

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE
JANEIRO**

ESTEVÃO PEREIRA DE SOUSA

**DO SABER AO DEVER: UMA BREVE ANÁLISE SOBRE
ASPECTOS DA *EPISTEMOLOGIA* E DA *EUDAIMONIA*
SOCRÁTICA**

Seropédica

2015

Estevão Pereira de Sousa

Do saber ao dever: uma breve análise sobre aspectos da *epistemologia* e da *eudaimonía* socrática

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais como requisito final para aprovação na disciplina Monografia II (AA052) e obtenção do grau de Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Orientadora: Alice Bitencourt Haddad

Seropédica

2015

Estevão Pereira de Sousa

Do saber ao dever: uma breve análise sobre aspectos da *epistemologia* e da *eudaimonía* socrática

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais como requisito final para aprovação na disciplina Monografia II (AA052) e obtenção do grau de Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Aprovada em / / 2015.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Alice Bitencourt Haddad
(Orientadora)

Prof. Dr. Admar Almeida da Costa

Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho

CONCEITO FINAL:

RESUMO

Quem foi Sócrates? O que ele ensinou? Apesar do consentimento quase que unânime a respeito da relevância do pensamento socrático, pouco sabemos quando se trata de “uma filosofia” que se possa atribuir ao filósofo ateniense. Sabendo de todas as dificuldades que circunscrevem a tarefa de reconstruir (se é que isso é possível) um pensamento socrático, pretendemos aqui expor uma breve análise das fontes disponíveis sobre a vida de Sócrates. A finalidade de tal análise é tentar mostrar que uma das poucas coisas que sabemos sobre a filosofia de Sócrates e que subjaz dentre as fontes disponíveis é sua prática, sua ignorância (*amathía*). Daí nosso problema elementar: em que medida podemos afirmar que a busca por um saber empreendida pela ciência socrática é uma busca por saber? É possível uma epistemologia socrática? Se sim, em que caso podemos afirmar que a filosofia socrática se resume a uma epistemologia? Como se sabe, Sócrates ocupava a maior parte de seu tempo admoestando as pessoas sobre o “cuidado com a alma”. Não seria, então, a prática socrática uma filosofia racionalista tanto quanto moral? Em quais termos? O que temos à disposição e quais os caminhos que podemos trilhar nessa busca? Tentaremos aqui visitar algumas das possíveis respostas para todas estas indagações.

Palavras chave: Socratismo. Epistemologia. Ironia. *Amathía*. *Eudaimonía*.

ABSTRACT

Who was Socrates? What did he teach? Despite the almost unanimous consent about the importance of Socratic thought, we know little when it comes to "a philosophy" that can be attributed to the Athenian philosopher. Knowing all the difficulties that circumscribe the task of rebuilding (if that is possible) a Socratic thought, here we intend to expose a brief analysis of the available sources on the life of Socrates. The purpose of this analysis is to try to show that one of the few things we know about the philosophy of Socrates and underlying among sources is its practice, its ignorance (*amathía*). Hence our basic problem: in what extent we can say that the search for a knowledge undertaken by the Socratic science is a search for knowledge? Socratic epistemology is possible? If so, in which case we can say that the Socratic philosophy boils down to an epistemology? As we know, Socrates took up most of his time admonishing people about the "care of the soul". There would then be the practice of Socratic rationalistic philosophy as much as moral? In what terms? What we have available and what paths we can tread in this quest? We will try here, to review some of the possible answers to all these questions.

Keywords: Socratism. Epistemology. Irony. *Amathía*. *Eudaimonia*.

Nenhuma musa do *Museion* poderia me inspirar mais do que minha mãe, Luciana .

Nenhum homem no mundo me ensinou mais coisas do que meu pai, Carlos.

Nenhum ser humano deste mundo me faz sorrir com tanta frequência quanto minha irmã

Priscila o faz.

A vocês, *nenhum* agradecimento seria suficiente.

AGRADECIMENTOS

Durante o decorrer da minha graduação, em que estive sob a condição de aprendiz na UFRRJ, pude ter experiências incríveis ao lado de pessoas igualmente incríveis que conviveram comigo durante todo esse período. É possível que eu esqueça muita gente, mas, quero dizer que sou profundamente agradecido a todos os que estiveram ao meu lado nesse momento tão importante da minha vida.

Agradeço a todos os meus familiares, de São Paulo e do Rio de Janeiro. Em especial minha avó Arlinda e minha tia Conceição que cuidaram de mim por muitos anos, e também aos meus tios Luciano e Claudia que sempre estiveram presentes como meus pais.

Às minhas amigas Nalui Batista e Dalila Gonçalves que além de amigas pessoais sempre foram meus “*daemons*” acadêmicos. Dalila aquele que dá broncas e me lança para os desafios. Nalui aquele que esteve sempre disposto a me ouvir e passar horas me dando conselhos, vejam, eu disse HORAS!

Aos meus amigos, Leandro, Renan, Rayane, Juliana Dias e Juliana Barreira por terem acompanhado toda minha trajetória na rural.

Às amigas Lana Helena, Yasmin Faria e Luisa Baroni por terem sido tão leais e torcerem por mim a todo momento. Em muitos momentos a companhia de vocês me acalmou e me fez perceber que eu não estava sozinho. Obrigado!

Às amigas do F2-210, Pâmela, Suzane, Annatércia, Mara e Karina por terem me abrigado física e emocionalmente na vida de vocês.

Às amigas Ellen Rosa, Patricia Boeira e Camila Pereira por me mostrarem que a vida não é tão séria.

Ao meu grande amigo João Carlos que sempre me apoiou e me ajudou durante a graduação. Sou imensamente grato por todo seu companheirismo e me sinto honrado por ser amigo de uma pessoa tão inteligente e sensível às questões humanas.

Aos moradores do quarto 227 que me acolheram e me ajudaram de maneiras tão particulares de modo que hoje nada seria o mesmo sem as conversas com Vinicius, Rafael, Jotta e Gabriel e sem as risadas com o Srs. Eduardo Carvalho, Eriklis Amorim, Jorge Fernando e Lucas de Paiva (vulgo Alcebiades). Este agradecimento também se estende aos meus grandes amigos de graduação: O casal Ícaro e Gisele, Juliana França, Karol, Léo e Fiama.

Aos meus amigos Jaqueline Paranhos e Reinaldo José que sempre me apoiaram

a acreditaram na minha formação. Este agradecimento se estende à toda família QM.

Dedico um agradecimento especial à minha orientadora, Alice Bitencourt Haddad, que não só me ensinou, mas, me *encantou* por filosofia antiga. Poucos mestres no mundo possuem essa capacidade de tornar o ensino algo tão prazeroso, por este motivo, não existem palavras que descrevam a admiração que tenho por você.

Também deixo registrado um agradecimento à FAPERJ por ter me dado a oportunidade de desenvolver uma pesquisa de iniciação científica com o auxílio de uma bolsa. A pesquisa que desenvolvi me ajudou muito a aprimorar o espírito da pesquisa.

Ao professor Edson Resende por toda sua generosidade, companherismo e aconselhamento, essa pesquisa não teria sido a mesma sem as ótimas fontes que me foram concedidas pelo senhor. Obrigado por todo apoio e por ter aceitado compor minha banca, é uma honra tê-lo.

Ao professor Admar Costa por igualmente se dispor a me ajudar e tão gentilmente aceitar compor minha banca. Obrigado.

Ao professor Francisco, por tanto empenho e dedicação à mim em diversos projetos durante minha graduação. Eu o considero um grande amigo.

Por fim, gostaria de deixar registrado também meu agradecimento A TODO corpo docente do departamento de Filosofia da UFRRJ.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO – UM SÓCRATES AINDA NÃO ENCONTRADO	01
1.1	O que as fontes nos dizem?	01
1.2	Platão por quê?	03
2	A (IM)POSSIBILIDADE DE UM “SABER” SEGUNDO SÓCRATES	06
2.1	A controvérsia acerca do problema	08
2.2	Uma “possível” resposta platônica para o problema das definições	10
2.3	Considerações sobre a epistemologia socrática	13
	UMA VIDA EXAMINADA: A SAÍDA ÉTICA DA FILOSOFIA	
3	SOCRÁTICA	14
3.1	Dos temas éticos à virtude: a <i>areté</i> grega segundo Sócrates	15
3.2	O lugar da alma na filosofia socrática	17
	CONCLUSÃO: ENSINAMENTOS E EFEITOS PRÁTICOS DE UMA	
4	VIDA EXAMINADA	20
5	BIBLIOGRAFIA	24
5.1	Textos Antigos	24
5.2	Comentários e Estudos complementares	24

1 INTRODUÇÃO – UM SÓCRATES AINDA NÃO ENCONTRADO

O pensamento socrático é, ao mesmo tempo, indispensável e obscuro. Indispensável porque é unânime a aceitação de que ele é o precursor do pensamento filosófico tal como o conhecemos. Justamente por este motivo, são sempre bem vindas as tentativas de discursos sobre sua filosofia. No entanto, qualquer estudo sempre terá que lidar com o lado obscuro da dita filosofia socrática porque, apesar do peso de sua relevância, Sócrates foi um filósofo que optou por nada escrever. Sua filosofia era uma filosofia expressa por palavras e asseveradas por sua conduta, seu modo de viver. Temos então perguntas problemáticas que simplesmente aprofundam a discussão a respeito de Sócrates: quem foi Sócrates? O que sua filosofia ensinava? Muitas coisas nos informam as fontes que temos disponíveis: quando Sócrates viveu, quais eram suas leituras, com quem ele andava, sob quais circunstâncias foi condenado etc. No entanto, pouco se sabe quando o assunto é a doutrina que pode ser associada a Sócrates, ou qual a melhor das fontes disponíveis para a superação desse desafio.

A superação das dificuldades impostas na resolução do problema socrático perpassa pelo fato capital de que Sócrates preferia expressar seus pensamentos apenas por meio da oralidade; tudo o que se sabe ou se pretende saber sobre ele está circunscrito em suas conversas, sejam elas com seus discípulos, sejam elas com toda a gente com quem Sócrates manteve contato. Paralelamente ao fato de sua filosofia ser estritamente oral, Sócrates também defendia que sua conduta de vida era uma expressão de sua doutrina, seu espírito e sua habilidade de arrebanhar discípulos pelas ruas de Atenas são relatados sobretudo por Platão e Xenofonte. Outro motivo dessa dificuldade se dá por conta do intenso conflito teórico que existe entre as fontes a que temos acesso para reconstruir qualquer pensamento ou doutrina que se possa atribuir a Sócrates. O panorama das dificuldades está feito: por um lado, o próprio Sócrates nada nos deixou a não ser a clara e evidente cisão provocada por sua filosofia. Por outro, os únicos recursos que temos à disposição (as fontes) não são de modo algum unívocos, o que exige que seu leitor se posicione diante delas “assumindo algumas” e “descartando outras” ou, grosso modo, hierarquizando-as de acordo com a proposta de sua leitura.

1.1 O que as fontes nos dizem?

As fontes que temos à disposição para nossa tarefa são: a comédia *As nuvens* de Aristófanes; os escritos (ditos socráticos) de seus discípulos Platão e Xenofonte e,

Aristóteles que, apesar de não ter tido contato pessoal com Sócrates, conheceu sua doutrina por meio de Platão e de obras socráticas a que muito provavelmente teve acesso. No caso da comédia *As nuvens* de Aristófanes, nos é apresentado um Sócrates bem diferente das demais fontes; ele é um intelectual descrente dos deuses da religião grega e claramente um sofista que professa a doutrina do “argumento injusto”. A prática de se atribuir ideias sofisticas a um filósofo não era algo incomum no mundo grego, todavia, Platão e Xenofonte procuram argumentar que a prática socrática era distinta da prática sofista¹.

Boa parte dos comentadores costuma descartar a comédia de Aristófanes por motivos óbvios: trata-se de uma peça teatral e não há, portanto, compromisso com um relato fidedigno da vida de Sócrates, seu objetivo, como em toda comédia, é ser engraçado. Outra corrente de comentadores costuma alertar para os riscos de se descartar Aristófanes simplesmente pelo fato de seu relato de Sócrates ser uma obra teatral mais preocupada com elementos artísticos do que com elementos fidedignos da biografia do filósofo ateniense. Roberto Bolzani Filho², alerta que a desqualificação da comédia de Aristófanes “*trata-se de uma opção hermenêutica tão discutível e passível de análise crítica quanto qualquer outra.*”, isso porque, segundo ele observa, embora o Sócrates retratado por Aristófanes seja uma caricatura do verdadeiro Sócrates, é imprescindível, para que a peça cumpra sua função, que os espectadores encontrem na representação da comédia elementos (acentuados) da personalidade de Sócrates, tal como uma *charge* ou uma caricatura o faz. É necessário, mesmo que por meio do exagero, que haja uma *verossimilhança* que seja capaz de produzir o efeito cômico. Noutras palavras, há algo no personagem de Aristófanes que faz o público ser remetido a Sócrates, logo, mesmo que por meio do artifício cômico, o Sócrates de Aristófanes é também uma fonte sobre a vida do filósofo ateniense (mesmo que não tão filosófica). Ainda segundo William J. Prior, um dos principais fatos biográficos capturados sobre a vida de Sócrates na peça de Aristófanes é a confirmação de que ele era uma figura pública de Atenas. A projeção midiática da peça de Aristófanes, entretanto, parece também ter mais desfavorecido do que do que contribuído para a imagem pública de Sócrates, como nos relata Platão o texto da *Apologia de Sócrates*, seu mestre procurará se defender dos preconceitos gerados pela peça de Aristófanes³; do mesmo modo, Xenofonte também escreve textos apologéticos para defender Sócrates dos preconceitos das quais derivavam suas acusações.

No caso de Xenofonte, são quatro obras no qual encontramos relatos sobre Sócrates, são elas: *Apologia*, *Memorabilia*, *Econômico* e *Banquete*. Tais obras são

1 PLATÃO, *Apologia*, 20c

2 BOLZANI FILHO, Roberto. *Imagens de Sócrates. Kléos*, Rio de Janeiro, v.18, p. 11-31, 2014.

3 PLATÃO. *Apologia*, 18d1-2, 19c2-5.

caracterizadas sobretudo por sua riqueza histórica. Enquanto o Sócrates de Platão é um filósofo obcecado por definições, o relato de Xenofonte descreve um Sócrates pastoral, cheio de virtudes que arrebanhava dezenas de discípulos por onde passava. Diversos comentadores tendem a descartar Xenofonte alegando o baixo teor filosófico de seus escritos quando comparados, por exemplo, aos escritos de Platão. Xenofonte, diferentemente de Platão, não está interessado (e também não estava iniciado para tanto) na filosofia de Sócrates, sua intenção era defender aquele que considerava “Memorável”. No entanto, é necessário prudência ao se dizer que o texto de Xenofonte é exclusivamente biográfico; há relatos pinçados da obra de Xenofonte que confirmam algumas asserções acerca da filosofia de Sócrates que poderiam ser obscuras se encontradas apenas em outras fontes. São bons exemplos de tais relatos: (I) o fato de que Sócrates não se ocupava com a *phýsis*, como faziam os primeiros filósofos⁴; (II) mantinha diálogos com figuras como sofistas⁵ (confirmando, assim, a relação do personagem dos diálogos platônicos com o Sócrates histórico); (III) em busca de definições⁶; (IV) evidenciando a ignorância de seus interlocutores⁷; e, por fim, (V) a consideração de que a alma é uma espécie de “centro deliberador”, capaz de ser usada como uma ferramenta para discernir o bem⁸. Como se vê, além do relato enriquecedor sobre o estilo de vida que Sócrates levava, sempre tão austero e humilde, Xenofonte também dá interessantes vestígios a respeito daquilo que pode vir a ser considerado como uma filosofia socrática, resultados estes que, nem sempre, estão em consonância, por exemplo, com o Sócrates de Platão. Posteriormente vamos avançar na análise do texto apologético de Xenofonte como uma espécie de “aprofundamento” da questão socrática no que diz respeito aos efeitos éticos da filosofia socrática.

1.2 Platão por quê?

Decerto, o relato de Xenofonte não é totalmente consonante com o de Platão, assim como também é evidente que jamais poderemos alçar ao ponto de dizer que algo de fato seja “socrático”, isso porque, para tanto, necessária seria a fonte primária, textos do próprios Sócrates, aquilo com o qual tudo o que de modo oblíquo se sabe poderia ser confrontado. Em meio a tantas e variadas afirmações sobre o que fazia e dizia Sócrates, uma convicção permanece de pé, o procedimento que lhe renderia a vida: questionar incessantemente. Ainda que os relatos de Xenofonte e Aristófanes sejam bastante

4 XENOFONTE, *Ditos e Feitos Memoráveis*, I.1 11-12.

5 Antifão e Hípias em XENOFONTE, *Ditos e Feitos Memoráveis*, I.6, IV.4.

6 XENOFONTE, *Ditos e Feitos Memoráveis*, I.1, III.9, IV.6.

7 XENOFONTE, *Ditos e Feitos Memoráveis*, I.6, II.1-2.

8 XENOFONTE, *Ditos e Feitos Memoráveis*, I.4-5.

relevantes, creio que, para fins de reconhecimento daquilo que é (ou pode ser) socrático, o texto apologético de Platão e seus ditos “diálogos socráticos” ainda assim são um bom caminho inicial ou, noutras palavras, um caminho com mais recursos, para que se possa discursar sobre a filosofia socrática. Passarei agora a expor as razões desta escolha.

Há uma tradição de comentadores que elege Platão como sendo a melhor fonte para o estudo da filosofia socrática, afinal, Platão diferentemente de Xenofonte e Aristófanos, era filósofo, fato que conota que em suas obras há um interesse real pela filosofia Socrática. O Sócrates apresentado por Platão é um filósofo vívido, com um espírito investigador. Além de demonstrar, como nas outras fontes, grande interesse por temas éticos, o Sócrates de Platão justifica sua prática de interposição de perguntas pautado na sua própria ignorância e também chega a postular posicionamentos filosóficos⁹. O grande obstáculo que se coloca quanto à decisão de eleger Platão como a melhor fonte para os estudos acerca da filosofia socrática é justamente o fato de ele ter sido um filósofo que respondeu objetivamente às questões socráticas; logo, em que medida podemos determinar se o Sócrates dos diálogos (mesmo os ditos diálogos socráticos) corresponde ao Sócrates histórico ou é apenas um personagem que atende às demandas dos problemas a que Platão se propõe a resolver? Para dar resposta a esse problema é que se recorre à divisão triparte do *corpus* platônico que divide seus diálogos em: diálogos de juventude (contendo as ideias de Sócrates), diálogos intermediários (onde já aparecem posições filosóficas do próprio Platão) e diálogos tardios (onde há um desenvolvimento posterior da filosofia de Platão. Alguns comentadores costumam afirmar que, mesmo aceitando a divisão triparte das obras de Platão, ainda assim não há indícios seguramente decisivos que sustentem a dita “filosofia socrática, pois é possível que os primeiros diálogos de Platão possam não ser exatamente a descrição de tal pensamento, mas sim, uma espécie de prelúdio da teoria do próprio Platão”¹⁰. Contudo, creio que os fatos que corroboram um “socratismo” nos primeiros diálogos de Platão são bastante evidentes. Vejamos: os diálogos de Platão, assim como o relato de Xenofonte, mostram Sócrates: buscando definições¹¹; interrogando sofistas; preocupado com questões éticas.

Além dos primeiros diálogos de Platão já fornecerem por si mesmos fortes indícios de que, neste momento de sua vida, há um intenso envolvimento com o socratismo, temos, também, o relato indireto de Aristóteles. Como se sabe, Aristóteles não chegou a conhecer Sócrates, no entanto, o relato que o filósofo de Estagira faz é também uma fonte acerca da

9 Por exemplo, quanto à imortalidade da alma (*Górgias*, 523a-527c) e à defesa da obediência à lei (*Crítion*, 47c).

10 Vide KAHN, 1996

11 *As nuvens*, 636-99, 723-90; *Ditos e Feitos Memoráveis*, I.1, III.9, IV.6, e predominância em quase todos os diálogos de juventude de Platão.

imagem de Sócrates, uma vez que ele conviveu com Platão e muito possivelmente teve acesso a leituras de obras socráticas que hoje nos são desconhecidas. A imagem fornecida por Aristóteles, no entanto, acaba por ser não muito confiável, dado que Aristóteles costuma “aristotelizar” seus predecessores propositalmente para que se possa usá-los como pensamento embrionário de seu próprio pensamento. Esta postura de Aristóteles não afasta de seu relato alguns aspectos importantes que acabam por corroborar indiretamente com a ideia que temos de que os diálogos de juventude de Platão são marcados pelo socratismo. As evidências que temos são:

- Confirma a ignorância socrática;
- Afirmar que Sócrates foi o primeiro a procurar por definições mas não o fez, como Platão, com recurso a universais¹².

Vemos que, apesar da relevância do relato de Aristóteles ser plenamente contestável, suas descrições ajudam a confirmar que os diálogos de juventude de Platão contêm um socratismo mais refinado e bastante filosófico quando comparado com as demais fontes. Será meu objetivo a partir de agora analisar os aspectos essenciais do socratismo apresentado por Platão, mais precisamente a epistemologia socrática. Será possível, a partir do relato de ignorância do próprio Sócrates (apresentado pelos diálogos de juventude de Platão) estabelecer algum tipo de saber? Que saber seria esse?

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII. 4, 1078b 29-30.

2 A (IM)POSSIBILIDADE DE UM “SABER” SEGUNDO SÓCRATES

Um de vós poderia intervir: “Afinal, Sócrates, qual é a tua ocupação? Donde procedem as calúnias a teu respeito? Naturalmente, se não tivesses uma ocupação muito fora do comum, não haveria esse falatório, a menos que praticasse alguma extravagância. Dize-nos, pois, qual é ela, para que não façamos nós um juízo precipitado”. (PLATÃO, *Apologia*, 20c)

Sócrates foi condenado por uma prática, uma prática encarada por seus acusadores como subversiva e ímpia. Em sua defesa, o filósofo ateniense revela que a origem de sua prática - e, conseqüentemente, dos desafetos que lhe sucederam - é um chamado divino, o “cumprir” de uma missão dada pelo oráculo de Delfos, o que contraria a tese de acusação sugerida por seus acusadores. Ao ter notícia da asserção do oráculo do deus Apolo a seu amigo Querefonte (*não havia ninguém mais sábio que Sócrates*), Sócrates passa por momentos de autorreflexão tentando interpretar o que o oráculo queria dizer¹³. A consternação de Sócrates o conduz a um primeiro momento onde há o reconhecimento de que seu aparato de sapiência não era grande, o que conota a clareza do filósofo ateniense quanto à sua própria condição de ignorância (*amathia*) acerca das coisas. É da inquietação causada por reconhecer sua condição de ignorância que Sócrates chega à conclusão de que o único modo de compreender o que quis o oráculo dizer é colocando em movimento a tal da profecia, é fazendo valer a verdade do deus Apolo. O desdobramento dessa conclusão faz surgir o método socrático que, como já vimos, é encontrado em todas as fontes de que temos à disposição e que consiste em interpor questões a seus interlocutores submetendo-as a uma “clínica da verdade”, onde sua ignorância não só é a confirmação do que disse o deus, mas, também, é o diagnóstico de ignorância conferido por Sócrates a seus interlocutores, agora desnudos pelo método socrático. A postura ativa de Sócrates em reconhecer que o deus não mente é encarada por ele como uma mensagem à cidade de Atenas, tão cercada de supostos saberes, um mar de “certezas”.

Segundo aquilo que nos fornecem os diálogos de juventude de Platão, as andanças e conversas de Sócrates pela cidade de Atenas o tornaram uma figura paradoxal: por um lado, amado e seguido por jovens, por outro, odiado e perseguido por pessoas que tinham sua sabedoria refutada pelo intrigante método socrático. A ignorância de Sócrates, que incomoda e desafia seus interlocutores é a base elementar, o centro vital de “sua sabedoria”, a ciência praticada por Sócrates o tornava um missionário que alertava sobre os riscos do saber infundado. Ao recorrermos ao grego um dado interessante surge: o termo usado por Platão para se referir a essa “ciência” de Sócrates no texto da apologia é *sophía tis* (*Apologia*, 20d) que pode ser traduzida por “alguma sabedoria”. Fica claro, logo de

¹³ PLATÃO, *Apologia*, 21b.

início, que o saber de Sócrates não é um saber supostamente pronto, que confere a si mesmo uma técnica, um domínio acerca do “saber como é”, esse seria *epistème*, termo usado nos diálogos platônicos para descrever as atividades dos artífices¹⁴. O saber de Sócrates é um saber de definições, preocupado com “o que é”; entretanto, como sabemos, tecnicamente não haveria um saber possível na técnica socrática visto que ele é ignorante do saber. O que revela então a prática socrática? Há algum vestígio epistemológico circunscrito em seu próprio método? Uma sabedoria “a ser encontrada” para além da verdade do deus? Em última instância, é possível uma epistemologia socrática?

Trilhando pelo caminho dos diálogos de juventude, os ditos “diálogos socráticos”, encontramos o reconhecimento por parte de Sócrates de que ele possui um tipo de ignorância que é, em si mesma, um tipo de sabedoria, daí a célebre asserção: “sei que nada sei”. Contudo, usada de maneira tão indiscriminada, a asserção socrática parece banalizar a ideia de que reconhecer a ignorância já é “ser sábio”, como se a ideia de Sócrates fosse simplesmente reconhecer a ignorância como apenas um procedimento que nada visava conhecer, tal como lia Aristóteles¹⁵. A via que pretendo tomar para analisar o problema acerca do que é o conhecimento (segundo a dita filosofia socrática) passará pela leitura de alguns trechos dos diálogos de juventude de Platão sob o prisma de dois aspectos que considero essenciais para nortear a discussão; são eles:

1. O que precisamente é isso que Sócrates reconhece não saber e que seus interlocutores enganosamente acreditam saber?
2. Por que Sócrates acredita que a falta de conhecimento disso (que nem sequer sabemos o que é) é em si mesmo uma forma de sabedoria?

A resposta para estas questões não é simples e talvez nem seja possível. De todo modo, esta interseção que as perguntas acima formam (o que ele procura e o que seus interlocutores equivocadamente acreditam saber) está explicitamente inserida nos diálogos socráticos, onde encontramos intensos e acirrados debates a respeito de diversos temas, dentre eles: “o que é a piedade?”, “o que é a coragem?”, “o que é justiça?”. A princípio, a escolha de Sócrates por temas éticos não parece atender a nenhum outro critério que não

¹⁴ É certo que Platão use esse termo na *Republica* de maneira extremamente recorrente para se referir às atividades dos artesãos, no entanto, é válido mencionar que, ao se referir à atividade do filósofo, Platão também estará usando o termo *epistème*, no entanto, a atividade descrita por Platão como sendo a do filósofo é uma *epistème* própria do filósofo e distinta das demais *epistémaí*.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 183b7-8. Como vimos, Aristóteles defende um Sócrates sem pretensões de conhecer nada, um Sócrates que simplesmente estaria fazendo interposições aleatórias com o objetivo de destruir as convicções de seus interlocutores.

seja a definição da essência daquilo que está sendo discutido. É isso que encontramos, por exemplo, no caso do diálogo *Eutífron*. No diálogo em questão, Sócrates deseja saber do jovem Eutífron (com o intuito de se defender das acusações de Meleto) como poderia saber se alguém ou alguma coisa está sendo pio ou ímpio. O critério que norteia a resposta de Eutífron é o uso de exemplos exteriores à coisa que se pergunta e que, pelo vício da concepção pragmática do saber, se referiam ao “como é” e não a “o que é”. No caso de Eutífron, a suposição era a de que a coisa ou a pessoa pia é aquela que está outorgada pelo agrado dos deuses. Sócrates, no entanto, refuta o jovem Eutífron alertando que, mesmo que a base para julgar o que é pio sejam os deuses, ainda assim, estamos falando de uma coisa agradável aos deuses e, por este motivo, exterior a esse sentimento, ou seja, ainda não estamos falando da “coisa em si mesma”. Noutros termos, o que Sócrates procura e, consequentemente, leva Eutífron a procurar, é um *parádeigma*, algo que possa ser usado como critério para julgar se algo ou alguém é pio¹⁶; ele procura a piedade “em si mesma”.

Apesar do objeto de busca de Sócrates estar claramente determinado, o jovem Eutífron não é capaz de dar uma resposta do tipo que Sócrates deseja. Mesmo o próprio Sócrates, no diálogo *Carmides*, reconhecerá que não tem condições de fornecer uma resposta adequada para aquilo que seria temperança, dada sua condição de ignorância¹⁷. Como se vê, os diálogos socráticos acabam criando paradoxos extremamente complicados para uma resposta acerca da epistemologia socrática. Ao passo que Sócrates assegura sua ignorância, também observamos em certas ocasiões sua incrível e indiscutível habilidade de diagnosticar a ignorância de seus interlocutores. De todo modo, como podemos, então, compreender a relação que a ignorância socrática estabelece com seu alvo? Seria a epistemologia socrática uma espécie de ceticismo (mesmo que metodológico)? O que ele quer realmente definir quando busca definições? É possível falarmos numa teoria das definições em Sócrates?

2.1 A controvérsia acerca do problema

Diversos comentadores têm se dedicado a dar respostas acerca do problema da ignorância socrática. Hugh Benson¹⁸, por exemplo, propõe, em seus estudos sobre a filosofia socrática, que a ignorância de Sócrates deve ser compreendida sob o prisma de duas proposições, são elas:

- (P) Se A não sabe o que é F-dade, então, A não sabe, para um dado x, que x é F.

16 PLATÃO, *Eutífron*, 6e.

17 PLATÃO, *Carmides*, 165b.

18 BENSON, 2000 apud: MATTEWS, 2011, p. 115, 116

A proposição (P) sugere que, se Sócrates não sabe o que é pio (por exemplo) a ponto de dar uma definição que possa ser usada como critério para julgar se algo ou alguém é pio, então, Sócrates não sabe se algo ou alguém é pio. Benson vai ainda além da proposição (P):

- (D) Se A não sabe o que é F-dade, então, A não sabe, para um dado G, que F-dade é G.

Já segundo (D), se Sócrates (novamente) não sabe o que é pio (por exemplo) a ponto de dar uma definição que possa ser usada como critério para julgar se algo ou alguém é pio, então, Sócrates sequer tem condições de saber se a piedade é uma virtude ou uma coisa boa de se possuir.

A tese de Benson é baseada, sobretudo, nas passagens da *Apologia*¹⁹; ela prioriza e eleva a condição de ignorância de Sócrates a seu nível máximo, uma espécie de ceticismo epistemológico. É cética não no sentido de radical de chegar a afirmar a impossibilidade do saber, mas, no sentido de dizer que Sócrates não é capaz (dada sua condição de ignorância) de assumir que possui condições de afirmar que algo ou alguém é justo, bom, piedoso ou, em última instância, dada sua condição ignorante, ele não tem sequer condições de dizer se a justiça, a piedade ou a bondade sejam de fato coisas boas. Uma problemática da tese de Benson que é bastante apontada pela maior parte dos comentadores é que ela não considera uma série de falas de Sócrates nos diversos diálogos de juventude que comprometem (P) e (D), isso acaba por torná-la fraca quando a tentativa é determinar uma epistemologia socrática tendo como base o desenho que Platão faz em seus diálogos de juventude (aceitando, claro, que Platão é a melhor fonte da filosofia socrática). Este é o caso, por exemplo, do diálogo *Hípias Menor*²⁰, quando Sócrates *indiretamente* demonstra a habilidade de saber se uma pessoa é justa, quando ele menciona a ocasião hipotética de duas pessoas cometendo um ato injusto, uma voluntariamente e a outra involuntariamente. Segundo Sócrates, a pessoa que comete um ato injusto voluntariamente de fato possui a justiça, desse modo, contrariando qualquer noção ética moderna, Sócrates diz que *a pessoa mais justa* é aquela que pratica uma ação injusta voluntariamente, creio eu, justamente porque ela *conhece a justiça* e tem condição de fazer uso instrumental dela²¹.

Como se vê, Benson avalia muito bem a questão da ignorância socrática; no entanto, há um paradoxo formado por conta de algumas falas socráticas asseverando algum

19 PLATÃO, *Apologia*, 21b-22d.

20 O *Hípias Menor* é um diálogo considerado por muitos como apócrifo, no entanto, tomarei o diálogo como fonte desta pesquisa por: a) conter o estilo e o vocabulário platônico e b) Por ter sua autenticidade reconhecida pelo próprio Aristóteles em *Metafísica*, V, 1025a6-13.

21 PLATÃO, *Hípias Menor*, 376b.

tipo de conhecimento. Tentando abarcar o problema, outra célebre interpretação acerca da epistemologia socrática nos é dada por Gregory Vlastos²². Este, ao contrário de Benson, procurará dar conta dos paradoxos gerados pelas falas socráticas nos diálogos de juventude. Se por um lado temos Sócrates afirmando sua ignorância e, por outro, uma série de falas que comprometem esta ignorância, Vlastos procurará uma terceira via de interpretação: sua estratégia consiste em analisar as ocorrências do verbo “conhecer” nas falas de Sócrates, de modo que em todas as ocasiões em que o filósofo usa o verbo “conhecer” deve-se atribuir um “C” subscrito, quando estivermos falando de um conhecimento infalivelmente certo, ou com um “E” subscrito, quando o tipo de conhecimento que estivermos falando for aquela “crença verdadeira” que é resultado do exame elêntico. A interpretação de Vlastos viabiliza a compreensão das passagens em que Sócrates afirma que nada conhece como um tipo de conhecimento forte, aquela que é a convicção mais primitiva de Sócrates, sua própria ignorância. Por outro lado, as afirmações advindas do resultado de seus debates com os interlocutores são marcadas como um conhecimento fraco, pois, apesar de não ser um conhecimento infundado (aquele que já foi abandonado nas refutações), ainda assim, ele pode sofrer refutações caso elas sejam possíveis no decorrer do diálogo em questão; a princípio ele está temporariamente aceito.

A meu ver, a interpretação de Vlastos contribui de maneira positiva no sentido de ser capaz de abarcar as passagens onde Sócrates afirma sua ignorância e aquelas onde ele faz qualquer outro tipo de afirmação direta ou indireta. Ou seja, Vlastos consegue dar conta do problema causado pelos paradoxos socráticos sem contradições. Entretanto, é preciso considerar que, nos diálogos socráticos, não há nenhuma referência no idioma grego no qual Sócrates faça distinção do tipo de conhecimento de que está falando, ou seja, apesar do grande peso que é a interpretação de alguém como Gregory Vlastos, tal interpretação estará sempre comprometida apenas com sua própria maneira de compreender as passagens e não faz referência ao texto grego.

2.2 Uma “possível” resposta platônica para o problema das definições

Ao lado dos grandes comentadores que se dedicaram ao problema da ignorância socrática, é bem provável que Platão também tenha dado sua resposta ao problema socrático das definições. Até aqui ainda não está claro o que é aquilo que Sócrates pretende saber e se essa pretensão será efetivamente produtiva; cá estamos ainda com a questão: *“Sócrates realmente espera conhecer a resposta para os temas aos quais se dedica a*

22 VLASTOS, G.:(2000) *apud*. MATTEWS, Gareth B.:2011, pp 114, 115

discutir em suas conversas?”. Essa mesma indagação que permanece aqui norteadora nossa pesquisa parece ter sido compartilhada também por ninguém menos que Platão. É bastante provável que o mais dedicado discípulo de Sócrates também houvesse ficado intrigado com o problema da busca de Sócrates e tenha se dedicado a responder tal problema através do diálogo *Mênon*. Observemos as seguintes citações:

Sócrates diz:

Para que eu, por minha vez, faça uma comparação contigo. Pois uma coisa eu sei sobre todos os belos: que se regozijam em comparações que se fazem com eles – é que isso lhes é vantajoso, pois que também são belas, creio, as imagens dos belos –; mas eu, de minha parte, não apresentarei uma comparação contigo. Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também com os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros. Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu entretanto talvez anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; agora porém estás parecido a quem não sabe. **Contudo, estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser.**

Ao que Mênon interpõe:

E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? **Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontre> é aquilo que não conhecias?** (PLATÃO, *Mênon*, 80d).

É sabido que o *Mênon* é um diálogo que não está localizado propriamente na chamada fase socrática de Platão justamente por carregar teses que não são encontradas nos chamados diálogos de juventude; no entanto, as citações acima demonstram o quão problemático é, aos olhos de Platão, o paradoxo socrático. Mais ainda, esta reflexão axial encontrada no *Mênon* parece - a meu ver - um forte indício de que a ignorância socrática é o que motivará Platão a dar sua própria saída ao problema das definições pela via das formas. O diálogo *Mênon* se ocupa com a virtude, ora em saber se ela pode ser ensinada, ora em saber precisamente o que é a virtude. Dizer o que é platônico e o que é socrático no diálogo em questão é uma tarefa extremamente complicada e incerta e quanto a esse problema não pretendo me dedicar. Nesta pesquisa, procurarei seguir a interpretação de R.M. Dancy, que defende justamente que o *Mênon*, apesar de ainda não conter uma teoria das formas platônica, justifica a ideia apriorística de que as virtudes são coisas boas de se possuir. Essa seria, a meu ver, um meio pelo qual Platão tenta dar conta do problema socrático de procurar por definições de temas éticos mesmo sem saber sequer se eles são

coisas boas de serem possuídas, contudo, ainda sem uma teoria das formas. O meio pelo qual sabemos que temas éticos são bons se justifica, portanto, por meio da inédita tese da reminiscência. A tese da reminiscência nos é apresentada quando o personagem Sócrates passa a defender a ideia apresentada por “homens divinos” (tal como Píndaro) de que nossa alma já possui um conhecimento prévio devido ao fato (ou suposição apresentada no diálogo em questão) de que nossa alma é imortal e já passou pela vida terrena e pelo submundo do Hades na ocasião de encarnações passadas. Ainda guiados sobre a pergunta se a virtude pode ser ensinada, Sócrates defende que, dada a condição “reencarnável” de nossa alma que teve acesso a muitas coisas da vida terrena e do submundo, nosso aprendizado na realidade é *rememoração* daquilo que já vimos em outras ocasiões. Sócrates demonstra o que acabara de afirmar através de uma exemplificação feita com a ajuda de um escravo de *Mênon* que supostamente não conhece nada sobre geometria, no entanto, fala grego. Sócrates demonstra que o escravo, apesar de não contar com conceitos previamente ensinados, pode dar conta de responder qual o dobro da área de um quadrado²³, apenas com o que tem à disposição: seus próprios recursos cognitivos. Sem dar respostas, apenas traçando linhas horizontais e verticais ao lado do quadrado, criando novos quadrados e traçando suas diagonais, Sócrates vai pouco a pouco acompanhando o raciocínio do escravo que, por fim, formou uma figura que foi capaz de representar o dobro da área do quadrado inicialmente analisado. Para Sócrates ficou claro então, que o escravo não foi instruído, mas, apenas conduzido por rememoração àquele conhecimento.

Segundo Dancy, a tese da reminiscência dificilmente poderia ser atribuída a Sócrates se considerarmos os diálogos de juventude como critério para demarcar o que é socrático, contudo, vemos que neste diálogo Platão está tendo um trato com a questão socrática que o leva a ultrapassar o problema causado por Sócrates. Ora, é plenamente possível, segundo nos faz acreditar o diálogo *Mênon*, que Sócrates poderia justificar sua prática e considerar as virtudes como coisas boas de serem possuídas sem que, para isso, haja a necessidade de termos em mãos suas respectivas definições. De maneira hipotética, se tomássemos a tese da reminiscência como socrática certamente estaríamos sob a posse de uma solução para o problema das definições dado que *poderíamos* saber que o bem é algo bom de se possuir mesmo que não possamos *conhecê-lo* objetivamente na nossa condição temporal de estarmos presos num corpo físico que nos limita e exige a reminiscência, contudo, parece mesmo que o deus Apolo não concederia à Sócrates uma solução mística/filosófica para sua missão. Certo é que o *Mênon* mostra um Platão encontrando *seus* próprios caminhos para solucionar o problema socrático sem que, no entanto, possamos ter uma perspectiva socrática para o problema das definições.

23 PLATÃO, *Mênon*, 84a-b.

2.3 Considerações sobre a epistemologia socrática

Como vimos, o primeiro a se debruçar sobre o problema socrático e tomar seu próprio rumo como solução foi Platão. Benson e Vlastos se dedicaram a pensar o que método socrático procura, no entanto, o que ainda continua em jogo é: qual o propósito de Sócrates com sua busca? Considero que os comentários atuais são de grande relevância tanto para a compreensão do problema acerca da ignorância socrática quanto para a produção de leituras a respeito da epistemologia socrática, contudo, dado que existe nos diálogos de juventude de Platão uma série de afirmações que tanto se coadunam com as leituras quanto as contradizem, creio que o exercício exegeta das passagens socráticas pode acabar não sendo tão calibrado a ponto de funcionar como uma “equação das falas”. Uma vez que o caminho para uma epistemologia por meio das teorias das definições parece confuso e, por vezes, turvo, penso que não seja frutífero extrair uma epistemologia socrática apenas e tão somente por esta via, mas, antes, devemos pensar sob quais são as intenções de Sócrates com sua prática. A tese da reminiscência salvaria Sócrates do obscuro caminho pelo qual sua busca por definições se envereda, no entanto, esta é certamente a explicação de Platão para o problema e será por fim desenvolvida no *Fédon*, quando Platão já (supostamente) teria uma teoria das formas que o afasta definitivamente da questão socrática.

Até aqui creio termos esgotado (dentro do escopo dessa pesquisa) os meios de se pensar uma epistemologia socrática; façamos então um giro em nosso problema inicial. Ora, se a prática socrática tocada sob a égide de sua ignorância o leva a buscar incessantemente definições que, por fim, acabam contrariando as convicções de seus interlocutores e ainda acabaram por lhe custar a vida, *qual é o propósito dessa prática?* Por que se o método socrático, tal como o conhecemos, tiver apenas e tão somente um cunho epistemológico, infelizmente estamos fadados à impossibilidade de se afirmar uma teoria socrática das definições. Haveria então algum outro propósito possível à prática socrática?

3 UMA VIDA EXAMINADA: A SAÍDA ÉTICA DA FILOSOFIA SOCRÁTICA

Até aqui o retrato socrático fornecido por Platão foi bastante eficaz no sentido de elucidar o problemas das definições, entretanto, será que Platão enxergou apenas e tão somente uma finalidade filosófica/epistemológica em seu mestre? Será que o fato de que Sócrates, tal como o apresentado pelos diálogos de juventude, não ter condições de encontrar a virtude e reconhecer ainda que ninguém possui essa capacidade o torna inapto a fornecer um pensamento ético? A mais breve leitura do *corpus* platônico deixa claro que o filósofo ateniense foi profundamente influenciado por Sócrates, entretanto, mesmo os diálogos de juventude – profundamente socráticos em essência - revelam a carência mais capital do socratismo visto pela ótica platônica: sua concentração extrema sob o problema “daquilo que é”. Claro, não estou sustentando aqui que Platão não teria preocupação com temas éticos, posteriormente, como se sabe, Platão elaborou uma filosofia política²⁴ que se fundamenta sob sua compreensão ética, contudo, essa filosofia já é um “encontro da virtude”, ao menos por parte do (rei) filósofo. Se nos concentrarmos apenas nos diálogos de juventude de Platão, o que eles nos fornecem de Sócrates é a imagem de um filósofo profundamente comprometido com sua missão de confirmar a asserção délfica que lhe fora transmitida. A característica mais central deste tipo de diálogo são as aporias que ocorrem no final, quando Sócrates e seu interlocutor abandonam a discussão sem que tenham chegado à um veredito sobre aquilo que estavam debatendo. No *Mênon*, o personagem Sócrates chega a afirmar que sua prática é semelhante ao que faz uma raia que atormenta sua presa com choques elétricos e ela mesma também é afetada por sua corrente elétrica, ou seja, ao passo que Sócrates põe abaixo as convicções de seus interlocutores, ele mesmo não possui (como seu interlocutor) condições de fornecer uma definição que sirva para ser colocada no lugar daquela que foi tirada. Há algum efeito ético nesse proceder? Minha intenção é dizer que sim e, mais ainda, que todo o proceder elêntico de Sócrates atende, em última instância, a uma finalidade ética. Penso que, para falarmos sobre uma ética socrática, este seja o momento de fazermos uma pequena abertura no escopo de nossas fontes e considerarmos Xenofonte uma escolha tão fidedigna quanto a escolha pelos diálogos de juventude de Platão; no que se segue darei minhas razões.

Ao retornarmos aos diálogos de juventude de Platão e às *Memoráveis* de Xenofonte, alguns aspectos da ética socrática nos saltam os olhos: 1º predomínio da

24 Em sua obra *A República*, Platão estabelece que uma vida feliz se torna possível quando o sujeito cumpre seu *érgon*, ou seja, a função que lhe é própria. Segundo Platão, a cidade excelente é uma espécie de *resultado somático* das plenitudes individuais.

investigação de temas éticos nas conversas de Sócrates²⁵; 2º a alma humana exerce um papel fundamental na investigação socrática; 3º a ideia de que o procedimento socrático causa conduz seu interlocutor a uma espécie de “nimbo epistemológico” no qual o próprio Sócrates também está.

3.1 Dos temas éticos à virtude: a *areté* grega segundo Sócrates

“Sei que Sócrates era para seus discípulos modelo vivo de virtuosidade e que lhes administrava as mais belas lições acerca da virtude e o mais que ao homem concerne.” (XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 2, 17-18)

Do problema causado pelos paradoxos socráticos nos diálogos de juventude de Platão, um fato subjaz intacto: os temas que Sócrates incessantemente procura saber junto a seus interlocutores. Dos intensos debates que Sócrates tinha com seus concidadãos, cinco virtudes aparecem recorrentemente: a coragem²⁶, a piedade²⁷, a temperança²⁸, a justiça e a sabedoria²⁹. Saber a definição de cada uma das cinco virtudes cardiais era muito mais do que apenas possuir um instrumento epistemológico que permitisse o indivíduo reconhecer a coragem, a piedade, a temperança a justiça e a sabedoria, o conhecimento das virtudes significaria ter condições de levarmos uma vida plenamente feliz, faria com que a vida humana se tornasse totalmente excelente. Ora, a excelência não era uma preocupação exclusivamente Socrática, essa era uma preocupação cultural do mundo grego. Sócrates, assim como a grande maioria dos pensadores de seu tempo, pensava que a existência humana deve cumprir sua função de modo otimizado, o melhor possível. Essa vida excelente a qual me refiro é a *areté*, a virtude buscada obsessivamente pelos gregos, aquilo que otimiza os fins de qualquer que seja o objeto ou a pessoa aos quais ela se dirige. Segundo a perspectiva grega (a *areté*), a virtude da faca é cortar bem, ser durável, ter uma boa aparência, a virtude do cavalo, poderia ser correr velozmente, destreza, força, boa aparência. Entretanto, quando o assunto é a virtude humana a coisa fica bem mais complexa, qual o melhor modo de ser do homem? Os sofistas tinham sua autoridade outorgada por boa parte dos cidadãos atenienses, sobretudo os que tinham interesses políticos. Embora fosse constantemente associado à sofística, Sócrates se distinguia dos

25 *Memoráveis*, I, 1. Xenofonte fala de outros interesses de Sócrates em suas conversas, como arquitetura, metalurgia, agricultura, política, cálculo, economia. Contudo, mesmo nas *Memoráveis* de Xenofonte é clara e evidente a predominância por temas éticos nas conversas de Sócrates com seus concidadãos.

26 Assunto tratado no diálogo *Laques*.

27 Assunto tratado no diálogo *Eutífron*.

28 Assunto tratado no diálogo *Cármides*.

29 Embora não haja diálogos no qual se discutam justiça e sabedoria da mesma forma como no caso das outras virtudes, o *Laques* e o *Cármides* mencionam ocasionalmente falas sobre a sabedoria do mesmo modo que a *Apologia*, *Críton* e o *Eutífron* mencionam falas sobre a justiça.

sofistas dado que afirmavam que não tinha condições de conhecer ou ensinar a virtude³⁰, já os sofistas, segundo eles mesmos, não só conheciam a virtude humana como também possuíam condições de ensiná-las a quem quer que fosse, daí a justificativa de obter lucros com essa prática.

A prática socrática, mesmo com sua pretensão de tornar os homens excelentes, certamente não foi bem vista por seus acusadores; Xenofonte e Platão relatam em seus textos apologéticos que Sócrates foi acusado de impiedade, introdução de novos deuses e, sobretudo, de corromper a juventude. A acusação proferida a Sócrates parece dar a ideia de que seu método, ao invés de causar virtude, acabava por “corromper” seus interlocutores, em especial os mais jovens, entretanto, Platão e Xenofonte parecem nos dar razões óbvias para rejeitarmos essa ideia. Segundo o texto da *Apologia*, Sócrates não se defende objetivamente da denúncia de Meleto, na realidade ele submete Meleto a um interrogatório que acabará por evidenciar o quão equivocada era a ideia de seu acusador a despeito da educação dos jovens³¹ e, mais ainda, quão é infundada a acusação que Meleto faz a Sócrates. Xenofonte, por sua vez, na oportunidade de defender seu mestre da acusação de corromper a juventude, alega que Sócrates constantemente advertia os jovens sobre vícios como a gula, maneiras de se vestir, maneiras de se comportar em público. Xenofonte enfatizou que a vida de Sócrates era um testemunho, um modelo que era fielmente perseguidos por seus discípulos e tal prática de vida os tornava amantes da virtude mediante o exercício do “cuidado de si”. Esse “cuidado de si” apontada por Xenofonte parece se repetir na *Apologia*, quando Sócrates diz que: “*vida sem exame não é vida digna de um ser humano*”(38a); a chamada para uma vida examinada nos remete quase que automaticamente para os diálogos socráticos, quando Sócrates insiste na discussão dos temas éticos com seus interlocutores. Em cada caso, vemos Sócrates lentamente mostrando que as convicções de seus companheiros de discussão são falhas e carentes de uma regra (ou, tal como tradicionalmente nos referimos, definição) que sirva para determinar o que é *X-conteúdo ético* em todo e qualquer caso em que se possa observá-lo. Richard Kraut, em seu artigo “A vida reexaminada”³² traz uma reflexão bastante peculiar: a maioria de nós, mulheres e homens contemporâneos, passa a vida sem nenhum tipo de reflexão ética tal como a que Sócrates propôs, visto que hoje estamos apenas preocupados com determinações essenciais ligadas à boa vontade tais como: reduzir o sofrimento alheio, impedir ações imorais como roubo, injúria etc. Mas será mesmo que a prática socrática de refletir constante e repetitivamente sobre temas éticos não é capaz de conceder nenhum tipo de conhecimento prático sob a conduta humana?

30 PLATÃO, *Apologia*, 20c.

31 PLATÃO, *Apologia*, 24d-28b.

32 Tradução que eu estou fazendo.

Tenho razões para acreditar que trata-se precisamente do contrário: a prática socrática (segundo o que nos fornecem as fontes aqui analisadas) nos leva à conclusão que de que haviam SIM efeitos éticos na vida dos interlocutores de Sócrates.

3.2 O lugar da alma na filosofia socrática

Saiba, meu caro, que tua alma aposentada em teu corpo, governa-o como lhe apraz. Mister é acreditar, portanto, tudo dispor ao seu grado a inteligência que habita o universo. (XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 4, 17-18).

Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vem os haveres e todos os outros bens particulares e públicos. (PLATÃO, *Apologia*, 30b-c).

A ação humana ocupa um lugar de extrema importância na filosofia socrática e é para ela que se volta toda a pretensão do exame elêntico. Tal fato parece sempre passar despercebido nas leituras da filosofia socrática que tendem a afirmar que a ética de Sócrates se resume em pura abstração mística/filosófica. Há uma boa razão para que a maior parte das leituras a respeito da ética socrática a qualifique como meramente abstrata: Sócrates, para falar sobre a conduta, está falando de algo que estabelece critérios que irão nortear a ação humana, seu discurso se volta para o local exato onde se localiza a vontade, os desejos e volições humanas, *a alma humana*.

A concepção moderna, sobretudo a concepção kantiana, tende a afirmar que o princípio de uma boa ação é a vontade. Noutros termos, segundo o pensamento ético moderno, boas e más pessoas se diferenciam por suas vontades, enquanto para Sócrates, as pessoas boas e as pessoas más se diferenciam pelo conhecimento que possuem daquilo que seria melhor para elas e não por suas vontades e, como vimos, é na alma onde se imprime o conhecimento. Mas como Sócrates pretende inculcar na alma humana o conhecimento daquilo que é bom (dado que ele mesmo não conhece) a ponto delas agirem de modo ético? E mais, de que modo este *pretensio saber* resulta em efeitos na vida prática do agente? O texto da *Apologia* (escrita por Platão), *As Memoráveis* de Xenofonte e o *Alcebiades Primeiro* descrevem o meio pelo qual Sócrates pretende chegar aos efeitos éticos na vida prática humana: o cuidado da alma³³. A alma humana não é uma preocupação isolada encontrada apenas na filosofia de Sócrates, filósofos pré-socráticos

³³ Esse termo só empregado propriamente em Platão. Em Xenofonte o que encontramos é o termo *epimeleisthai* que foi traduzido por Libero Rangel de Andrade e também ocorre no *Alcebiades I* (120c, 127e, 128d)

como os pitagóricos, por exemplo, afirmavam que a alma humana não só habita e a *anima* o corpo como também transmigra de um corpo para outro (*metensomatose*), seja ele humano ou animal. Esta preocupação também não encerrou-se em Sócrates, ela persistiu no pensamento filosófico de seu discípulo Platão e também em contemporâneos como Aristóteles. Sócrates, no entanto, inova no sentido de conceber a alma humana como o *locus* da vida moral e precisamente por ela ser o objeto para o qual a virtude humana se dirige é que devemos *cuidar* de nossa alma. Quais são, no entanto, as benesses do cuidado da alma na vida prática? Como se vê, tamanho cuidado custou para Sócrates a própria vida. Esse cuidado, tal como apresentado no texto da *Apologia* é tido por Sócrates como uma ciência, tal como a ciência de cuidar dos cavalos³⁴. Uma ciência que Sócrates dirige a si e aos outros com o objetivo de que suas vidas possam se tornar mais justas e virtuosas. Procurarei expor aqui alguns dos principais argumentos que sustentam a prática socrática como uma “ciência do melhoramento da alma humana”.

Em primeiro lugar, considerar a alma como o *locus* da moral não indica que Sócrates não pense nas ações, mas sim que ele não pensa *estritamente* nas ações para determinar o que é ou não ético, ou seja, seu pensamento *anterioriza* a sabedoria (ou, noutros termos, o conhecimento da virtude) sem necessariamente secundarizar as ações visto que elas são consequência imediata de sua real ocupação: o saber (que, como vimos, se circunscreve na alma). O fio condutor da prática socrática é a certeza de que tanto ele quanto seus concidadãos nada sabem, e que o mais capital desejo humano é desejado por ambos: o bem³⁵. Assim, aqui temos mais um ponto a ser observado sobre as considerações socráticas da alma: o fato de que somente a alma humana é que pode conhecer³⁶. Ela é o lugar de impressão do conhecimento da condição de inteligibilidade das coisas³⁷, não tal como descrito no *Mênon* (por razões já apresentadas no item 2.2), uma instância que já havia conhecido o “belo” em ocasiões remotas, mas sim, que ele considera a alma como um centro deliberador que coordena a ação humana e é igualmente afetada por elas³⁸. É um centro deliberador porque é a alma capaz de distinguir o bem do mal e justamente por poder realizar esta operação é que a alma pode orientar a ação de modo que o agente seja feliz. Não está claro como a alma realiza esta operação de distinção do bem e do mal, no entanto, mesmo assim podemos afirmar, por exemplo, que esta operação não é autônoma, ela carece de ser aperfeiçoada e instrumentalizada. No que diz respeito à afetação da alma,

34 Segundo o que sugere a passagem 25b-d da *Apologia*, Sócrates argumenta que “treinar” jovens é uma prática que não está no domínio de todos, apenas de alguns.

35 A alma humana procurará cuidar, reger e deliberar para conduzir a pessoa a agir bem e ser feliz conf. *República*, 353d-354a.

36 Tal fato a coloca em oposição e vantagem quando comparada à alma dos animais, como observa Xenofonte (*Memoráveis*, I, 4, 13).

37 Esta compreensão recorre, por exemplo, em Platão (*Fédon*, 65e).

38 *Memoráveis*, I, 4, 4-5. No *Hípias Menor* (374e e 375a-c,) Sócrates se refere à alma como *instrumento*.

devemos ter em mente que ela não está livre de ser degradada, ela pode se tornar viciosa por inúmeros fatores como a gula, a ira, o poder imerecido, as paixões humanas etc. É no sentido de salvar a alma dos vícios e, sobretudo, da falsa ilusão de que *conhece*, que a prática socrática se dirige. Resta agora que Sócrates, através de sua prática, possa ensinar que mais valioso do que qualquer bem que se possa ter é o cuidado da alma, pois de nada adianta o homem possuir coisas como bens materiais ou saúde se não souber usá-los de maneira sábia³⁹. A felicidade, portanto, reside na sabedoria que se obtém com o cuidado da alma que, por sua vez, é incitado por Sócrates em seus interlocutores por meio de sua prática.

39 No *Eutidemo* (278d-282e) a sabedoria é apontada como o conhecimento que viabiliza o bom uso das coisas que se têm e resulta na felicidade.

4 CONCLUSÃO: ENSINAMENTOS E EFEITOS PRÁTICOS DE UMA VIDA EXAMINADA

Uma “filosofice”: essa seria a prática socrática caso ela não rendesse nenhum uso prático na vida de seus interlocutores. E é esse o preconceito que se tem da filosofia socrática a julgar apressadamente os diálogos de juventude de Platão, tipicamente aporéticos. Com a finalidade de contrastar essa visão, darei aqui algumas razões que me levam a crer que Sócrates tem uma ética e a professava a todos que lhes permitiam o prazer (ou, para alguns, desprazer) de um diálogo. O primeiro e mais capital argumento é o de que Sócrates está definitivamente comprometido com o *bem-viver*; tanto o texto da *Apologia* escrita por Platão quanto os *Ditos e Feitos Memoráveis* de Xenofonte demonstram que Sócrates tinha por objetivo fazer com que as pessoas passassem a praticar o exame de suas ações. É evidente que ele esperava que sua prática, mesmo nos termos já aqui apresentados no 2º capítulo, provocaria uma mudança na vida das pessoas. No caso das de Xenofonte, nos é apresentado um Sócrates dando conselhos para a vida prática e, mais ainda, tornando seus concidadãos conscientes de uma vida regrada e virtuosa. Em Platão, entretanto, esse efeito não aparece claramente durante as conversas, e pelo fato de os diálogos acabarem sempre em aporia, tradicionalmente temos estes diálogos como puramente abstratos e obscuros. A própria divisão triparte do *corpus* platônico já conota uma espécie de “sublimação” por parte de Platão da questão socrática. Duas coisas penso que devem ser consideradas antes de iniciarmos os argumentos de uma ética socrática: 1) mesmo que haja expressivas e evidentes distinções na exposição de Xenofonte quando comparada a Platão, ainda assim penso que o relato de Xenofonte pode nos ajudar a compreender quais eram os resultados da prática socrática na vida de seus interlocutores e que não seja o caso de descartarmos tal fonte argumentando sua “precariedade filosófica”; 2) mesmo que os diálogos socráticos sejam aporéticos, é possível verificarmos em muitos casos que Platão, em certa medida, também nos deixa escapar os efeitos éticos que Sócrates exercia sob seus interlocutores (tal como o faz em Xenofonte).

Tomemos novamente o diálogo *Eutífron*: no diálogo em questão Sócrates encontra com Eutífron no pórtico do rei; Sócrates estava indo ter conhecimento da acusação que Meleto lhe fizera (de corromper a juventude e introduzir novas divindades); Eutífron, por sua vez, ali estava para se descarregar de um peso que uma atitude de seu pai estava lhe causando. Segundo o relato de Eutífron, seu pai havia contratado um serviçal para executar serviços em um empreendimento próprio, contudo, durante um lapso causado pela bebedeira, o serviçal acabou degolando outro criado. O pai de Eutífron, muito revoltado

com o que havia ocorrido, prendeu o criminoso, o amarrou e pediu que um mensageiro solicitasse de um exegeta o que deveria ser feito para solução do problema. O caso é que, no interím da espera do retorno do mensageiro, o serviçal veio a morrer por estar amarrado passando fome e frio. Eutífron estava consternado porque, apesar de considerar a atitude do pai condenável, seus familiares o estavam condenando por ser ímpio e acusar o próprio pai, contrariando as leis divinas. Sócrates, como sempre, submete o objeto de consternação de Eutífron a uma análise – o que é piedade?

A princípio, o *Eutífron* parece ser como todos os diálogos socráticos; temos uma convicção inicial sendo contestada por Sócrates e, por fim, nenhuma definição, apenas e tão somente o desgastante método elêntico socrático. Observemos aqui pequena reconstrução do *Eutífron*:

- **Inicialmente Eutífron argumenta que piedoso é perseguir os criminosos, tanto de crime de morte como de roubo sacrílego, ou de qualquer outro ato do mesmo gênero, ou se trate de pai, ou de mãe, ou de quem quer que seja; não persegui-lo é ímpio** (5d-6a).
- **Posteriormente, para refinar seu argumento do modo como Sócrates procura:** *Se é isso o que desejas, Sócrates, vou dar-te a explicação. [...] O que aos deuses agrada, é pio; o que desagrada, ímpio* (7a).
- **Sócrates, no entanto argumenta** que, dado o fato de que os deuses estão em constantes conflitos entre si, é provável que os deuses estejam em desacordo sobre o que é pio e ímpio (7a- 8a).
- **Eutífron permanece ainda certo de que seu argumento é plausível:** *Mas eu sou de opinião, Sócrates, que nenhum dos deuses diverge de outro por pretender que não deve ser punido quem cometer injustamente um crime de homicídio* (8b-c).
- **Sócrates insiste que o argumento de Eutífron de não se sustenta visto que os deuses podem divergir no discernimento de uma ação justa ou injusta** (8c).
- **Sócrates refina** ainda mais a busca por uma definição do que é pio. Agora Sócrates argumenta que aquilo que é pio não pode ser pio por ser amado pelos deuses pois o fato de as coisas pias serem amadas pelos deuses só corrobora o fato de que piedade possui uma natureza distinta do amor dos deuses e que ainda não foi concebida (10a-11c).
- Eutífron após breves argumentações retorna a definir a piedade como aquilo que é amado pelos deuses, no entanto, desiste de procurar com Sócrates uma definição e vai embora alegando que está com pressa e em tempo de ir embora (15e).

Vemos nesse esquema, a típica ocasião dos diálogos socráticos: a determinação de um tema a ser encontrado, os argumentos iniciais do interlocutor, as objeções socráticas e, por fim, aporia. É preciso constatar, no entanto, alguns momentos do diálogo que passam quase que despercebidos:

- Eutífron, então, **abandona** sua convicção inicial e passa a melhorar seus argumentos (8e).

- Eutífron **admite** que buscar o que é pio não é uma tarefa fácil (9b)⁴⁰.

Apesar de no *Eutífron* não chegarmos à uma conclusão definitiva sobre o que é a piedade, um *parádeigma*, tal como Sócrates deseja, ainda assim verificamos mudanças na postura e no aparato definicional de Eutífron. Ao final do diálogo é perceptível que Eutífron está consternado a ponto de abandonar a conversa e, mesmo que isso não esteja explícito no diálogo, questiono: será que após o exame socrático Eutífron prosseguiu com a acusação contra seu pai? Será que durante o exame socrático, em diversos momentos, a certeza inabalável de que sua conduta era pia não foi sequer confrontada ou colocada sob dúvida? Aparentemente, Eutífron ao menos cede em afirmar que procurar uma definição tal como Sócrates deseja não é uma tarefa fácil. O *Eutífron* não deixa claro e aberto que o personagem que discute com Sócrates está sofrendo efeitos éticos com o proceder socráticos, o que enxergamos é um interlocutor que fica confuso e vê convicções tão fortemente estabelecidas serem abaladas.

Outro diálogo onde verificamos o método socrático igualmente causando efeitos éticos em seu interlocutor é o *Críton*. No caso do *Críton*, vemos Sócrates dialogando com Críton em seus últimos momentos de vida. Críton pede que Sócrates fuja da prisão apontando diversas motivações para tanto (a perda que ele representa não apenas para Críton, mas, para todos os seus discípulos e amigos, suas responsabilidades para com seus filhos etc.), além de argumentar que todo um plano de fuga, inclusive seu respectivo custo (suborno) já teria sido realizado por seus discípulos. Sócrates, no entanto, faz uma investigação das razões que levaram Críton a julgar sua fuga como boa. Segundo Sócrates, a ação de fuga expressa o zelo que seu discípulo Críton tem para com ele, no entanto, uma ação boa tal como Sócrates pretende não pode estar baseada unicamente na intencionalidade, ela deve ser incondicionalmente boa. O critério que norteará a rejeição de Sócrates é expressado conforme seu procedimento:

“Pois não só agora, mas desde sempre sou de tal modo que não consigo nenhum outro sentimento senão a convicção, que, através da meditação se revele a mim como a melhor” (PLATÃO, Críton, 46b).

A passagem em questão revela que Sócrates obtém de seu procedimento reflexivo uma *convicção* e que *convicto* após o procedimento meditativo decide por permanecer preso até que se possa cumprir sua sentença. No caso do *Críton*, diferentemente do *Eutífron*, vemos o próprio Sócrates sendo afetado por seu método⁴¹, o ensinamento ético a

40 Tal como Sócrates aponta no *Hípias Maior*; 304d-e.

41 Tal como ele mesmo se diz, no *Mênon*, paralisado como uma raia por seu choque elétrico.

despeito de uma decisão a ser tomada antes de uma ação não é uma mensagem retórica daquilo que deve ser feito (tal como o fazem os sofistas), ou uma simples e aleatória interposição de perguntas que não tinha outra finalidade que não refutar seu interlocutor, também muito menos um procedimento meramente especulativo.

Como se vê, o método socrático, mesmo aquele apresentado por Platão, parece não ser uma mera abstração causada pela busca por definições. A meu ver, o método socrático vai muito além de conduzir seus interlocutores a uma busca interminável, mas sim, conduzi-los a uma vida examinada. Exame que, em última instância pode até não levar a um *parádeigma*, mas que, certamente, produzirá inquietações, abandono e até melhoramento de posições em seus interlocutores. Sócrates está certo de que sua postura não só o concede parâmetros para uma boa ação como também determina e desencadeia uma boa ação (ao menos com ele, tal como descrito no *Críton*), a reflexão socrática não revela uma ação aleatória, ela revela *a melhor ação a ser tomada*, a *mais excelente*, aquela que, propositalmente ou não, revelar-se-á como *eudaimonía* para quem, assim como Sócrates, empreender-se em uma vida examinada, que vale a pena ser vivida.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

5.1 Textos Antigos

ARISTOFANES, *As Nuvens*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução: Gilda Maria Reale Starzynski. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

PLATÃO, *A Republica*; Tradução Maria Helena da Rocha Pereira . 13ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *Defesa de Sócrates*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução: Jaime Bruna. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

_____. *Diálogos: Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2.ed.revisada. Belém: UFPA, 2007.

_____. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução, notas e posfácio de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2007.

XENOFONTE, *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates: Apologia de Sócrates*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução: Líbero Rangel de Andrade. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

5.2 Comentários e Estudos complementares

BENSON, H. *Platão*. Tradução: Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: ARTMED, 2011.

BOLZANI FILHO, R. *Imagens de Sócrates*. *Kléos*: Rio de Janeiro, v.18, p. 11-31, 2014.

IRWIN, T. *La Ética de Platón*. Traducion Ana Isabel Stellino. México: UNAM, 2000.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRAUT, R. "The Examined Life". In: AHBEL-RAPPE, S; KAMTEKAR, R. (Ed.) *A Companion to Socrates*. Hong Kong: Wiley-Blackwell, 2009.

MARTENS, E. *A questão de Sócrates: Uma introdução*. Tradução Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.