhador, posta-

⁴ Homero, *Ilíada*, I, 63.

⁵ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988. KESSELS, A. H. M. *Studies on the Dream in Greek Literature*. Utrecht: HES Publishers, 1978. HARRIS, William V. *Dreams and experience in Classical Antiquity*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009.

se junto a sua cabeça e transmite-lhe uma mensagem de forma clara e direta⁶; no tipo simbólico, como o próprio nome diz, o que predomina são as imagens e/ou uma sucessão de eventos, exigindo maior esforço interpretativo.⁷

Considero, como tentarei realçar, que, no caso do sonho do filósofo, as duas tipologias estão, de algum modo, presentes. Buscarei mostrar, ademais, que, segundo a perspectiva filosófica que Platão diligentemente constrói, possuir sonhos verdadeiros ou falsos depende, por um lado, do estado de alma do sonhador antes de cair no sono e, por outro, da capacidade hermenêutica deste ao despertar. Diferentemente do tradicional intérprete de sonhos, Sócrates vai em busca da apreensão de seus próprios sonhos, os quais, quando se trata, em especial, dos diálogos em que a morte dramaticamente lhe está próxima, têm papel fundamental na orientação de sua conduta. Assim como às mensagens oraculares, que não declaram nem ocultam, mas assinalam, os sonhos são suscetíveis a interpretações diversas, devendo, quem os recebe, considerá-los verdadeiros; porém, como o faz o herói de Platão, como são apenas sinais, deve, através de um paciente diálogo da alma – em sua investida argumentativa e racional – com os outros e consigo mesma, descobrir o sentido daquilo que a divindade lhe comunica. Desta forma, busco interpretar o sonho de Sócrates, acompanhando o movimento do próprio sonhador, bem como os sinais dramáticos da obra e o contexto de vida do seu protagonista.

Em visita pouco antes do alvorecer

Dito isto, ingressamos no diálogo *Críton* e, mais especificamente, no sonho que Sócrates narra a Críton, que lhe vem em visita ao cárcere de Atenas às vésperas da morte do filósofo. Entre o julgamento e a execução, a obra, em síntese, põe em cena o esforço do amigo de Sócrates em persuadi-lo da fuga e, portanto, pô-lo a salvo da execução penal; e, perante a

⁶ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988, pp.110-111, 114.

⁷ Segundo Harris, a terminologia “sonhos epifânicos” e “sonhos episódicos” tornou-se padrão para os estudiosos dos sonhos. O autor, por sua vez, defende que a transição em que se passa a predominar o segundo tipo de descrição onírica faz parte de um processo de secularização e que os “sonhos epifânicos” permanecem existindo na Europa até o fim do medievo - e que ainda existem fora do mundo ocidental. HARRIS, William V. *Dreams and experience in Classical Antiquity*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009, p. 23, 24.

insistência na evasão, a análise do filósofo, junto ao amigo, da proposta e das consequências decorrentes no caso de aceitá-la. Todo o prólogo do diálogo e o contexto dramático em que ele inaugura já contêm para nós inúmeros aspectos bastante expressivos e significativos para a compreensão do sonho.

Críton chega à prisão antes do amanhecer e encontra o mestre dormindo, posta-se ao seu lado na cama e o espera acordar. Ao despertar, Sócrates questiona as horas e espanta-se com o fato de que o guarda da prisão tenha aberto a porta tão cedo a visitantes. Ao ser indagado por Sócrates sobre o motivo de ter se pousado ao seu lado em silêncio, ao invés de tê-lo acordado, Críton responde que – quisera ele não estar tão insone e angustiado – o observava dormir tão tranquilamente e não queria privá-lo de que passasse os seus últimos momentos o mais agradavelmente possível⁸. O contraste extremo entre, de um lado, a aflição, a agitação e a ausência de sono de Críton e, de outro, a placidez, a serenidade e o sono tranquilo de Sócrates (o que é fortemente admirável em uma situação de morte iminente), nos evoca a psicogênese dos sonhos apresentada na *República* e as condições em que, adormecido, um homem pode atingir à verdade e aprender algo sobre o passado, o presente ou o futuro.

Estabelecendo um contraste entre a vida de um filósofo e a de um tirano, o tema surge no livro IX como parte de um longo argumento presente no diálogo acerca da conveniência da vida filosófica. De acordo com Sócrates, em cada um de nós, incluindo o reduzido número de pessoas comedidas, há uma espécie terrível de desejos selvagens e sem leis, e é nos sonhos que isto se torna evidente⁹. Sócrates explica a Glaucon que esses desejos despertam durante o sono (ὕπνον), sempre que dorme a parte da alma dotada de razão (λογιστικὸν), cordata e senhora da outra, e quando a parte selvagem se agita, repudia o sono e se aviva¹⁰. Apoderando-se das pessoas durante o sono, podendo produzir sonhos monstruosos ou pesadelos, esses desejos acometem todos os seres humanos, embora em intensidades diversas, a depender do controle da razão e das leis. Na sequência, não obstante, Sócrates, assegurando a possibilidade dos sonhos verdadeiros ou mesmo divinatórios, explica que para isto, ao contrário, é preciso, antes do sono, simultaneamente, despertar o raciocínio a belas

⁸ Platão, *Críton*, 43 b.

⁹ Platão, *República*, 572 b.

¹⁰ *Ibidem*, 571 c-d.

especulações e amansar os elementos irascível e apetitivo da alma. Entregando-se deste modo ao sono, após tranquilizar as duas partes inferiores da alma e pôr em movimento a terceira, na qual reside a reflexão (φρονεῖν), aí estão as condições para que, diminuindo as visões anômalas (παράνομος) dos sonhos (ἐνυπνίων), atinja-se a verdade (ἀληθείας) e se aprenda algo sobre o passado, o presente ou o futuro.¹¹

Voltando ao *Críton*, em resposta, Sócrates diz que não seria apropriado a alguém de sua idade perturbar-se com o fato de que morrerá em breve e, após Críton retrucar que muitos em semelhante situação se revoltam contra a sorte, indaga o amigo sobre o motivo de ter vindo tão cedo em visita. O motivo, responde, é a necessidade de trazer-lhe uma má notícia, pois tendo sido avistado o navio que fora a Delos, o seu retorno era provável para aquele mesmo dia. Durante a ausência da nau enviada anualmente em missão sagrada – promessa a Apolo e homenagem a Teseu – nenhuma pena capital deveria ocorrer na cidade de Atenas, o que podia durar mais ou menos, a depender dos ventos¹². A proximidade do navio, avistado no cabo Súnio, aponta para o fim do período de interdição, logo, para a morte do filósofo, que deveria ocorrer um dia após a sua chegada ao porto de Atenas. Sócrates responde ao amigo que, se essa é a vontade dos deuses, que assim seja, mas que não acha que o navio enviado em honra a Apolo em peregrinação retornará a Atenas naquele mesmo dia, mas no dia seguinte. E que o soubera por meio de um sonho.

É que não penso que chegue hoje, mas amanhã. Assinalo-o por certo sonho (ἐνυπνίου) que vi há pouco nesta noite, talvez por me teres acordado só no momento oportuno.

Diz-me, que espécie de sonho era?

Pareceu-me (ἐδόκει τίς μοι) ver aproximar-se uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e dizia: “Sócrates, ao terceiro dia chegarás aos campos férteis da Ftia.”

Estranho (ἄτοπον) sonho (ἐνύπνιον), Sócrates.

Bem claro (ἐναργές), contudo, pelo que me parece, Críton.¹³

Alguns aspectos interessantes a serem observados neste diálogo são, primeiramente, as declarações de estranhamento, *átopon*, por Críton e, de clareza, *enargés*, por Sócrates, em

¹¹ *Ibidem*, 571 e-572 b. Todas as traduções da *República* são de Maria Helena da Rocha Pereira.

¹² Platão, *Fédon*, 58 b.

¹³ *Ibidem*, 44 a-b. Todas as traduções do *Críton* são de José Trindade Santos.

relação ao conteúdo do sonho. Sobre a protagonista da visão presente no breve e fugaz sonho do filósofo, certo é que possui um alto valor simbólico. A mulher de vestes brancas não é identificada como uma deusa e não possui uma identidade específica, mas, apesar de uma figura indeterminada, a aparição onírica é marcada por atributos de percepção bem identificados, que indicam a relevância visual do sonho. Ela é bonita, usa vestes brancas e, elegantemente, dirige-se ao sonhador e lhe faz um anúncio que soa, de algum modo, como uma injunção ou um comando.

Segundo observa Hemingway, o sonho que Sócrates descreve a Críton na prisão de Atenas é um típico sonho do chamado tipo objetivo, comum nos poemas homéricos, conhecido também como sonho de visitação, tendo a característica de ser divino e apresentar-se, sem requerer interpretação, como uma visão direta.¹⁴ Observa-se, no entanto, que os atributos visuais da experiência onírica são significativos; e, embora se trate de um sonho significativo e divinatório, o termo utilizado para designar sonho na passagem é *enupnion* e não *oneiros*, vocábulo comumente usado por Homero, cuja concepção tradicional dos sonhos possui pelo menos uma das seguintes características: o sonho é divino, é personificado ou objetivado ou exterior ao sonhador. Em relação ao termo *enupnion*, que significa literalmente ‘no sono’, o seu uso passa a ser mais comum nos contextos médicos e filosóficos, descrevendo a experiência onírica como parte de processos fisiológicos e psíquicos, sem perder, contudo, os traços divinos¹⁵; remete-nos, também, como verificam Garrido & Lobo, a um processo de interiorização dos sonhos, que passam a apresentar-se menos como uma interferência de uma visitação divina externa. Esta asserção inclui a observação da construção sintática com a qual Sócrates inicia o relato do sonho, colocando em evidência o sujeito sonhador, o verbo parecer/opinar (δοκέω, “ἐδόκει τίς μοι”), que passa a ocorrer a partir da poesia lírica e inexistente em Homero.¹⁶

A aparição onírica é, segundo descreve o sonhador, clara, vívida (se provem do interior ou exterior, não é evidente, visto que a fronteira entre dentro e fora, sujeito e objeto na Grécia Clássica não é tão nítida ou é, no mínimo, muito menos definida do que a nossa).

¹⁴ HEMINGWAY, B. *The dreams in classical greece: Debates and practices*. Trinity: Queens College, 2008, pp.68-72.

¹⁵ *Ibidem*, p.69.

¹⁶ GARRIDO, R. F. & LOBO, M. A. V. “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”. *Cuadernos de Filología Clásica*, 13, 2003, pp. 82-85.

Manifesta-se, certamente, contudo, através da visibilidade. Ciente de que a imagem lhe adveio por meio de um sonho, Sócrates retém a visão que – mesmo não refratária ao equívoco – é digna de crédito. Observa-se que, de um lado, a imagem da figura feminina, em sua descrição, caracteriza-se por seu velamento, pelo seu teor de enigma e pela aparência evasiva, súbita, repentina; de outro, ela é, para o filósofo, clara e cristalina. Paradoxalmente, é o próprio enigma da imagem sonhada que parece ser claro ao filósofo. Sócrates considera o sonho tão evidente que, antes de relatá-lo a Críton, já apresenta a sua interpretação: ao contrário do que supunha o amigo, a embarcação proveniente de Delos não aportaria naquele mesmo dia, mas no dia seguinte, de modo que sua execução ocorreria no terceiro dia. Se para Críton, que não lhe dá muita importância, o sonho é *átupon*, deslocado, estranho, sem lugar, incompreensível, para Sócrates ele é *enargés*¹⁷, claro, visível, vívida, e é um sonho profético. Outro aspecto interessante a ser observado neste diálogo entre o filósofo e o seu fiel discípulo é o comentário de que Críton talvez o tenha deixado dormir precisamente na hora certa, ao invés de tê-lo acordado, ou seja, a sugestão de que o sonho possa ter ocorrido justamente com a chegada de Críton, antes do alvorecer, à sela de Sócrates – e de que, neste sentido, o amigo de Sócrates figuraria como um poderoso mensageiro onírico.

Na sequência, o amigo de Sócrates, sem dar-lhe muita importância, aquiesce à declaração em relação à clareza do sonho e, assim, começa a sua tentativa de persuadi-lo da fuga, que deveria acontecer antes da próxima noite. Dentre as várias razões apresentadas para o não cumprimento da sentença, Críton alega, passionadamente, preocupação, primeiro, com a desgraça que a perda do amigo inigualável será para ele e, em seguida, com a opinião da multidão, que, não os conhecendo bem, difundiria calúnias de que ele não teria se esforçado para salvar o amigo, tendo, portanto, maculada a sua imagem perante o povo ateniense¹⁸. Além disso, ele afirma não se importar em enfrentar os piores perigos para salvar Sócrates, o qual, segundo ele, ao sujeitar-se à pena, comete uma ação injusta, pois abandona sua esposa e filhos, prejudica seus amigos e facilita aquilo que querem os seus inimigos. Para Críton, devido aos rumores da chegada do navio, a fuga é urgente e não pode haver hesitação:

¹⁷ Hemingway observa que a qualificação do sonho pelo termo *ἐναργής* (claro, vívido) é frequentemente usada no contexto homérico para denotar uma experiência onírica divina. HEMINGWAY, B. *The dreams in classical greece: Debates and practices*. Trinity: Queens College, 2008, p. 93.

¹⁸ *Ibidem*, 44 b-c.

“Decide, embora o tempo não seja mais de decidir, mas de ter decidido. (...) Se ficarmos à espera de alguma coisa, nada será possível e não haverá nada a fazer”¹⁹. Enquanto a proposta de Críton prende-se ao empírico, à esfera da utilidade, da conveniência e das necessidades do momento, Sócrates, em contrapartida, insistindo na importância da mensagem do sonho, sustenta que não se deve preocupar-se com a opinião da multidão (que é irrefletida e tem pouca veracidade), mas sim com a daqueles mais sensatos, que julgarão que as coisas se passaram do modo como deveriam ter passado²⁰.

A fértil Ftia na *Ilíada*

O sonho, como observaremos com mais detalhes, é capaz de revelar uma polivalência de significados. Porém, dentre as suas múltiplas camadas interpretativas é importante atentar, primeiramente, para o *locus* originário da frase a que ele, através da mulher, faz referência, que é a *Ilíada* homérica. O verso citado no interior do sonho de Sócrates encontra-se originalmente no Canto IX da epopeia, precisamente no auge da crise grega, episódio conhecido como “embaixada a Aquiles”. Tendo sido ultrajado por Agamêmnon, Aquiles retira-se da guerra de Troia. Privados de sua força e da de seus guerreiros, os troianos assumem a dianteira no conflito. Desesperado após sucessivas derrotas, Agamêmnon (assumindo que Zeus retirou seu apoio) envia Odisseu, Ajax e Fênix a fim de convencer Aquiles a retornar ao combate. Ao chegarem à tenda do herói, em contraste, encontram-no tranquilo, cantando e tocando lira, na companhia de Pátroclo. Em um longo apelo, Odisseu fala sobre a terrível situação na qual se encontram os aqueus, promete devolver Briseida e oferece muitas outras recompensas. Aquiles, contudo, fiel aos seus valores feridos, mantém-se obstinado em sua recusa e, em sua resposta, declara:

Cedo, amanhã sacrifícios farei a Zeus grande e aos eternos,
e deitarei meus navios nas ondas, depois de providos.
Tu próprio, certo, hás de ver, se o quiseres e se isso te importa,
pelo Helesponto piscoso, bem cedo, eles todos partirem

¹⁹ *Ibidem*, 46 a.

²⁰ *Ibidem*, 44 c-d.

e, neles, homens alegres, à força de remo impelindo-os.
E se Posido, que a terra sacode, nos der ventos prósperos,
no solo fértil de Ftia estaremos no dia terceiro.²¹

Para que seja possível interpretar o significado da frase de Aquiles citada pela mulher no sonho de Sócrates, é preciso, claro, atentar para as possíveis leituras atribuíveis a ela em seu contexto original. Segundo Silva, o nome da terra natal de Aquiles, *Phthía*, pode ser entendido segundo uma ligação etimológica (existente ou não) com o radical *phthi*, utilizado para se referir à morte vegetal. A combinação ‘fértil *Phthía*’ (Φθίην ἐρίβωλον) que urde Homero, produziria, assim, uma espécie de jogo de linguagem em que o nome do lugar conteria a morte das plantas, enquanto o epíteto conteria a vida vegetal, aquilo que sustenta os mortais. Segundo o autor, ademais, é possível verificar a presença do mesmo radical *phthi* na passagem em que Aquiles menciona que, ficando em Tróia, morreria e atingiria ‘glória imortal’, *kléos áphthiton*²², remetendo à imperecibilidade da fama concedida pela morte heroica e assegurada pela canção épica. Na terra natal de Aquiles, juntamente com seu epíteto ‘fértil’, logo, estaria contida a indicação do ciclo de vida heroico no qual a morte é uma forma de imortalidade.²³ Claro é que esta interpretação perturba a interpretação mais direta e literal do discurso do herói que demonstra querer recusar o pedido de Odisseu e, em retorno à pátria, ir-se embora da guerra. Caso o enunciado de Aquiles insinuasse o seu retorno ao lar e a busca por uma vida prolongada, “*Phthía*” deveria ser entendida como a negação de sua identidade heroica, enquanto “fértil” representaria a extensão de sua existência mortal. Em contrapartida, se a frase de Aquiles sugerisse – ainda que de modo involuntário – sua permanência nos combates de Troia, “*Phthía*” passaria a significar a escolha pela destruição de sua vida no campo de batalha, e “fértil” corresponderia à conquista de sua glória imortal. Assim, se Aquiles retornar à ‘fértil *Phthía*’, ele destrói a própria glória e, no entanto, salva a vida, mas se ele permanecer em Troia, destrói a própria vida e, no entanto, salva a glória.

²¹*Ibidem*, IX: 357-364. Todas as traduções da *Ilíada* são de Carlos Alberto Nunes.

²² *Ibidem*, IX, 413.

²³ SILVA, Rafael Guimarães Tavares. ‘Lendo a citação (Críton, 43d1 – 44b5): “Vou-me embora pra fértil Phthía...”’ In: *Nuntius Antiquus* v. 11, n. 1, 2015, p.178.

Referindo-se, desta forma, ao “destino dúplice” ao qual o herói foi fadado, a ‘Fértil *Phthia*’ concentra em si, simultaneamente, a ruína e a salvação.²⁴

Deve-se notar, todavia, que é também pela honra (*timé*), que Aquiles cogita a hipótese de renunciar à conquista de uma morte gloriosa e não cumprir o seu destino. Na abertura da *Ilíada*, uma espécie de insensatez ou cegueira selvagem (*áte*) leva Agamêmnon (talvez com o objetivo de deixar bem claro quem manda) a tomar Briseida, espólio de guerra que coubera a Aquiles, ofendendo o herói publicamente perante seus pares. Enquanto o chefe pensa sobretudo em seus próprios interesses, Aquiles (com o auxílio da deusa Atena, que faz com que ele, na iminência de cometer uma ação desmedida contra o chefe, domine sua fúria sanguinária) compreende, no ato, que não deve obter vingança imediata, pois Agamêmnon deve perceber que está errado e que ele, o “de pés ligeiros”, é indispensável para a expedição. Ao herói desonrado, o ancião Nestor pondera acerca da contenda: “Se és, em verdade, robusto, e uma deusa por mãe te enaltece, este é bem mais poderoso, porque sobre muitos domina”²⁵. Na disputa de poder entre a natureza divina do herói e o direito instituído do rei, ambos os lados sofrerão – e, até que o poderoso Atrida se dê conta de seu erro, muitos aqueus morrerão. Contestando e contrapondo a liderança política do chefe dos gregos à sua excelência guerreira, o Pelida permanece inconformado e, considerando a morte como destino de todos, não vê sentido nem vantagem em pôr a vida em risco. Melancólico e inconsolado com as injustiças do mundo e de uma guerra sob o comando de um chefe que fere o código de conduta dos guerreiros, Aquiles recusa as lisonjas e suborno de Agamêmnon e responde às súplicas de Odisseu dizendo que em três dias estaria de volta à Ftia, sua terra natal.²⁶ Neste sentido, uma primeira possibilidade de leitura da evocação da fala do herói homérico no contexto do sonho de Sócrates que podemos aventar está justamente em uma comparação entre a melancolia de Aquiles frente à cegueira e arrogância de Agamêmnon e uma possível melancolia de Sócrates frente à cegueira dos seus acusadores e daqueles que, em nome do poder da maioria, votaram pela sua condenação. Decerto que, embora o filósofo se mostre firme em acatar a pena a ele conferida, o caráter injusto do seu julgamento não

²⁴ *Ibidem*, pp.180-181.

²⁵ *Ibidem*, I. 280.

²⁶ Ambos os heróis reconhecerão, mais tarde, seus erros, como se verá no canto XIX, quando Aquiles admite a necessidade de aplacar sua ira e retornar à guerra, pois não pode permanecer sempre inflexível, assim como Agamêmnon admite ter sido aplacado por uma cegueira selvagem. *Ibidem*, XIX, 86.

deixa de ensejar atribulações emocionais e de ser um fator complicador em sua decisão. Ademais, mesmo considerando que a morte é um bem, difícil é desejá-la caso não se esteja convicto de que ela será, naquele momento, de fato, uma vantagem para si e para os outros.

O dilema de Sócrates

Segundo bem observa Kramer, após a narrativa do sonho, de modo análogo ao que ocorre no poema da *Ilíada*, Críton oferece a Sócrates que, fugindo, dirija-se para a Tessália, onde ele tem amigos que o receberiam e o protegeriam²⁷. Enquanto muitos comentadores consideram que o verso de Homero é utilizado enquanto recurso dramático para legitimar a postura do filósofo, conectando crença popular e filosofia e que, portanto, a “fértil Ftia” seria uma metáfora para a morte²⁸ e a mulher de vestes brancas, para o navio de que retorna;²⁹ Kramer propõe uma interpretação, segundo ele, mais literal do verso citado no sonho, observando que a Ftia é uma cidade da região da Tessália, de modo que o sonho ofereceria uma possibilidade de fuga para o filósofo, prenúncio, portanto, não da sua morte no dia terceiro, mas da própria visita e apelo de seu amigo para que fuja para a terra natal de Aquiles.³⁰

O verso a que alude o sonho, como é possível verificar, aparece no poema homérico logo após a passagem em que Aquiles refere-se à escolha mencionada pela deusa Tétis, sua mãe, entre dois destinos possíveis: voltar para Ftia e viver uma vida longa e ordinária, ou morrer jovem na guerra de Troia, mas conquistando uma glória imorredoura. Ora, se, por um lado, seguindo a analogia indicada pela citação do verso, o sonho recolocaria para o filósofo as alternativas já apresentadas no tribunal de, ou fugir de sua condenação e viver, ou ficar e morrer, tal como determinaram as leis de Atenas, por outro, não é possível, ao longo do diálogo, verificar que Sócrates se encontrasse em semelhante impasse ou irresolução. No

²⁷ *Ibidem*, 45 c.

²⁸ CASERTANO, Giovanni. Sonhos homéricos e sonhos platônicos. In: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 11 nº 21, 2017, p.8. VAN LIESHOUT. *Greeks on Dreams*. Utrecht, 1980, 106–107. BURNET. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito* (Oxford 1924) 177-78.

²⁹ TAYLOR, 1937, Apud KRAMER, S. ‘Socrates’ Dream: Crito 44a-b’. *The Classical Journal*, 83 (3), 1988, p. 193.

³⁰ KRAMER, S. ‘Socrates’ Dream: Crito 44a-b’. *The Classical Journal*, 83 (3), 1988, pp. 193-6.

entanto, pelo fato de a citação da passagem da *Ilíada* referente à situação dilemática de Aquiles manifestar-se no interior de um sonho, é de se admitir que nos recônditos sombrios da alma do filósofo esteja presente esta dubiedade. Sócrates já havia passado mais de três semanas na prisão quando naquela madrugada Críton vem visitá-lo e o encontra dormindo e, estando o filósofo a considerar muitas coisas durante o seu confinamento³¹, é bastante natural que, dentre as suas mais variadas preocupações e reflexões, algumas tenham se voltado ao julgamento, às outras possibilidades de pena que lá foram aventadas, como o exílio e a multa, a sua própria conduta no tribunal, bem como àquilo que deveria ou não manter sustentando.

Em resposta aos apelos de Críton para que fuja da prisão e da morte, a argumentação de Sócrates – que considera a questão buscando argumentos coerentes com toda a sua prática anterior e sustenta que a proximidade da morte não deverá influir nos seus juízos presentes³² – assentar-se-á sobre duas principais premissas: (1) a de que não se deve cometer injustiça, mesmo em retribuição a um mal sofrido³³; (2) a de que os termos de um acordo justo devem ser obedecidos³⁴. É difícil não suspeitar, neste caso, de que Sócrates tenha estado internamente em uma situação dilemática, uma vez que, se por um lado, ele está vinculado ao princípio de não cometer injustiça, por outro, as duas alternativas que se oferecem têm embutidas em si algum grau de injustiça, já que fugir é contrariar os termos com os quais se havia acordado, enquanto beber a cicuta é, de algum modo, contribuir para que os seus acusadores cometam uma injustiça.

Se estivermos certos de que há em Sócrates resquícios de um dilema, o diálogo com Críton, após o sonho, e a subsequente prosopopeia das leis encerrando a obra são fundamentais para que o filósofo sele definitivamente a sua decisão - interior - em acatar a sentença da democracia ateniense. Observa-se que, enquanto no monólogo com as leis preponderam argumentos baseados no segundo princípio, no debate com Críton predominam argumentos baseados no princípio segundo o qual não se deve devolver a injustiça com injustiça nem, quando vítimas do mal, defender-se com o mal. Constituindo-se em uma ética articulada, é de se ressaltar que este preceito socrático é uma transformação a tal ponto radical

³¹ *Ibidem*, 45 a.

³² *Ibidem*, 46 b.

³³ *Ibidem*, 49 c-d.

³⁴ *Ibidem*, 49 e.

na moral vigente - que considera que um homem virtuoso é aquele que ajuda seus amigos e prejudica seus inimigos - que o próprio Sócrates enfatiza, primeiro, a impossibilidade de um espaço comum de diálogo entre quem acredita e quem não acredita nisso e, em seguida, demonstrando a importância do assentimento de Críton, a raridade dos que consentem com ele³⁵. Ora, sendo este um dos pontos fulcrais em que o *ethos* heroico de Sócrates distancia-se daquele de Aquiles, observa-se que, diferentemente do herói homérico que, através da obrigação que o liga a seus companheiros, jamais renuncia à vingança daqueles que prejudicaram os seus amigos³⁶, Sócrates, ao invés de vingar-se da democracia e deixar perpetuar o fluxo ininterrupto das ações e reações que se desdobram através do ciclo interminável de vingança – que recheavam os mitos, as tragédias e, a despeito do recém-nascido direito, o cotidiano da Grécia –, sublima e transfere os seus afetos para o movimento do *logos*.³⁷

Neste ponto, permito-me indicar uma associação entre a figura feminina do sonho de Sócrates e a deusa Tétis, mencionada pelo filósofo quando, em seu discurso no tribunal, pela primeira vez compara a sua situação com a do herói Aquiles, filho da deusa. Respondendo a uma das questões fictícias que algum cidadão de Atenas poderia lhe endereçar – se ele não haveria de sentir vergonha por ter se ocupado com esta atividade que, agora, põe em risco sua própria vida –, a cena evocada por Sócrates corresponde àquela em que o Pelida vai deliberadamente ao encontro do seu destino quando vinga a morte de Pátroclo. Analisando a comparação feita na *Apologia*, Holanda observa que a citação da cena homérica por Platão não é reproduzida fielmente, mas, como que deslocada de contexto, é reaproveitada pela eloquência platônica em propósito próprio. Como verifica a autora, no caso particular do contexto dos versos do canto XVIII (96-104) mencionados por Sócrates, diferentemente do teor de orgulhosa heroicidade que lhe outorga o filósofo, chama a atenção o cenário de

³⁵ *Ibidem*, 49 d-e.

³⁶ Platão, *República*, 334 b.

³⁷ Deste modo, pode-se considerar que o efeito da visita de Críton sobre Sócrates, talvez, venha a indicar menos uma referência à própria cena da embaixada e mais uma analogia com a volta de Aquiles à cena principal do poema homérico, quando este, recebendo a notícia da morte de Pátroclo, passa a dirigir sua cólera contra Heitor, em substituição à dirigida ao chefe dos aqueus. Observa-se que, no texto platônico, os mais variados afetos aos quais Sócrates supostamente possa estar submetido notoriamente serão subsumidos no *agon* dialógico e argumentativo que o fará contrapor-se aos apelos que o amigo (ao mesmo tempo Pátroclo e Heitor) após a narrativa do sonho, dirigir-lhe-á para que escape da morte. Sobre os vários indícios de que, a despeito da serenidade do filósofo, vários aspectos da visita de Críton ensejam em Sócrates um ímpeto agonístico, ver Liebersohn, em artigo intitulado ‘*Socrates, wake up! An analysis and exegeses of the preface in Plato’s Crito*’.

desconsolo e de desespero vivenciado por Aquiles, não se destacando, de modo algum, o tema da coragem guerreira ao qual Sócrates quer aludir. O herói, ademais, lamenta-se e lastima não ter podido ser útil aos seus companheiros, especialmente a Pátroclo, e expressa o caráter de retratação e recuperação de seu valor presentes no seu retorno à guerra.³⁸ Nota-se, neste sentido, que, enquanto na defesa socrática é mencionada a advertência da deusa Tétis ao seu filho Aquiles – “Meu filho, se vingares a morte de Pátroclo derramando o sangue de Heitor, tu morrerás também, porque, morto Heitor, a morte está no teu destino” (96) –, ocultando a sua atmosfera de desespero; no sonho de Sócrates, uma figura um tanto quanto divina lhe aparece convocando-o (com um tom oracular, ou seja, a despeito das alternativas aventadas pelos versos que profere e da polivalência de significados que lhe caracterizam), a dirigir-se, sem aflição, em direção ao seu destino. Se semelhante analogia é verossímil e é possível afirmar que o sonho de Sócrates reúne, simultaneamente, uma analogia com a recusa de Aquiles de retornar à luta pela causa comum e o seu desmazelo pela previsão de sua mãe Tétis, aqui, mais uma vez podemos observar, insinuando-se desde a *Apologia*, todo o empenho de Platão em reinventar a narrativa da morte heroica, delineada por ele através do destino de seu herói filosófico.

O herói filosófico e a musa evanescente

Embora possam ser múltiplas as interpretações da citação “Sócrates, no solo fértil de Ftia estarás no dia terceiro”, considero que todas elas devem envolver o poder que a imagem evanescente da mulher oferece ao sonhador. Dentre os vários desdobramentos interpretativos para os quais a passagem pode nos levar, o mais patente, como dito, é aquele que observa a comparação entre os heroísmos de Aquiles e de Sócrates. Nota-se, além disso, que, se, por um lado, a expressão, quando pronunciada por Aquiles, possui um significado equívoco, ambíguo, podendo referir-se simultaneamente à manutenção de sua vida e à destruição de sua glória, e vice-versa; quando pronunciada por Sócrates, isto é, enquanto narrativa de um sonho, por outro lado, a expressão já surge com a sua interpretação inequívoca, perdendo,

³⁸ HOLANDA, Luisa Severo Buarque. ‘Tragédia e antitragédia na Apologia de Sócrates: uma análise retórica.’ *O que nos faz pensar*, v. 27, número 42, 2018, p. 25-26.

portanto, a dubiedade presente no sonho. Transmitida pelo deus em sonho, a expressão “férti Ftia” carrega a ambiguidade própria das revelações divinas – tal como se observa no enunciado de Aquiles – e, nesse contexto, o sonho pode estar insinuando a Sócrates alternativas semelhantes; porém, definindo-o, já desperto, como claro, profético, na interpretação que pronuncia, já se encontra a resolução do dilema, não permanecendo em aberto a coexistência das alternativas. O significado mais evidente da passagem do sonho não deixa de ser o seu sentido divinatório de previsão do futuro, interpretação a que parece apontar o próprio sonhador, ou seja, a de que no terceiro dia, a sua alma, a caminho de casa, encontrará a sua morada natal, o Hades.

A passagem do sonho, não obstante, além disso, parece empreender dramaticamente o que será explicitado posteriormente por Sócrates no diálogo. Tendo ouvido os argumentos e o plano de fuga com o qual Críton tentava persuadir o amigo, Sócrates responde afirmando a necessidade de, sempre que for preciso, recusar o poder da multidão e obedecer aquilo que, através de um processo de escrutínio racional, parecer ser a melhor razão ou argumento. Neste sentido, podemos dividir o *Críton* em duas partes fundamentais: na primeira, Sócrates, em nome de princípios que constituem a essência de sua concepção filosófica, argumenta contra as razões defendidas por Críton para a sua fuga, refutando-as³⁹; na segunda, as leis são personificadas e com elas o filósofo tece um diálogo no qual demonstra uma espécie de gratidão e dever para com elas que se constituem como pacto firmado entre o cidadão e a cidade⁴⁰. Um dos pontos mais destacados na primeira parte consiste na defesa em não considerar a opinião da multidão como critério de verdade; às opiniões da multidão, não se deve dar crédito apenas porque estão em voga, diz Sócrates; porém, sim, às boas opiniões, aquelas dos homens sensatos – e mesmo que seja um só contra todos os outros juntos⁴¹. Observa-se que se, por um lado, gerando a impressão entre os atenienses de uma atitude antidemocrática, a repetição constante desta ideia foi muito provavelmente uma das causas da condenação de Sócrates, por outro, na segunda parte do diálogo, Sócrates, em monólogo com as leis da *polis*, tecendo elogios a elas, sugere um tipo de gratidão pelos benefícios recebidos pelas promulgações da maioria e, uma vez que sustentam a cidade e amparam o

³⁹ *Ibidem*, 43 a – 50 a.

⁴⁰ *Ibidem*, 50 b – 54 e.

⁴¹ *Ibidem*, 47 a-d.

cidadão, a obrigação de atribuir-lhe influente autoridade⁴². Deste modo, como conciliar a recusa das opiniões da multidão e a obediência às leis, as quais representam, em princípio, o juízo da mesma multidão? Como compreender a motivação de Sócrates em acatar de modo tão firme as leis de Atenas, respondendo com a sua vida por ações que ele mesmo não considera injustas?

Na democracia, sistema político no qual há o bem supremo da liberdade⁴³, cabe ao cidadão que esteja insatisfeito com determinada lei, em vez de afrontá-la rompendo o pacto e o acordo com a cidade, estar apto, através do seu esclarecimento individual, a convencer os outros quando dela discorda para que seja reformada; caso contrário, deve obedecê-la. É o que se expressa pelas declarações das leis personificadas por Sócrates, as quais afirmam que incorrem em grave falta os cidadãos que lhes desobedecem, pois, tendo oportunidade de mostrar-lhes que são defeituosas, nem as acatam, nem as convence de que estão erradas. Segundo as leis da cabeça de Sócrates, restam duas alternativas ao cidadão, fazer o que a cidade lhe ordena ou persuadi-las com argumentos, propondo-lhes transformações⁴⁴. Sócrates poderia ter fugido antes do julgamento, poderia ter proposto a pena de exílio e, como cidadão, poderia ter convencido a *polis* ou o júri sobre a importância e a justiça de sua missão filosófica. Ao fracassar em persuadir a cidade, decide-se, então, por não transgredir nem desobedecer s suas leis, mas encarar com coragem a sua pena. É interessante perceber, ademais, que, segundo a prosopopeia das leis, Sócrates fora condenado injustamente, mas não por elas e sim pelos homens⁴⁵. Um erro humano, a condenação de um inocente e a aplicação da pena máxima, justificam a obediência?

Decerto que o que se observa é que diferente das leis criadas pelos homens e para os homens, às quais Sócrates a vida toda esteve submetido, as leis, aqui, parecem guardar um estatuto ontológico superior ao humano. Como se vê já na *Apologia*, após ser condenado à morte, Sócrates declara que não é em plena cidade que se encontra a justiça e os verdadeiros juízes, os quais se encontram no Hades⁴⁶. No fim do *Críton*, notamos esta concepção se reforçar através do canto monológico das leis, que, após uma série de questionamentos,

⁴² *Ibidem*, 50 c -51e.

⁴³ Platão, *República*, 562 b.

⁴⁴ Platão, *Críton*, 51 e 52 a.

⁴⁵ *Ibidem*, 54 c.

⁴⁶ Platão, *Apologia de Sócrates*, 41 a.

aconselham Sócrates a obedecê-las, afirmando que o comportamento humano em vida é avaliado no mundo dos mortos. Aquele que não retribui injustiça com injustiça é beneficiado tanto aqui quanto no Hades, afirmam as leis, porém, ao contrário, aquele que se decide por retribuir uma injustiça humana fugindo às leis da cidade não é acolhido com benevolência pelas leis do Hades, que são irmãs das leis da *polis*⁴⁷. Sócrates, declarando que, sendo apenas a isso que ouve⁴⁸, demonstra, deste modo, que a sua obediência não está dilacerada entre dois deveres, pois, uma vez que as leis da *polis* são irmãs daquelas do Hades⁴⁹, é lá que as leis humanas encontram seu modelo e justificação. Se, por um lado, nota-se que é no mundo dos mortos que Sócrates encontra as raízes de seu próprio regramento e conduta, por outro, esta justiça natural e divina (que está a todo momento presente de forma latente nos discursos de Sócrates), uma vez que se encontra para além da realidade humana, pode constituir-se apenas como alvo e não como um saber acabado. Por conseguinte, se no Hades – onde nada se transforma nem se submete ao fluxo do tempo, ou seja, fora da realidade humana – é admitida a existência de uma justiça para além daquela conhecida e praticada pelos homens, decerto que não há outro, além do filósofo, que se empenhe tanto na busca daquilo que se mantém sempre do mesmo modo.

Já que a necessidade de restringir autoridades é intrínseca à democracia e, sem a autonomia do cidadão, o governo do *demos* é, na melhor das hipóteses, uma ilusão, um certo excesso de duas virtudes é crucial para este sistema político: uma posição autônoma em relação à crítica e uma posição crítica em relação à autoridade. Se, por um lado, os humanos comuns, para Sócrates, não têm o conhecimento divino necessário para educar os outros como cidadãos, nem para governar a si mesmos, por outro, a incompetência do *demos* ateniense e de seus líderes não seria excessiva caso tivessem reconhecido Sócrates como o presente do deus para Atenas e, deixando-se atingir pelas suas provocações, tivessem seguido o filósofo-moscardo que os confrontou com a sua ignorância. O filósofo de Platão, aquele que é conduzido não apenas pelo deus, pelos sonhos e pelo seu *daimon*, mas também pelos argumentos e, comprometendo-se a cumprir as conclusões das investigações racionais, mesmo em face da morte, é um exemplo de espírito de independência crítica e autonomia. A

⁴⁷ Platão, *Críton*, 54 c.

⁴⁸ *Ibidem*, 54 d.

⁴⁹ *Ibidem*, 54 c.

declaração de clareza em relação ao significado do sonho não retira dele o seu teor de enigma, ou seja, não se trata de um simples pronunciamento de morte, mas de uma liberdade de escolha em virtude da qual o filósofo renuncia à evasão fácil e assume seu destino final.

Revelando-se como o algo de inefável do conhecimento que o sonhador perseguiu ao longo de sua vida e deu sentido a sua existência, o sonho com a mulher evanescente em sua alusão ao verso homérico revela enfim a direção que guiou seu caminho e que continuará a orientar o pensamento daqueles que desejam seguir seus passos. Para conciliar sua obediência ao deus e à cidade, Sócrates deve morrer, pois, se ao obedecer ao deus, ele foi alvo de uma condenação, é preciso que ele a suporte para salvar a própria cidade, a qual sem as leis corre o risco de sucumbir⁵⁰. Ao escolher, sob os mais diversos riscos, uma vida dedicada à verdade, o filósofo insere-se no interior de um quadro afirmativo da sua heroicidade peculiar, configurando-se, a um só tempo, como paradigma de filósofo, cidadão e, como Aquiles, de herói, porquanto, permanecendo no seu posto e encarando a morte, escolhe continuar beneficiando seus concidadãos e amigos mesmo que para isso tenha que morrer.

Além de sinais anteriormente mencionados de um processo de interiorização da experiência onírica, como dissemos, no caso socrático-platônico, tanto a produção do sonho, quanto a sua posterior interpretação dependem intimamente dos sentimentos, opiniões e da complexidade dos pensamentos do sonhador em seu contexto. Nesse sentido, embora Platão pareça indicar uma analogia entre a atividade do intérprete de sonhos e a atividade do filósofo, este tão somente pode contribuir para que os que se exercitam na filosofia aprimorem as suas experiências oníricas (através de uma educação apropriada que desperte o raciocínio a belas especulações e amanse os elementos irascível e apetitivo da alma), cabendo a cada um realizar a interpretação de seus próprios sonhos. Como considera Casertano, descobrir a verdade contida no sonho exige a investigação filosófico-dialético, instrumento divino endereçado aos seres humanos para decifrar as mensagens das divindades, pois, se, por um lado, o deus sempre diz a verdade, é o ser humano que a deve demonstrar⁵¹. A analogia, pois, também se faz entre o filósofo e o homem desperto, não porque a verdade se manifeste negando os sonhos, mas porque a tarefa filosófica de examinar

⁵⁰ *Ibidem*, 50 b.

⁵¹ CASERTANO, Giovanni. Sonhos homéricos e sonhos platônicos. In: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 11 nº 21, 2017, pp. 8-14.

e despertar a si mesmo exige atravessá-los para encontrar a verdade além do sonho – embora esta, assim como a falsidade, pertença tanto ao sonho quanto à vigília. Ao contrário de Agamêmnon, que cai na armadilha divina (o sonho – *oneiron* – enganoso enviado por Zeus em promessa a Tétis) que favorecia os troianos⁵², Sócrates, além de acalmar as partes impetuosa e apetitiva de sua alma antes de dormir, após despertar, extrai, pacientemente, o significado do seu sonho, para só então decidir fugir ou continuar lutando.

Para finalizar, outro detalhe a ser ressaltado na citação a partir do contexto platônico em que ela se insere, ou seja, enunciação feita por uma imagem vista por Sócrates em sonho, é o fato da construção da sentença estar na segunda pessoa do singular, “Sócrates, ao terceiro dia chegarás aos campos férteis da Ftia”, ao invés de na primeira do plural, “no solo fértil de Ftia estaremos no dia terceiro.” A modificação da citação do verso de Homero do plural para o singular pode ser justificada pela influência do padrão homérico dos sonhos, mas talvez também pelas distintas concepções heroicas figuradas pelos dois personagens: de um lado, Aquiles, cuja morte gloriosa, na medida em que ocorre em combate pela defesa de toda coletividade, abarcaria um destino comunitário; de outro, pelo caráter individual do destino de um homem, Sócrates, para quem, tendo dedicado a vida à filosofia, a busca pela verdade esteve acima de qualquer prerrogativa política. Decerto que, como busquei demonstrar, esta abordagem é apressada e infiel às pretensões de Platão de imortalizar o seu herói e pode ser desmentida por uma série de exemplos, dentre eles, o próprio contexto em que se insere a citação, qual seja, uma obra em que o filósofo prescreve a obediência às leis da cidade, porquanto a ligação entre o cidadão e a sua cidade deve ser respeitada até a morte.⁵³ A imagem da figura feminina velada cuja aparência é fugaz, podendo assim representar a musa

⁵² *Ibidem*, II, 5-40. Como observa Marques, o sonho fraudulento enviado por Zeus a Agamêmnon, concebido como instrumento de punição à sua arrogância diante de Aquiles, ao ser acatado sem qualquer questionamento, evidencia simultaneamente a ambição desmedida do Atrida e a sua vulnerabilidade e dependência do filho de Tétis. MARQUES, Susana Hora. Sonho e persuasão na épica homérica. In: *Humanitas*, v. 66, p.25.

⁵³ Diversos autores ressaltam que desde a poesia homérica se tem enfatizado a relação entre a relevância do sonho e o status do sonhador, de modo que o impacto do sonho está diretamente vinculado à posição social e ao prestígio de quem o sonha. MARQUES, Susana Hora. Sonho e persuasão na épica homérica. In: *Humanitas*, v. 66, 2014, p.24. HEMINGWAY, B. *The dream in classical greece: Debates and practices*. Trinity: Queens College, 2008, p.24, 45. De acordo com Harris, **o sonho epifânico de Sócrates no *Crítion* é, possivelmente, o primeiro registro de que temos** notícia concedido a alguém **não pertencente à esfera régia**. HARRIS, William V. *Dreams and experience in Classical Antiquity*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009, p.25.

da filosofia que Sócrates menciona no *Filebo*⁵⁴, tonifica a persistência do filósofo na prática filosófica em favor da qual ele aceita morrer, mas não aceita deixar de praticá-la, “ainda que tenha de morrer muitas vezes.”⁵⁵. Ademais, a determinação divina de despertar os seus concidadãos lhe adveio, não obstante, também através de sonhos⁵⁶.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CASERTANO, Giovanni. Sonhos homéricos e sonhos platônicos. In: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 11 nº 21, 2017, pp. 1–15.
- DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. M. G. Kury. Brasília: EdUnb, 1988.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- GARRIDO, R. F. & LOBO, M. A. V. “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”. *Cuadernos de Filología Clásica*, 13, 2003, pp. 69–104.
- HARRIS, William V. *Dreams and experience in Classical Antiquity*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009.
- HEMINGWAY, B. *The dreams in classical greece: Debates and practices*. Trinity: Queens College, 2008.
- HOLANDA, Luisa Severo Buarque. ‘Tragédia e antitragédia na Apologia de Sócrates: uma análise retórica.’ *O que nos faz pensar*, v. 27, número 42, 2018, pp. 23–34.
- HOMERO. *Ilíada*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- KAHN, H. Charles. *Plato and the socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- KESSELS, A. H. M. *Studies on the Dream in Greek Literature*. Utrecht: HES Publishers, 1978.
- KRAMER, S. ‘Socrates’ Dream: Crito 44a–b’. *The Classical Journal*, 83 (3), 1988, pp. 193–197.
- LIEBERSOHN, Yosef Z. Socrates, Wake up! An analysis and exegesis of the “preface” in Plato’s Crito (43a1–b9) http://dx.doi.org/10.14195/2183-4105_15_2 Bar-Ilan University
- LIESHOUT, R. G. A. van. *Greeks on Dreams*. Utrecht: H&S, 1980.
- MARQUES, Susana Hora. Sonho e persuasão na épica homérica. In: *Humanitas*, v. 66, p. 23–33, 2014.

⁵⁴ Platão, *Filebo*, 67 b.

⁵⁵ Platão, *Apologia de Sócrates*, 30 b-c. Tradução de Jaime Bruna.

⁵⁶ *Ibidem*, 33 c-d.

- PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. Organização: Richard Zenith. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- _____. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2a. ed. Belém: EDUFPA, 2007.
- _____. *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Edited with notes by John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- _____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007.
- _____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- SILVA, Rafael Guimarães Tavares. ‘Lendo a citação (Críton, 43d1 – 44b5): “Vou-me embora pra fértil Phthía...”’ In: *Nuntius Antiquus* v. 11, n. 1, 2015, pp. 173–194.
- SOCRÁTES. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Jaime Bruna et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- VLASTOS, Gregory. *Socrates: ironist and moral philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1991.

Recebido em: abril de 2026
Aprovado em: junho de 2026