

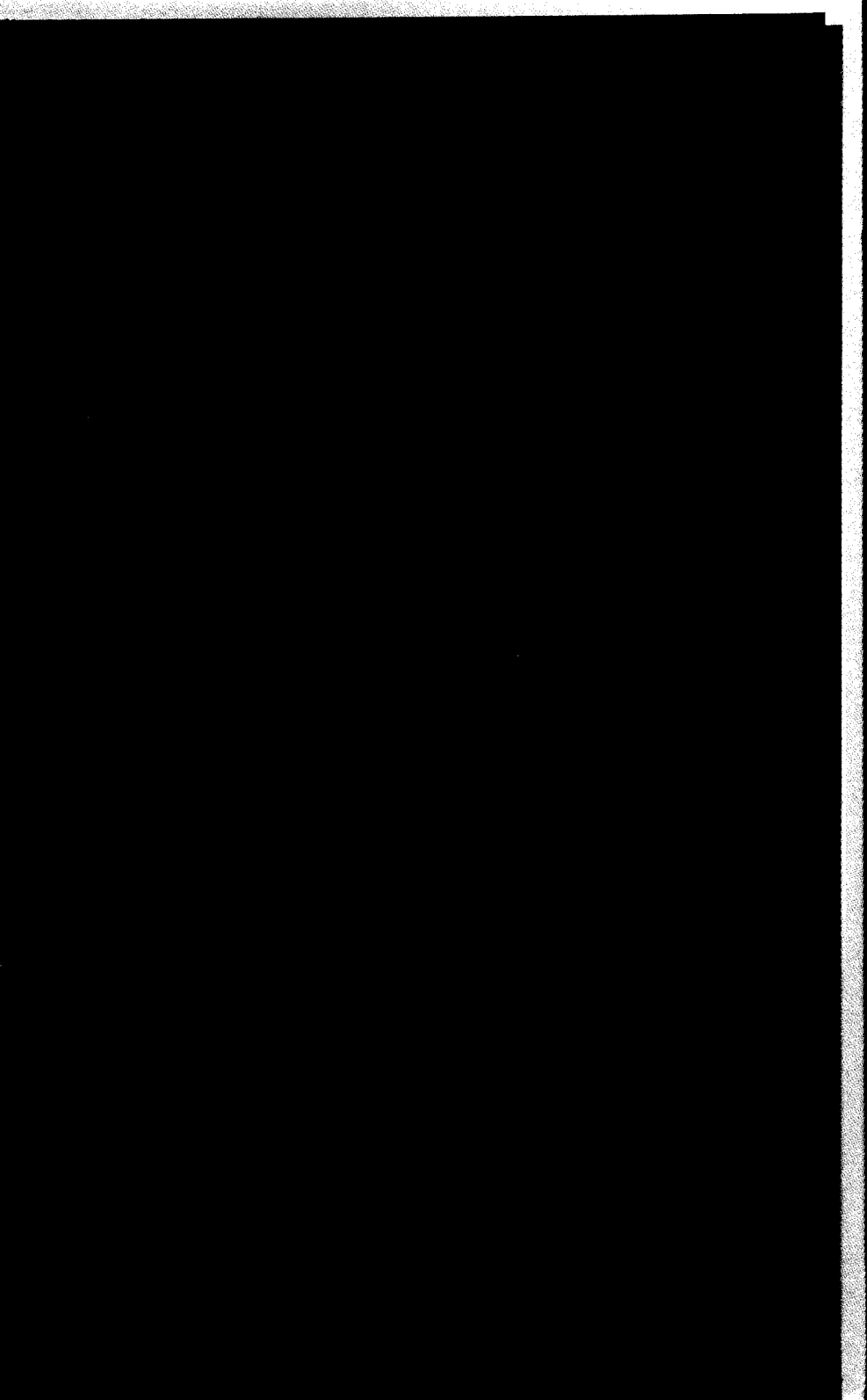
A questão de Sócrates: uma introdução



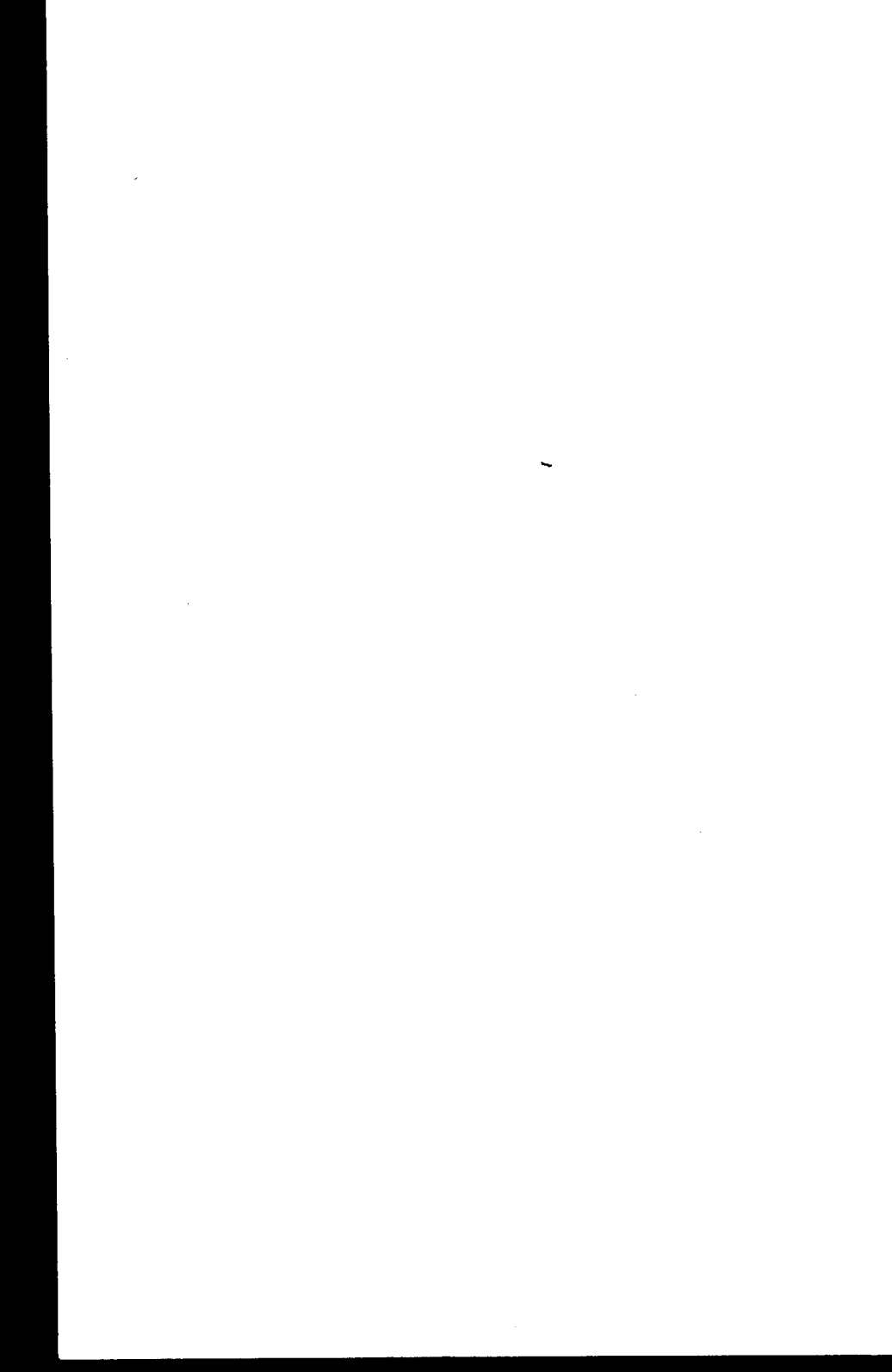
Ekkehard Martens

Tradução: Vicente Sampaio





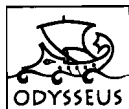
A QUESTÃO DE SÓCRATES:
UMA INTRODUÇÃO



A questão de Sócrates: uma introdução

EKKEHARD MARTENS

Tradução:
Vicente Sampaio



2013

PRÓLOGO

Felizmente, permanece firme o interesse por uma apresentação introdutória da “questão de Sócrates”. Por isso, a editora Reclam decidiu fazer, com base na segunda edição, uma nova publicação do título *Sócrates: uma introdução*. Os capítulos 1 a 9 foram revistos e corrigidos no tocante a detalhes. Além disso, está acrescentado o capítulo 10, “Métodos do filosofar socrático”. Nele é apresentado de maneira diagonal, distinguindo-se os planos oral e escrito, o “diálogo socrático” em seu amplo panorama de pensamento fenomenicamente orientado, hermenêutico, analítico, dialético e especulativo. Dados os conteúdos característicos do bem-viver, do saber, do agir, do esperar e do existir humano, somados à atitude de abertura, o desenho da “questão de Sócrates” ganha seu contorno final.¹

¹ [N.T.] “A questão de Sócrates” (*die Sache des Sokrates*) é a expressão-chave de toda a interpretação de Sócrates elaborada nesta obra. Como se há de ver logo ao início do capítulo 1, mas também em vários outros momentos ao longo do livro, a riqueza dessa expressão repousa na palavra *Sache*. Em seu uso mais frequente, ela significa (1) “coisa”, tanto em sentido mais vago e abstrato (“esse comportamento é uma coisa feia”) quanto em sentido concreto (“esse armário é uma coisa feia”). Mas *Sache* também pode significar (2) questão, assunto, tema; (3) circunstância; situação, contexto; (4) causa judicial; (5) causa ideológica; objeto de interesse; (6) ocupação, atividade. O autor emprega *Sache* para traduzir *πρᾶγμα*. Trata-se de uma ótima tradução, pois a palavra grega apresenta uma polissemia bastante semelhante. Infelizmente, não há no vernáculo uma palavra que recupere bem esta polissemia de *πρᾶγμα/Sache*. A fim de tentar reproduzir, ainda que de maneira insuficiente, os jogos polissêmicos visados pelo autor, optamos em português pelos termos “questão” ou “coisa em questão”, conforme o contexto. Sempre que estes termos aparecerem, portanto, o leitor deve subentender ao mesmo tempo as noções de “atividade” e “causa pessoal, objeto de interesse”. Sempre que pareceu necessário, as citações em alemão dos trechos em língua estrangeira (sobretudo o grego) foram cotejadas com o original para corrigir eventuais discrepâncias, às vezes inevitáveis na tradução indireta.

Sócrates e o socratismo

"Assim, talvez alguns de vós queiram agora objetar: 'Mas, Sócrates, qual é a tua questão? (τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα;) Donde surgiram essas difamações contra ti? Pois, se tu não fizesses nada que te dá destaque entre os outros, não teriam surgido essa fama e esse falatório; deveras não o teriam, se não fizesses nada mais que o resto das gentes. Diga-nos, pois, o que é isso, para que não te julguemos a esmo.'" (Platão, *Apologia* 20c)¹

A questão de Sócrates, sua atividade ou seu "negócio", tal como o mais das vezes Schleiermacher traduz o polissêmico πρᾶγμα, é objeto de debate no tribunal ateniense. Sócrates atraiu para si, por causa de sua mania de perguntar "o que é isso?", tanto a fama de sofista de ideias modernas, que expunham a juventude a riscos, como a de sacrílego. Em contrapartida, ele mesmo entende sua atividade como exortação ao autoconhecimento da própria ignorância e vê nisso a verdadeira sabedoria humana. Mesmo após a condenação e a execução de Sócrates, sua questão permaneceu controversa e enigmática; ela o é até hoje. E, todavia, tem despertado sem cessar o interesse filosófico. É patente que Sócrates fascina todo aquele que se ocupa de sua questão, sem que alguém, ao fazê-lo, possa entrever de imediato ao que está se aventurando.

¹ [N.T.] O sentido de "coisa" (*sache*/πρᾶγμα) assemelha-se tanto ao de "atividade", "ocupação", quanto ao de "objeto de interesse". Por isso, a frase citada também poderia ser traduzida assim: "Mas, Sócrates, e a tua atividade, qual é ela?". Cf. nota do tradutor ao Prefácio.

Na “Defesa” de Platão, Sócrates submete seu próprio agir à sua célebre e controversa pergunta “o que é isso?”. Ao fazê-lo, ele constringe as pessoas presentes no tribunal a se ocuparem com tal pergunta de uma maneira não meramente exterior. Seu olhar se dirige para o que efetivamente sua atividade é e não para o que ela apenas parece ser.

Também em outras ocasiões, a atividade questionadora de Sócrates visa inspecionar a coisa mesma que está em questão, sem se dar por satisfeito com a mera aparência. Ele pergunta pela essência de sua atividade, e sua atividade consiste em perguntar pela essência. Dito com mais precisão, Sócrates pergunta pela essência da “virtude” ou pelo que o “bem-viver” efetivamente é. Ademais, não apenas pergunta por isso, mas também vive de acordo com isso. Em Sócrates, a própria questão e a sua realização formam uma unidade; da ambivalência de *πρᾶγμα* como “atividade” e “questão” – em alemão, *Sache*, igualmente ambivalente – resulta um único e bom sentido.

Se, por fim, ele também exorta os demais a não se darem por satisfeitos com o viver aparentemente bem e a transformarem não apenas suas opiniões, mas também suas vidas, a contínua provocação de Sócrates torna-se compreensível, bem como o contínuo interesse filosófico por sua questão. O que, portanto, Sócrates tem a nos dizer? O que ele tinha para dizer, confiou apenas ao diálogo direto. Ele mesmo não escreveu nada. Soma-se a isso o fato de que as diferentes descrições de Sócrates feitas por seus contemporâneos oferecem visões muitíssimo diversas, que, desde então, têm evocado sem cessar interpretações variadas. Assim, como é possível conseguir acesso à sua questão?

De imediato, sugere-se buscar uma descrição externa da atividade de Sócrates, tal qual presumivelmente a presenciaram, como testemunhas oculares, os próprios atenienses. En-

contramos um relato confiável de uma testemunha visual em Xenofonte (*Memoráveis* I 1,10): "Sua vida transcorria diante dos olhos de todos. De manhã, ele visitava os calçadões e as praças. Nas horas em que o mercado estava cheio de gente, podia-se achá-lo lá. O restante do dia, ele sempre passava onde esperava encontrar a maioria das pessoas". Sócrates levava uma vida como a maioria dos cidadãos de sua época. Segundo Hegel, em um quadro algo exagerado, os atenienses relegavam o trabalho aos escravos, enquanto eles mesmos "tagarelavam uns com os outros". E continua: "Hoje em dia, um viver assim à toa absolutamente não se adequaria aos nossos costumes. Ora, Sócrates também ficava a flunar por aí e vivia conversando sobre noções éticas"².

Por causa de seu "viver à toa", Sócrates foi, ainda em vida, protagonista de uma comédia. Nas *Nuvens* de Aristófanes (423 A.E.C.), o então quarentão foi escarnecido como filósofo da natureza e sofista, tipos em moda na época, como Anaxágoras e Protágoras; mas também foi fortemente atacado. Nessa peça, ao explicar os astros como simples maciços de rocha, ele lhes nega a natureza divina. Além disso, inverte as palavras dos outros, transforma o que é justo em injusto e faz a juventude sublevar-se contra os pais e os costumes tradicionais. Mais tarde, censuras semelhantes serão levantadas na acusação judicial contra Sócrates. No meio jovem de Atenas, em contrapartida, ele era extremamente popular: "Quando os jovens conversam entre si", diz o *Laques* de Platão, "frequentemente mencionam Sócrates e muito o enaltecem" (180e; cf.

² HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Preleções sobre a história da filosofia]; *Werke in zwanzig Bänden*, Bd XVIII, Frankfurt a. M. 1971, p. 455. [N.T.] Optamos por traduzir apenas o título das obras de autores primários.

Cármides 156a). No entanto, entre eles, Sócrates era popular menos por sua busca da verdade que por sua arte da refutação. Sem o compreender de verdade, os jovens atenienses tentavam imitá-lo e “tinham prazer em, como cãesinhos, puxar e arrastar para si, por meio de discursos, todos aqueles que deles se aproximavam” (Platão, *República* 539b).

Sócrates não era figura prestigiosa apenas entre os cidadãos e a juventude de Atenas, mas também fascinava famosos atenienses de sua época, pessoas muito diferentes, como Alcibiades, que viria a ser posteriormente general (cf. Platão, *Alcibiades* I), e Platão, que provinha da alta aristocracia. Mas enquanto o arrivista e ostentoso Alcibiades traiu Atenas na Guerra do Peloponeso e passou para o lado de Esparta, Platão, depois do encontro com Sócrates, “o mais justo dos homens então vivos” (*Carta VII* 329e), voltou-se para a filosofia. Repugnava-o a cruel política dos Trinta Tiranos aliados a Esparta, aos quais também pertenciam, em posição proeminente, parentes seus, outrora seguidores de Sócrates: Crítias e Cármides. No entanto, ele não quis participar da política do Partido Democrata, posteriormente vitorioso, uma vez que o rechaçava, sobretudo, devido à execução de Sócrates. Por isso, Platão se retirou totalmente da prática política. Presumivelmente influenciado por sua viagem de estudos para a Itália Meridional junto aos pitagóricos, ele fundou, por volta de 385, diante dos portões de Atenas, a Academia, uma comunidade de convivência e aprendizado, e tentou, através de seus estudos filosóficos e de sua doutrina, renovar a vida política desde seu fundamento. Nisto, ele se considerava um herdeiro de seu mestre Sócrates, para o qual ergueu um monumento em seus diálogos das fases inicial e intermediária, em que Sócrates figura como principal interlocutor.

A descrição externa da questão de Sócrates também pertencem os dados biográficos¹. Seu tempo de vida (469-399 A.E.C.) recua até a época das Guerras Pérsicas (500-448), das quais os gregos, na visão de Heródoto, saíram como célebres vencedores da "liberdade" sobre a "servidão" (Heródoto VII 103 s.). Portanto, ainda moço, Sócrates vivenciou a florescência de Atenas, que se tornava, de um lado, a força política líder da liga marítima ático-délica fundada logo após a guerra (447) e, de outro, o centro cultural de toda a Grécia. Sob o comando de Péricles (444-429), firmava-se a democracia, surgiam os famosos templos sobre a Acrópole, encenavam-se as tragédias de Sófocles e Eurípides, e famosos sofistas, filósofos da natureza e médicos lecionavam em Atenas, como Protágoras, Anaxágoras e Hipócrates. É de se supor que o jovem Sócrates teve participação ativa em suas aulas, como Platão o faz narrar em uma retrospectiva autobiográfica (*Fédon* 96a ss.).

As inimizades contra as novas doutrinas – estas, aliás, incentivadas pelo não pouco controverso Péricles – nos são conhecidas através das *Nuven*, e Sócrates, com efeito, também fez com que elas pesassem sobre si. Entretanto, os processos de impiedade (ἀσέβεια) ou as acusações de "ateísmo" entre 437 e 431 ainda não estavam mirados diretamente contra ele, mas sim, por exemplo, contra o filósofo Anaxágoras, o escultor Fídias e a esposa de Péricles, antes hetaira, Aspásia. Não foi senão após a capitulação de Atenas na Guerra do Peloponeso (431-404) que a atividade de Sócrates despertou a resistência massiva dos atenienses. Ao que parece, o entrementes vitorioso

¹ Cf. MARTIN, Gottfried: *Sokrates*, Reinbeck bei Hamburg, 1967. Ver também (mas sem a informação das fontes). IRMSCHER, Johannes: *Sokrates. Versuch einer Biographie*, Leipzig, 1982.

Partido Democrático reprovava-lhe, na condição de antigo mestre, tanto as ações de Crítias, o líder dos Trinta Tiranos, quanto a traição de Alcibíades.

Que ele tivesse descuidado de suas obrigações como soldado e cidadão, isso ninguém lhe podia imputar. Com efeito, como soldado de infantaria fortemente armado, hoplita, ele tomou parte na ocupação da Potideia (431-429), onde inclusive teria salvado a vida de Alcibíades. Do mesmo modo, foi combatente em Délio (424) e em Anfípolis (422). Sócrates também foi politicamente ativo, porém, com uma distância igualmente crítica, tanto diante das oligarquias simpáticas à Esparta quanto diante dos democratas. Como conselheiro, em 406, ele resistiu em vão a uma deliberação popular ilegal no processo contra os comandantes da Batalha de Arginusas. Mas, em 404, também recusou obediência aos Trinta Tiranos e deles recebeu a proibição da docência. Depois da vitória dos democratas sobre a tirania dependente de Esparta (403), Sócrates foi então considerado corresponsável pela decadência moral e espiritual.

Se nos pautarmos na historiografia antiga, a vida privada de Sócrates é menos conhecida que sua vida na esfera pública da *pólis*. Sua mãe era a parteira Fenarete; seu pai, Sofronisco, trabalhava como canteiro e escultor. Presumivelmente, o próprio Sócrates também exerceu essa profissão durante certo tempo. No entanto, de modo geral, é provável que tenha pago seu sustento com os poucos bens herdados, talvez também com o apoio de amigos ricos e, adicionalmente, com a ajuda das rotineiras e pouco abonadas comissões públicas para atividades políticas. Sócrates era casado com Xantipa, com a qual teve três filhos, dois mais novos e um mais velho. Segundo a descrição de Platão, todos eles e Xantipa estavam juntos de Sócrates no dia de sua morte (*Fédon* 60a). Embora ele insis-

tisse que a educação de seu filhos era voltada para a vida justa e cumpridora (*Apologia* 41e, *Crítion* 54a), não é difícil imaginar como devia ser duro para Xantipa lidar cotidianamente com esse homem, dados os seus parcos proventos e as constantes conversas com amigos. Portanto, as próprias anedotas antigas sobre a "rabugenta Xantipa" (cf. Xenofonte, *Banquete* II 10), figura até hoje proverbial, são provavelmente injustas e correspondem a um clichê filosófico relativo à condução da vida ascética e puramente orientada pela razão. Contra tal clichê voltou-se, por exemplo, Bertold Brecht:

"Xantipa a Sócrates disse:
'De novo de cara cheia!'
E ele: 'Você está certa disso?'
Hoje ele é tido por filósofo
e ela por mulher que chateia"⁴

Já na descrição externa da atividade ou da questão de Sócrates insinuam-se diferentes valorações. Porém, antes de ponderá-las, confrontando-as, e de poder julgá-las de maneira mais justa, de início é preciso obter clareza sobre os temas, o método e a meta da atividade socrática. Os próprios atenienses não estavam certos de seu juízo sobre Sócrates. Num primeiro momento, eles o condenaram por uma pequena maioria de votos; depois, de muito bom grado o teriam deixado fugir da cadeia; por fim, arrependidos, pouco depois de sua morte lhe consagraram uma estátua para expiar a própria culpa. Isso, ao menos, é o que relata Diógenes Laércio (II 43) no século

⁴ » Xanthippe sprach zu Sokrates: / ›Du bist schon wieder blau!‹ / Er sprach: ›Bist du auch sicher des!?‹ / Er gilt noch heute als Philosoph / Und sie als böse Frau. « (BRECHT, Bertold: *Alfabet [Alfabeto]*; *Gesammelte Werke*, Bd. 9 Frankfurt a. M., 1967, p. 514; cf. também a narrativa de Brecht, *Der verwundete Sokrates [Sócrates ferido]*).

III E.C.: “Logo após a execução de Sócrates, os atenienses se arrependeram de seu ato, de modo que mandaram fechar as palestras e os ginásios. Os culpados fugiram, e Meleto [um dos acusadores] foi condenado à morte. Mas a Sócrates os atenienses honraram com uma estátua de bronze, que instalaram no Pompeion e que foi feita por Lísipo.”

Ainda que a vida de Sócrates tenha transcorrido, segundo Xenofonte, “diante dos olhos de todos”, é difícil descobrir mais precisamente aquilo que ensinou, se é que ensinou alguma coisa. Seja como for, ele mesmo não escreveu nada. Dele temos alguma notícia, sobretudo, por meio da comédia de Aristófanes e dos escritos de Platão e Xenofonte, bem como por meio de textos produzidos posteriormente por Aristóteles. Essas quatro fontes sobre Sócrates, as mais importantes para nós, foram escritas por quem o conheceu sob circunstâncias bastante diversas. Aristóteles (384-322), por exemplo, não o conheceu pessoalmente, mas só teve notícia a seu respeito a partir de relatos, durante os anos de estudo na Academia de seu mestre Platão. Aristófanes, ao contrário (445-386), parece ter deparado com Sócrates como interlocutor incidental (Platão, *Banquete* 189a ss.) e, como poeta crítico da própria época, decerto observava atentamente as ações dele. Quanto a Xenofonte (430/425-355), presume-se que ele, ainda jovem, conviveu mais frequentemente com Sócrates. Mas, por causa de suas expedições militares com Ciro, o Jovem, não presenciou pessoalmente os últimos anos de vida de Sócrates e, quanto a isso, dependia de relatos alheios.

Por fim, foi Platão (427-347) quem melhor conheceu Sócrates. Quando este foi executado, Platão estava ao redor de seus 28 anos. Presume-se que ele já o encontrara quando tinha 12 ou 14 anos. É isso que se infere de um relato de Diógenes

Laércio (III 5): "Conta-se que Sócrates sonhou ter em seu colo um filhote de cisne, que logo ganhou asas e subiu aos ares com sonoros brados de júbilo. Dias depois, Platão foi-lhe apresentado". Ao lado das alusões mitológicas aos cisnes do deus Apolo, de quem Sócrates se considerava servidor e cuja missão Platão, como aluno de Sócrates, assumiu "com sonoros brados de júbilo", o relato de Diógenes Laércio descerra como Platão teria encontrado seu mestre pela primeira vez. Aparentemente, a Sócrates eram apresentados sobretudo meninos de famílias atenienses nobres, meninos que tinham entre 12 e 14 anos e ainda estavam sob a tutela de pedagogos ("orientadores de meninos") (cf. Platão, *Lísias* 208c, 223c).⁵ É plausível que também tenha sido assim com o jovem Platão, que descendia de uma das mais nobres famílias atenienses. Os diálogos escritos por Platão nos quais Sócrates conversa com os jovens *Lísias* e *Cármides* certamente também possuem traços autobiográficos. Mas uma firme relação mestre-aluno, com efeito, desenvolveu-se apenas por volta dos 20 anos de Platão, como narra Diógenes Laércio (III 6): "desde então – com 20 anos de idade –, ele não deixou mais de ser um ouvinte de Sócrates".

Assim, ainda que Platão tenha sido, como se supõe, o mais íntimo aluno de Sócrates, isso não nos dá garantia nenhuma de que ele tenha transmitido sua doutrina da maneira mais fidedigna. Para tanto, ele era um pensador demasiado independente.

Ademais, sua apresentação tem graves inconvenientes, os quais, porém, todas as outras fontes principais também possuem. Primeiro, todas oferecem, não uma autoapresentação, mas somente uma interpretação da doutrina de Sócrates: seja a

⁵ Cf. MARTIN, Gottfried: *Platon*, Reinbeck bei Hamburg 1969, p. 16 ss.

visão do comediógrafo crítico e cidadão ateniense conservador, sejam as visões de dois filósofos bastante diferentes entre si. Consoante com isso, tais fontes oferecem uma imagem com um baixíssimo grau de unidade. Para Aristófanes, nas *Nuvens*, Sócrates é um desses tipos modernos, considerados uma ameaça à cidade, como os filósofos da natureza e os sofistas artesãos de conceitos. Nos *Memoráveis* de Xenofonte, ao contrário, bem como no *Banquete* e na *Apologia*, Sócrates surge como um conselheiro utilíssimo para as questões da vida prática; em Platão, ele tanto é o descobridor da pergunta “o que é isso?”, que visa a conceitos éticos, como também é o preparador de sua própria doutrina metafísica das ideias. Para Aristóteles, por fim, ainda que Sócrates tenha buscado conceitos universais para as virtudes éticas, ele não soube transformá-los em ideias com uma existência própria, independente das coisas sensíveis (*Metafísica* XIII 4 e 9).

Além disso, as fontes escritas desenham a imagem de Sócrates a partir de perspectivas cronológicas bastante variadas: Aristófanes descreve Sócrates como um homem na faixa dos quarenta; Platão conviveu apenas com o velho Sócrates; Xenofonte, no tocante aos últimos anos de vida e ao processo de Sócrates, teve de confiar sobretudo nas descrições de outros. Já Aristóteles dependia totalmente de relatos alheios. De resto, principalmente as apresentações de Platão e Xenofonte têm um tom apolético e não estão compostas como relatos históricos. Portanto, ao que parece, todas as quatro fontes não transmitem uma imagem confiável da questão de Sócrates.

Assim como se faz a distinção, no caso de Platão, entre a filosofia do próprio Platão e o platonismo como história de sua muito influente recepção, também é preciso fazer a distinção entre a filosofia do próprio Sócrates e o socratismo de

seus discípulos e seguidores.⁶ Mas se, por um lado, no caso de Platão, sempre é possível corrigir as vertentes unilaterais ou falsas da recepção através de uma interpretação acurada de seus escritos, por outro, no caso de Sócrates, há que se lidar com duas dificuldades: Sócrates não deixou nenhum escrito e o socratismo não é tão coeso quanto o platonismo. Se, por um lado, associa-se ao platonismo, desde Aristóteles e tanto mais depois de Plotino, a representação de um "céu de ideias" que é separado do plano terreno e dotado de qualidade divinas, por outro, bem cedo várias escolas se remetem a Sócrates ou serão posteriormente remontadas a ele.⁷

Entre as escolas socráticas, o arco se estende desde as filosofias de Antístenes e Aristipo, mais orientadas para a vida prática, até as de Euclides e Platão, de linha mais teórica e sistemática. A primeira escola ou vertente radicalmente voltada para a vida prática, a escola cínica, pode ser remontada a Antístenes (c. 444-366). Há duas explicações para o seu nome: ou se trata de um toponímico do ginásio de Cinosargo, onde Antístenes ensinava, ou se trata de uma designação objetiva, que se baseia no modo de vida "cínico", "canino" (κύων = cão), de extremo desprendimento, que é conhecido através da proverbial história de Diógenes no Barril e, em parte, ainda é

⁶ Nietzsche também utiliza amiúde o conceito de "socratismo", a fim de com ele caracterizar a verdadeira filosofia de Sócrates como "socratismo lógico", mas não no sentido aqui proposto, em que se distingue Sócrates do socratismo. NIETZSCHE, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [O nascimento da tragédia a partir do espírito da música]; *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli & M. Montinari [doravante citado como KSA, seguido de volume e página(s)], Berlim/ NewYork, 1980, Vol. I, p. 98.

⁷ Cf. NESTLE, Wilhelm (org.): *Die Sokratiker*, Jena, 1922, reimpr. Aalen 1968. Ver também GIANNANTONO, Gabriele (org.): *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 Vols., Napoli, 1990.

influyente entre os estoicos. Antístenes, filho de uma serviçal trácia, foi primeiramente aluno do sofista Górgias, antes de se tornar um decidido discípulo de Sócrates. Quer por causa de sua ascendência, quer por causa de sua doutrina, ele estava em aguda oposição a Platão, o que se expressa, por exemplo, em sua polêmica contra a doutrina das ideias: "Decerto eu vejo homens, mas não vejo nenhuma humanidade, decerto vejo cavalos, mas nenhuma cavaliidade". É à polêmica entre esses dois importantíssimos discípulos de Sócrates que possivelmente remonta o episódio do *Teeteto* de Platão (174a ss.) em que a "serviçal trácia" escarnece o filósofo por ele viver longe da vida, e o filósofo, em resposta, escarnece a serviçal trácia por ela ser afilosófica. Também Aristóteles se imiscuiu nesta polêmica. Todavia, ele não criticava Antístenes por causa de sua recusa das "ideias" platônicas, mas sim por causa de sua rejeição dos conceitos universais. Segundo o estagirita, com tal rejeição, apenas seriam possíveis as denominações arbitrárias de coisas individuais, bem como estaria negada a distinção entre enunciados verdadeiros e falsos (*Metafísica* V 29).

A segunda filosofia socrática, também mais orientada para a vida prática, é a de Aristipo (435-355). Conta-se que ele, após uma longa vida de errância, que o fez passar por Atenas e fixar-se por um tempo em Siracusa, fundou em Cirene, sua cidade natal no norte da África, a Escola Cirenaica. Sua doutrina hedonista-eudemonística, segundo a qual o prazer (ἡδονή) é o bem supremo, certamente também influenciou Epicuro. Em seu *Filebo*, Platão a submete a uma crítica aguda, embora ele mesmo defenda que uma forma de vida composta de prazer e conhecimento é o supremo bem para o homem.

Já a terceira escola socrática, a dos megáricos, é de linha mais teórica. Ela foi fundada por Euclides de Megara (450-380)

e ligava as doutrinas de Parmênides às de Sócrates, na medida em que equiparava o "Um" ao "Bem" e dava continuidade ao desenvolvimento da técnica crítico-dialógica de Sócrates. Dessa tradição descendem também os célebres raciocínios capciosos do mentiroso e do monte de grãos (σωπίτης). Além disso, os megáricos influenciaram a vertente de pensamento cético, que se desenvolveu em uma das três mais proeminentes escolas filosóficas da Antiguidade, ao lado dos estoicos e dos cínicos.

Por fim, a quarta escola filosófica que pode ser remontada a Sócrates foi a Academia de Platão, designação que provém do monte que leva o nome do herói Acáderno, situado diante dos portões de Atenas. Ela manteve sua atividade docente por cerca de mil anos, até ser fechada por Justiniano em 529 E.C. Quase mil anos depois, em 1459, ela foi novamente aberta em Florença e influenciou de maneira decisiva a filosofia renascentista, através das traduções e comentários de Ficino, sobretudo seus comentários ao *Banquete* de Platão (1469). Essa nova Academia contribuiu para que o impacto do platonismo avançasse até os dias de hoje. Entretanto, é questionável e não há como justificar com boas razões que, somente por causa da força incontestável de seu impacto, Platão ou a Escola Acadêmica sejam considerados um ou até mesmo o único herdeiro legítimo de Sócrates. Com efeito, não apenas as outras três "escolas socráticas" se arrogam essa herança, mas também e sobretudo Aristóteles reivindicou ter entendido Sócrates melhor que seu mestre Platão.

Além disso, outros "socráticos", cujos escritos são numerosos mas em larga medida perdidos, também devem ser observados como fonte do Sócrates histórico e como seus possíveis herdeiros. Dentre esses "socráticos", Fédon de Élis, fundador da menos conhecida Escola Élica, era um aluno dileto de Só-

crates (cf. Platão, *Fédon* 89). Por sua vez, um outro aluno de Platão, Êsquines de Êsfeto, embora não tenha fundado sua própria escola, escreveu diálogos nos quais, ao menos até onde os fragmentos transmitidos permitem reconhecer, Sócrates é apresentado como um educador que ensina a prudência e o autoconhecimento. Segundo a avaliação de Wilhelm Nestle, infelizmente pouco fundamentada, os diálogos de Êsquines são até mesmo o “desenho mais fiel que possuímos do Sócrates histórico”.⁸

Dado o predomínio das escolas filosóficas que remontam a Sócrates, mas, sobretudo, dada a influência dos escritos de Platão e do platonismo, a figura de Sócrates como filósofo independente passa aos poucos para um segundo plano. Mesmo que seja tido até hoje como ícone do filósofo sábio e voltado para a vida prática, aos olhos da maioria dos filósofos ou historiadores da filosofia ele não é um pensador que esteja à altura das exigências da filosofia como doutrina sistemática. Em contraste, para Cícero, Sócrates ainda era o “pai da filosofia” (*Do sumo bem e do sumo mal* II, 1,1). Teria sido ele quem, sucedendo aos filósofos da natureza jônicos, “pela primeira vez fez a filosofia baixar do céu, deu-lhe morada nas cidades, introduziu-a nas casas privadas e cultivou-a como reflexão sobre a vida e os costumes, assim como sobre o bem e o mal” (*Diálogos em Tusculum*, V 4, 10). Contra Cícero e seus discípulos, entretanto, Hegel vem em defesa de Sócrates e critica a visão de que “a verdadeira e a melhor filosofia seria uma filosofia de casa e cozinha (filosofia como remédio caseiro, que se acomoda a todas as perspectivas, a todas as representações costumeiras dos homens), na qual vemos amigos e companheiros palestra-

⁸ NESTLE, W. (1922), p. 48.

rem sobre a retidão, etc., e sobre aquilo que tem sua verdade na própria vida cotidiana, sem ter outrora estado presente na profundidade do céu – ou melhor, na profundidade da consciência”⁹

Claramente, a desconfiança de Hegel se dirige contra o *Iluminismo* do século XVIII, que havia posto em marcha um renascimento socrático de tendência dupla. De um lado, sob a invocação dos *Memoráveis* de Xenofonte, Sócrates era visto como um iluminista e conselheiro prático, como um sábio que conhece a vida. De outro, por causa do discurso acerca da voz interna de seu “demônio” e de suas exposições sobre os deuses, tal como transmitidos por Xenofonte e Platão, ele era tido por homem religioso e de conselhos pios.¹⁰ Como os iluministas, Kant também voltou a considerar Sócrates de maneira séria, como um filósofo independente, mas criticou o conceito central da visão iluminista, segundo o qual Sócrates tinha um pensamento ingênuo e superficial. Segundo Kant, com seu “modo de ensinar dialógico” e como filósofo metódico, Sócrates é antes um modelo para uma “didática ética” (*Metafísica dos Costumes*, A 166). Para ele, além disso, o Sócrates ético é modelo para o imperativo categórico, esse imperativo que a razão humana comum poderia usar como um compasso para julgar casos individuais controversos, “basta que, sem ensinar-lhe [à razão humana comum] nada de novo, apenas chamemos sua atenção ao seu próprio princípio, tal como fazia Sócrates” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 22). Por fim, o “modo socrático” de refutar, a saber, “através da mais clara demonstração da ignorância de seu adversário”, serve de modelo para a própria filosofia crítica de Kant, em sua refutação da exigência metafi-

⁹ HEGEL, G. F. W.: *Werke*, vol. XVIII, p. 446.

¹⁰ Cf. BÖHM, Benno: *Sokrates im achzenten Jahrhundert*, Neumünster, 1996.

sico-racionalista da demonstrabilidade de Deus, da liberdade e da imortalidade (*Crítica da Razão Pura*, B XXXI).

De maneira ainda mais resoluto que Kant, porém, Schleiermacher entende Sócrates como um pensador metódico e identifica a “questão de Sócrates”¹¹ no “socratizar” como busca da verdade de caráter científico, que argumenta com razões e esclarece conceitos. Já nas *Preleções sobre a história da filosofia* de Hegel, Sócrates é uma figura muitíssimo ambivalente. Embora nele o “princípio do espírito” tenha ganho validade perante a eticidade existente e “o espírito do mundo tenha se elevado para uma consciência mais alta”, ao mesmo tempo, e por causa disso, a base ética até então vigente na *pólis* foi destruída. Nesse sentido, levando-se em conta a perspectiva dos atenienses, estes teriam tido razão em condená-lo: “Assim, o destino de Sócrates é genuinamente trágico”.¹² Por sua vez, para Kierkegaard, em sua crítica a Hegel, Sócrates é o exemplo de um ironista. Ele não seria um pensador científico ou metafísico, mas sim um ironista que depende apenas de si mesmo como indivíduo. Portanto, nas *Nuvens*, Aristófanes estaria correto ao apresentar Sócrates dentro de um cesto para pensador: “Com efeito, o ironista é mais leve que o mundo; em contrapartida, ele ainda pertence ao mundo (...) o cesto é, por assim dizer, aquele chão da realidade empírica de que o ironista carece”¹³.

¹¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich Ernst Daniel: *Sokrates' Werth als Philosoph* [O valor de Sócrates como filósofo] (1818); in PATZER, Andreas (org.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, 1987, p. 58 e p. 46. Sem expressá-lo, Leonard Nelson também se alinha à tradição interpretativa de Sócrates oriunda de Schleiermacher, Cf. NELSON, Leonard: “Die sokratische Methode”, in: L. N., *Gesammelte Schriften*, vol. I, Hamburg, 1970, pp. 271-316.

¹² HEGEL, G. F. W.: *Werke*, vol. XVIII, p. 514.

¹³ KIERKEGAARD, Sören: *Über den Begriff der Ironie* [Sobre o conceito de ironia] (1841); Düsseldorf/Köln, 1961, p. 157.

Para Nietzsche, ao contrário, Sócrates é um pensador ambivalente, um destruidor da vida instintiva e dionisíaca através do intelecto "apolíneo". Com Sócrates, o "tipo de uma forma de existir antes dele inaudita", o "tipo do homem teórico", teria se tornado determinante para a história da Europa.¹⁴

Também nas interpretações mais recentes de Sócrates, a polêmica em torno da questão de Sócrates não chega a um fim. Por exemplo, em contraposição a Nietzsche, Karl Jaspers enumera a pessoa de Sócrates entre os "homens de suma importância", não sob o aspecto intelectual, mas sim existencial, por causa de sua atitude insubmissa, advinda da confiança em algo "de grande abrangência". Desse modo, no início de sua obra *Os grandes filósofos* (1957), ele o coloca ao lado de Buda, Confúcio e Jesus. Em extrema oposição a essa interpretação existencialista, que define um certo gênero de homens, Sócrates, com seu método cético e coletivo de busca da verdade, é para Popper o modelo do pensar e do falar claro e crítico. É por isso que Sócrates teria se colocado decididamente do lado da democracia, enquanto Platão teria traído seu mestre ao apostar, através de um modo de pensar intuitivo, incontrolável, num regime dominado por filósofos.¹⁵

Na interpretação de Genot Böhme, por fim, Sócrates novamente desaparece como filósofo autônomo e é somente o produto literário de seu aluno Platão. Para Böhme, o "tipo Sócrates" – ambivalente, como em Nietzsche – incorpora,

¹⁴ NIETZSCHE, F.: *Die Geburt...*; KSA 1, p. 98.

¹⁵ POPPER, Karl Raimund: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* [A Sociedade aberta e seus inimigos], vol. 1, *Der Zauber Platons* [O feitiço de Platão], Bern, 1957. No entanto, segundo o popular livro de Isodor F. Stone, Sócrates é um adversário da democracia, condenado com justiça pelos atenienses. Cf. STONE, Isodor F.: *The trial of Socrates*, London, 1988 (ed. alemã: *Der Prozess gegen Sokrates*, Wien/Darmstadt, 1990).

sobretudo diante do pano de fundo de Homero, uma reviravolta antropológica na autointerpretação do *self* humano. Inspirado por Foucault, Böhme analisa as práticas do “cuidado de si” com a ajuda das quais Sócrates assumiria uma relação consigo mesmo refletida, distanciada e de autocontrole, relação que, com isso, passaria a depender do dualismo platônico como cisão de corpo e espírito, sentimentos e razão, ou dentro e fora.¹⁶ Diferentemente de Böhme, Gregory Vlastos, em um livro marcado pela análise linguística e pela extrema acribia filológica – *Socrates. Ironist and moral philosopher* [Sócrates. Ironista e filósofo moral] (Cambridge, 1991) –, busca enaltecer Sócrates como um filósofo autônomo. Ele lê os escritos de Platão a partir da visão crítica de Aristóteles, o qual confere a Sócrates uma posição toda própria. Segundo Vlastos, o Sócrates ironista e moralista dos diálogos platônicos da fase inicial é o histórico, ao passo que, nos diálogos das fases intermediária e tardia, Sócrates seria apenas o porta-voz do metafísico Platão.

A série de diferentes concepções sobre Sócrates, desde a Antiguidade até o presente, poderia ser levada adiante sem esforço. Aparentemente, todas as variantes já estão plenamente elucubradas e não há mais nada de novo a se dizer. Ademais, cada intérprete parece construir para si a sua própria imagem de Sócrates. Será que, dadas as imagens de Sócrates, desde seu princípio tão diversas e até mesmo contraditórias, nada mais resta que simplesmente escolher para si a mais adequada dentre elas ou compor a sua própria a partir de fragmentos distintos? Será que a particular fascinação provocada por Sócrates não repousava e não repousa no fato de que ele pode estimular a

¹⁶ BÖHME, Gernot: *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M., 1988.

fantasia de cada um quase sem limites, precisamente por ser um fenômeno de difícil apreensão e possuir traços contraditórios? Caso ocupar-se com Sócrates consistisse apenas em ocupar-se com fantasias projetadas sobre Sócrates, como se ele fosse uma página em branco, isso ao menos teria a vantagem de ser uma atividade imbuída de fantasia e pensamento. Alguém também poderia esconder seus próprios pensamentos sob a máscara de Sócrates, dizendo "Sócrates" quando, tomado de receio, não se sentisse confiante para dizer "eu" – tal como possivelmente fez Platão em seus diálogos "socráticos". Porém, se alguém não quiser fazer uso de Sócrates só para estimular, confirmar ou mascarar os próprios pensamentos e representações, e se quiser experimentar, na discussão com ele, também um enriquecimento do próprio pensamento, é necessário que essa pessoa se esforce pela questão de Sócrates ela mesma.

A figura de Sócrates não apenas estimula a autoconversação, mas também desafia a uma discussão objetiva. A despeito de toda interpretação controversa, torna-se claro que Sócrates provocava os atenienses a contradizer os interlocutores e a dar continuidade ao pensamento. Um tal efeito sobre outros homens mal pode ser imaginado sem que o Sócrates histórico realmente tivesse algo de importante a dizer em sua atividade pedagógica ou dialógica. Portanto, a partir de seu efeito, é possível inferir seu pensamento como causa, e refutar a solução extrema do "problema socrático" que, por exemplo, Olaf Gigon defende. Segundo ele, o Sócrates histórico, aliás insignificante, não seria mais que o produto do genial poeta Platão; em um caso semelhante, o sapateiro Símon, um contemporâneo de Sócrates, personagem dos "diálogos de sapateiro", igualmente numerosos mas transmitidos apenas em fragmentos, simplesmente não teria tido com seu desconhecido autor a mesma

sorte que Sócrates teve com Platão.¹⁷ Segundo as pesquisas de Vlastos, é igualmente insustentável a posição radical no sentido contrário, sustentada por dois pesquisadores escoceses de Platão, Taylor e Burnet: o Sócrates de Platão seria, sem qualquer restrição, o Sócrates histórico.¹⁸

Distinguir Sócrates do socratismo e de nossas próprias visões, no entanto, não significa apenas reconstruir filologicamente, com a maior precisão possível, a doutrina e as opiniões do polêmico Sócrates “histórico”. Pois, mesmo se as opiniões doutrinárias do Sócrates “histórico” nos estivessem transmitidas de modo completo e fidedigno, ainda assim não saberíamos ou entenderíamos o que é a questão de Sócrates. Muito antes, tal como com qualquer texto filosófico, suas proposições ou opiniões doutrinárias devem ser inspecionadas com relação à sua própria reivindicação de validade. Porém, uma vez que Sócrates apenas promoveu diálogos orais e não escreveu nada, no exame crítico dos relatos a seu respeito, ainda mais fortemente que na interpretação de um texto, qualquer um está constrangido a considerar pessoalmente a questão defendida por ele e a inspecionar as próprias representações, quer dizer, a si mesmo.

É precisamente a isso que Sócrates também constrangeu seus interlocutores nos diálogos, através de um questionamento consequente. Assim, no diálogo socrático sobre a bravura, o *Laques* de Platão (187e s.), Nícias admoesta seu interlocutor Lisímaco: “Tu pareces não saber absolutamente do seguinte: quem se acha bem perto do discurso de Só-

¹⁷ GIGON, Olaf: *Die Gestalt des Sokrates als Problem*, in PATZER (1987), p. 319 s.

¹⁸ PATZER, A. (1987), p. 24 s.

crates e passa a dialogar com ele, mesmo que antes ele tenha começado a falar de algo totalmente diferente, é por ele inevitavelmente guiado no discurso, sem descanso, até chegar ao ponto em que tem de prestar contas de si mesmo, da maneira como agora vive e da maneira como viveu sua vida passada”.

CAPÍTULO 2

A imagem do sábio sileno

Apenas com base nos enunciados contraditórios das fontes, a questão de Sócrates dificilmente se deixa compreender; como realidade efetiva do "bem-viver", ela não pode ser adequadamente concebida tão só no plano da linguagem. Em contrapartida, as imagens e os retratos de Sócrates possibilitam, na medida em que expressam a forma de vida socrática, um primeiro acesso à sua questão e à representação dessa questão nas fontes escritas. Entretanto, quanto à fisionomia, deve ser bem assimilada a advertência de Lichtenberg: "Julgamos a toda hora segundo o rosto, e a toda hora erramos"¹. Aliás, o rosto e a feição de Sócrates não falam por si só; deles não é possível depreender imediatamente como ele viveu e o que ele pensou. Além disso, nós não conhecemos o aspecto de Sócrates ele mesmo, mas somente suas representações na arte figurativa e nos testemunhos literários. Com base nelas, contudo, podem ser obtidos esclarecimentos confiáveis sobre como ele deve ter impressionado os atenienses com seu modo de agir e falar tão conhecido na cidade. Tais representações não são somente o produto de estilizações artísticas arbitrárias. Por sua vez, o esclarecimento delas não se apresenta imediatamente, mas apenas diante do pano de fundo interpretativo com o qual os atenienses viram Sócrates *como* uma determinada figura.

¹ LICHTENBERG, Gerog Christoph: *Der Fortgang der Tugend und des Lasters* (1778), Frankfurt a. M., 1986, p. 92.

Portanto, é apenas ao modo de uma refração multifacetada que as imagens de Sócrates nos possibilitam um primeiro *insight* em sua questão. O compreender da imagem de Sócrates também se move, não diferentemente do compreender de enunciados textuais, num círculo hermenêutico de compreensão e pré-compreensão.²

Quanto aos retratos de Sócrates, não se trata nem do desenho de um caráter individual nem de uma tipificação geral atribuída exteriormente a ele, mas de um modo de ver as características essenciais do Sócrates real. Até meados do século V, a retratística das estátuas ou dos vasos cerâmicos representavam figuras universais, sobre-humanas, de deuses e heróis – por exemplo, os conhecidos adornos do templo Pártenon sobre a Acrópole. Quando, após as Guerras Pérsicas e a Guerra do Peloponeso, não apenas a poesia e a filosofia, mas também a retratística foram atingidas pela situação geral de crise e ruptura na autocompreensão humana, os escultores tentaram representar os homens não mais segundo padrões universais, mas sim com suas características essenciais próprias.³

As características essenciais do Sócrates real decerto também são previamente marcadas por um padrão de interpretação geral. É manifesto que os atenienses reconheceram em Sócrates o velho sileno do mito tradicional. Isso nos é mostrado, por exemplo, por uma estátua que deve ter surgido logo após sua morte. Ela bem poderia ser a estátua expiató-

² [N.T.] Termos típicos da fenomenologia hermenêutica de Heidegger em *Ser e tempo*: *hermeneutischer Zirkel* = círculo hermenêutico; *Verständnis* = compreensão; *Vorverständnis* = pré-compreensão.

³ Cf. SCHEIBLER, Ingeborg & ZANKER, Paul Zanker & VIERNEISEL, Klaus: *Sokrates in der griechischen Bildniskunst*, München, 1989, pp. 8 ss. (Catálogo de exposições especiais da Gliptoteca e do museu de cópias em fundição de obras figurativas clássicas).



FIGURA I

ria mencionada por Diógenes (fig. 1).⁴ A cópia da cabeça de Sócrates, no entanto, não reproduz uma imagem completa dele. Diferentemente dos bustos que nos foram conservados, sobretudo dos romanos, as estátuas gregas sempre eram representações de toda a figura, não apenas cabeças sem corpos.

⁴ Cf. os comentários de SCHEIBLER & ZANKER & VIERNEISEL (1989) a respeito das ilustrações aqui apresentadas.

E os bustos de Sócrates que estão conservados também eram, originalmente, figuras inteiras. Obtemos uma certa impressão delas, por exemplo, ao observar uma estátua em alabastro da época imperial romana guardada no Museu Britânico (fig. 2). Ela mostra Sócrates em um típico manto de cidadão da sua época. Enquanto sua mão esquerda agarra um tufo do manto, conforme o costume de então, os dedos da mão direita pinçam mais abaixo a orla do manto, o que pode ser interpretado como um típico gesto de Sócrates, que talvez expresse seu modo de pensar hesitante, examinador.

Que este gesto pensativo deva caracterizar o Sócrates real, isso se torna claro por meio da comparação com uma estátua de Crisipo em posição sentada (cópia romana em mármore, fig. 3). Trata-se aqui de uma reconstrução, composta de um corpo que pode ser visto no Louvre de Paris e de uma cabeça guardada no Museu Britânico em Londres. Crisipo, que, após Zenão e Cleantes, foi o terceiro chefe da escola estoica (c. 233-208), tendia, em oposição à atitude cética da escola acadêmica, a uma maneira de pensar rigorosa e pontificante, dogmática. Coerentemente, o retrato mostra como ele, com uma face intensamente pensativa, fixa um problema diante de si e enumera seus argumentos com os dedos. É verdade que ambos, Sócrates e Crisipo, pensam com todo o corpo, mas de maneiras diferentes. A face de Sócrates, com sua longa e cultivada barba, tem traços típicos de um sábio filósofo, mas no geral é bonachona, quase debochada. A atitude de seu dedos também é mais para reflexiva, e seu feitio algo deselegante e barrigudo está em contraste com a figura ascética de Crisipo. O gesto pensativo de Sócrates não é puramente argumentativo e analítico, mas contemplativo e concreto.

A ligação entre o pensamento e a vida de Sócrates ganha



FIGURA 2

expressão ainda mais forte no seu mais antigo retrato que nos foi transmitido, guardado no Museu Nacional de Nápoles (fig. 1). A representação, uma cópia romana em mármore conforme ao original grego do período entre 380-370 A.E.C., mostra um Sócrates com nariz adunco, maçãs do rosto acentuadas,

lábios suaves, pescoço achatado, cabelo desgrenhado e uma expressão facial vital, bonachona. A longa e densa barba caracteriza o filósofo cheio de dignidade, e a careca corresponde ao beerrão ático. Ao lado desse tipo-Sócrates mais antigo, há um outro dito "mais jovem", do qual também estão conservadas numerosas cópias (fig. 4). Ambos os tipos mostram Sócrates com careca, nariz adunco e um rosto largo. O tipo mais jovem, porém, tem um rosto menor, dando a impressão de maior severidade, e expressa uma face pensativa, transfigurada, mais fortemente idealizada. Possivelmente, a estátua mais antiga foi erguida por Platão em sua academia, como doação privada. Presume-se que ela provenha do famoso escultor em bronze Lísipo, cujas estátuas estavam espalhadas por toda a Grécia e no paço de Alexandre, o Grande. Seguramente ela não pode ter sido erguida tão cedo quanto a estátua expiatória relatada por Diógenes Laércio, uma vez que o período de criação de Lísipo começou somente em 370 A.E.C. De qualquer modo, estando próxima ao Pompeion, o edifício no perímetro de Atenas onde se formava a procissão das Panateneias (a *pompé*), ela ocupava um logradouro proeminente e impossível de não ser visto na vida pública de Atenas.

Em seu conjunto, as representações tradicionais de Sócrates mostram que os atenienses viram nele uma figura semelhante aos "sete sábios" (como Tales, Bias, Sólon ou Pítaco) e com traços dos silenos da *entourage* do Deus do Vinho, Dioniso. Ambas as coisas coincidem na feição do "sábio sileno". Segundo o mito, de início os silenos eram numes naturais, metade homem, metade cavalo, com uma grande cabeleira, rabo de cavalo, expressão facial e orelhas de animal.⁵ Só com

⁵ Cf. HARTMANN, A.: *Silenos und Satyros*, in: *Pauly's Realencyclopädie der*



FIGURA 3

o correr do tempo é que eles foram agregados, junto com as ménades e os sátiros, ao séquito de Dioniso e, por fim, equiparados aos sátiros. Em seu bando, logo se destacou a figura singular do sábio sileno. Como todos os silenos e sátiros do círculo de Dioniso, ele amava a música, a dança e o vinho; além disso, porém, era munido de grande sabedoria e experiência. O sábio sileno fazia as vezes de padrinho e mentor de Dioniso,

classischen Altertumswissenschaft (RE), R. 2, Hbd. 5, Leipzig, 1927, Sp. 35-53.

bem como de professor do legendário Olimpo, músico que levou a música da Ásia Menor para a Grécia.

Sua sabedoria é um elemento fixo do mito. Está multiplamente testemunhada, por exemplo, a história segundo a qual o rei frígio Midas embebedou e aprisionou um sileno para dele arrancar sua sabedoria. Diante disso, o sileno predicou-lhe a nulidade da existência humana, sendo posteriormente enviado de volta a Dionísio. Este, para recompensar Midas, cumpriu seu desejo de que tudo que tocasse se transformasse em ouro. Quando o rei, contudo, notou que também suas refeições e sua bebida se transformavam em ouro, livrou-se de seu suspeito dom através de um banho no rio Páctolo; por fim, aprendeu a só mobilizar seus desejos com o auxílio de uma sensata meditação. Na figura mítica do sábio sileno, o poder formador e domesticador do aspecto apolíneo se desenvolveu a partir do aspecto dionisiaco, sem se apartar dele totalmente.

Nietzsche vê incorporada na figura mitológica do sábio sileno a tentativa de assimilar a experiência da nulidade e do sofrimento humanos por força da razão. "Agora se nos abre, por assim dizer, a montanha encantada do Olimpo, mostrando-nos suas raízes. O grego conhecia e sentia os horrores e assombros da existência: para poder simplesmente viver, ele tinha de pôr à frente deles o resplandecente nascimento onírico dos olímpicos. Aquela desconfiança monstruosa perante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira impiedosamente entronada acima de todos os conhecimentos, aquele abutre [algoz] de Prometeu, o grande amigo dos homens, aquele destino horrendo do sábio Édipo, aquela maldição sobre a estirpe dos atridas, que forçou Orestes ao matricídio, em suma, toda aquela filosofia do deus da selva, juntamente com seus exemplos míticos, à qual sucumbiram os lúgubres etrúrios – [tudo] foi contínua e

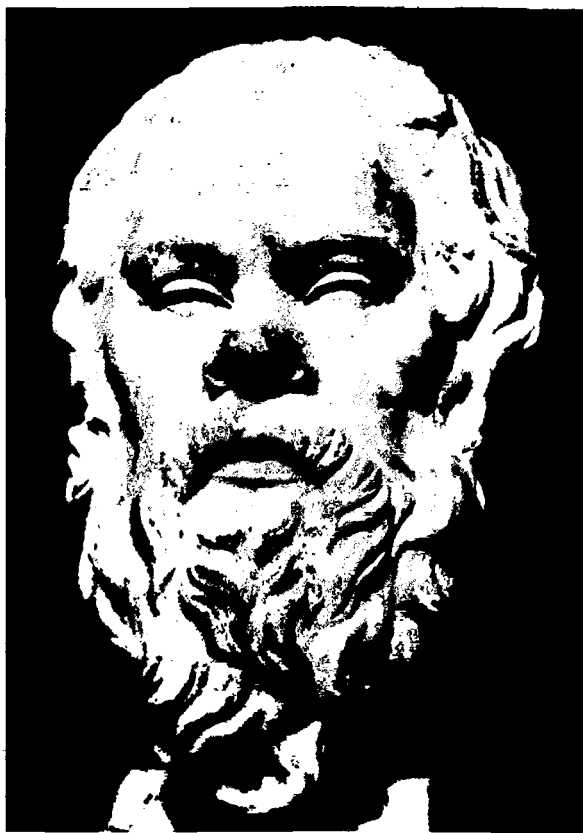


FIGURA 4

reiteradamente superado pelos gregos através daquele artístico *mundo-intermediário* dos olímpicos, ou foi, ao menos, encoberto e subtraído à visão. Para poder viver, coagidos pela mais profunda necessidade, os gregos tiveram de criar esses deuses, processo que, por certo, temos de nos representar assim: a partir da originária ordem do horror dos deuses titânicos, através daquele impulso de beleza apolíneo, desenvolveu-se,

em transições lentas, a ordem da alegria dos deuses olímpicos – como rosas a brotar de um arbusto espinhoso.”⁶

No drama satírico, que pertencia ao encerramento pré-determinado, relaxante, da trilogia dramática clássica, o sileno aparecia como uma personagem independente ante o coro de sátiros. Ele foi representado como um ser fantástico e, por fim, como personagem farsista, por exemplo, nos *Sabujos* de Sófocles (c. 468).⁷ Nessa peça, o sileno tenta rastrear e encontrar as vacas raptadas do deus Apolo, e, com isso, ganhar a prometida recompensa: uma coroa dourada e a liberdade. Ao invés de se engajar ele mesmo na arriscada busca, o velho sileno ralha com seus filhos, a grei dos sátiros: “Na hora do ‘vamos ver’, sois fervorosos com as palavras, mas as ações vós evitaís: como é possível serdes filhos de um semelhante pai, corja de bestas covardes [...] Eu estarei convosco, e vos conduzirei eu mesmo com minha palavra.” (v. 145 ss.) Também não faltam as características externas do sátiro ou do sileno, quando a ninfa da montanha zomba: “Embora já sejas há muito tempo um homem, de sua barba amarela estais orgulhoso como um bode. Para de fazer bazófia com sua careca lisa!” (v. 357 ss.). Por fim, os sátiros descobrem ser Hermes o ladrão das vacas e recebem de Apolo a prometida recompensa. Assim como o escarnecido sileno na peça de Sófocles, na *Apologia* de Platão Sócrates também está a serviço do deus Apolo e à procura de sabedoria para conquistar uma vida boa, que vale a pena ser vivida – uma alusão à peça de Sófocles que provavelmente era bastante clara aos atenienses.

⁶ NIETZSCHE, F.: *Die Geburt...*; KSA 1, p. 35s. Cf. também NUSSBAUM, Martha C.: *The fragility of Goodness. Luck and Ethics in greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986.

⁷ [N.T.] O nome original da peça é Ἰχνευταί (*Ikhnēutai*).

Também em Eurípides (c. 485-406), na peça satírica *Ciclope*, difícil de datar com precisão mas certamente tardia, as alusões ao Sócrates sileno são inconfundíveis, bem como a desconfiança de que a sofística seja mera pretensão à sabedoria. Enquanto Sófocles escarnece o sábio sileno como fanfarrão e covarde, Eurípides o leva ao palco como um camarada constantemente bêbado e mentiroso, mas engraçado. A base da ação é a aventura de Odisseu e de seus companheiros na gruta do ciclope Polifemo, o filho de Posídon, aventura também narrada no canto IX da *Odisseia* de Homero. Odisseu e o bando de silenos estão presos na ilha dos ciclopes e tentam realizar uma fuga em comum. Com isto, uns superam os outros em ardil, mesmo os companheiros e aliados entre si. De suas refinadas disputas verbais pode-se ouvir claramente o eco da retórica sofística como instrumento de poder da astúcia calculista que converte "o argumento mais fraco no mais forte".

De início, ao astucioso conselho do sileno, Polifemo ainda tenta contrapor o poder da violência nua e crua:

SILENO: "Eu gostaria de te dar um conselho: Não deixes sobrar nada de seu churrasco [de Odisseu]! E caso mastigues sua língua, tu te tornarás espirituoso, Ciclope, além de um grande orador!"

CICLOPE: "Quem é astucioso, homúnculo, vê na riqueza o seu deus. O resto é só papo furado e doce ilusão. [...] O [gado] eu sacrifico só para mim – não para os deuses! – sacrifico para o maior dos numes, a minha barriga! Pois comer todo dia, beber todo dia, eis o que é Zeus para todos os homens que são razoáveis." (Eurípides, *Ciclope*, v. 314 ss.).

Porém, Polifemo não se mostra à altura do ardil do sileno, que sobrepuja até mesmo Odisseu. Primeiro, ele quer vender

a Odisseu as provisões do Ciclope, mas depois o delata a este como suposto ladrão. O proverbial ardil de Odisseu também é o tema do diálogo que Sócrates trava, no *Hípias II* de Platão, com um rapsodo homérico de mesmo nome. Ao próprio Sócrates também foi censurada sua “conhecida dissimulação” (εἰρωνεία) (*República* I, 337a ss.) Assim como Odisseu, Sócrates sabe que e como ele pode levar seu interlocutor à confusão com truques e dissimulações irônicas, e vê nesse saber uma vantagem diante daqueles que não são capazes disso. Mentir e cometer injustiça com intenção ou “voluntariamente”, ele afirma de modo provocador, é melhor do que fazê-lo sem intenção, pois no primeiro caso é possível, ao menos, corrigir-se e fazer o que é direito.

No *Cíclope* de Eurípides, há alusões a mais características do Sócrates sileno, à sua alegria em beber e ao seu prazer em falar de bate-pronto, características transmitidas também por outros testemunhos. Quando o Ciclope deve ser embebedado para que se possa cravar em seu olho o tronco em brasa, o sileno lhe furta às escondidas um cálice de vinho. Então o ciclope se dirige a ele:

CICLOPE: “Ei, tu aí, o que é que estás a fazer? Estás a beber na surdina o meu vinho?”

SILENO: “Não! O vinho é que me beijou, porque minha aparência é assim tão graciosa!”

CICLOPE: “Logo, logo irás ganhar! Tu é que dás beijinhos no vinho e não ele em ti!”

SILENO: “Por Zeus! Ele me ama – disse ele – pois eu sou tão bonito!” (v. 552 ss.).

À alegria em beber soma-se o elogio feito por Platão à resistência étlica de Sócrates (*Banquete* 223c). Na manhã após o banquete, “Agatão, Aristófanes e Sócrates, porém, ainda

estavam acordados e bebiam de uma grande taça, em roda, da esquerda para a direita, e Sócrates travava conversas com eles". Sócrates não oprime suas paixões, mas as conduz a uma forma adequada.

Traços de sileno ou sátiro já haviam sido atribuídos a Sócrates em meados de sua vida. Assim, na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, o coro de nuvens se dirige a ele como um tipo estapafúrdio, de aparência repulsiva, mas lhe garante ao mesmo tempo que, a despeito disso, o estima em particular, "porque tu ficas a flunar orgulhoso pelas ruas e faz teus olhos vagarem ao redor, sempre descalço e sem frescura, assoberbado pela fé que tens em nós" (v. 363 ss.). Seu aluno Estrepsiades também não faz chegar a Sócrates e à sua *entourage* nenhuma palavra de desprezo: "por pura parcimônia, nenhum deles jamais se penteou e cortou o cabelo, nem jamais tomou um banho" (835 ss.). Embora não sejam traçados quaisquer paralelos expressos, não há como ignorar a semelhança de Sócrates com o feio nune, ou venerado como sábio ou escarnecido como linguarudo e cheio de truques, o qual decerto foi escolhido conscientemente por Aristófanes como instrumento de sua representação.

À diferença das *Nuvens* de Aristófanes, no *Banquete* de Xenofonte Sócrates se compara expressamente aos silenos. O escrito foi redigido bem mais tarde, presumivelmente ao redor de 380, numa época, portanto, em que as primeiras estátuas de Sócrates provavelmente já haviam sido erguidas e sua imagem como sábio sileno já havia se firmado. Por conseguinte, à obra de Xenofonte compete o valor de documento que oferece uma nova ilustração de Sócrates. Nela, ele aparece em um concurso de beleza ao lado do mancebo Critóbulo, conhecido por ser particularmente belo e desejável (*Banquete* V, cf. *Memoráveis* I 3). Se a beleza deve ser equiparada à utilidade, argumenta

Sócrates, é evidente que ele teria de ser o vencedor: seus olhos vesgos podem ver de maneira tanto reta quanto enviesada; seu nariz adunco pode cheirar melhor e não atrapalha seus olhos; sua boca maior pode abocanhar mais; enfim, seus lábios grossos podem beijar de maneira mais suave. Como maior prova de sua beleza, porém, Sócrates apresenta justamente sua semelhança com o sileno, particularmente conhecido por sua feiura, pois tal semelhança proviria de deusas, as belas Náíades. Mas, como era de se esperar, Critóbulo recebe todos os votos: beleza é propriamente uma questão de aparência e de afetos, não de argumentação sagaz. Presumivelmente, Sócrates não esperava algo diferente da animada contenda verbal do banquete. Além disso, seria injusto com Xenofonte imputar-lhe, nesse contexto, um conceito de beleza trivial e utilitário. Tampouco se trata aqui de uma prevalência da beleza interna de Sócrates sobre sua feiura externa.

Contudo, a imagem fenomênica, exterior, de Sócrates contradiz à primeira vista o ideal de beleza grego da *kalokagathía*, do ser humano belo de corpo e alma, como o jovem Cármides, por exemplo, segundo o elogio de Platão (*Cármides* 154d ss.). Mas se Sócrates, no *Banquete* de Xenofonte, reinterpreta sua aparente feiura como beleza, segundo os critérios da utilidade funcional, repousa ao mesmo tempo nessa autoironia a exortação, dirigida aos seus interlocutores, à verificação de suas medidas de beleza. Algo exterior e num primeiro momento repulsivo, como sua gorda barriga, poderia ser belo na medida em que, através de movimentos de dança, por exemplo, “tudo é levado ao equilíbrio” (πᾶν ἰσότητον ποιεῖν) (*Banquete* II 17). Sócrates, portanto, não cinde seu exterior dionísaco de algo como uma interioridade apolínea. Ainda que a beleza não seja nenhuma harmonia pré-estabelecida entre interior e exterior,



FIGURA 5

tampouco ela é simplesmente deslocada para o interior. Muito antes, ela precisa ser extraída à força de movimentos e linhas desordenados e inarmônicos. O "impulso de beleza apolíneo" descrito por Nietzsche permanece inseparavelmente ligado à sua contraparte dionisíaca.

Assim, Sócrates se resguarda também da falsa alegação de que ele defenderia uma beleza livre de afetos e conflitos, como contraste ou compensação entre interior e exterior. Segundo uma história transmitida por Cícero (*O destino* V 10), certa vez os amigos Sócrates levaram até ele um fisionomista profissional para pôr à prova sua técnica: o estrangeiro Zópiro, que estava de passagem por Atenas. Este logo foi objeto de gargalhada dos presentes, ao diagnosticar que Sócrates era particularmente estúpido e inclinado a excessos. Evidentemente, Zópiro seguia a tese da *kalokagathía*, enquanto os amigos de Sócrates pareciam defender a antítese da oposição entre interior e exterior. Sócrates, por sua vez, corrigiu ambos, como se lê em um fragmento do diálogo *Zópiro*, atribuído a Fédon: "Quando em seguida seus alunos ameaçaram o homem para vingar-se da ofensa ao mestre, Sócrates disse: 'Acalmai-vos, meus amigos; eu de fato sou assim, mas me mantenho sob controle.'"⁸ Sócrates, portanto, confirma expressamente sua disposição natural dionisiaca, a qual ele todavia domina por força de sua razão apolínea.⁹

Esses dois polos de tensão de Sócrates também são acentuados no *Banquete* de Platão (215a-c). Ali, Alcibiades compara Sócrates ao sileno ou sátiro Mársias, uma figura semelhante ao sábio sileno: "Pois eu afirmo que ele é muitíssimo semelhante àqueles silenos que ficam nas oficinas dos estatuários e os artistas representam com pífanos ou flautas, nos quais, porém, caso se os parta pela metade, vê-se estatuetas de deuses. E as-

⁸ NESTLE, W. (1922), p. 178.

⁹ Cf. FOESTER, também Richard: *Die Physiognomik der Griechen*, Kiel, 1884, p. 12: "Mas Sócrates deu razão ao homem, com a observação de que aqueles defeitos de fato estavam nele presentes como disposição natural, mas haviam sido bravamente dominados."



FIGURA 6

sim afirmo que ele se assemelha sobretudo ao sátiro Mársias. Portanto, que tu és semelhante a eles quanto ao aspecto, ó Sócrates, isso por certo não irás contestar; mas como tu te assemelhas a eles também quanto ao resto, escuta agora o seguinte. [...] Aquele [Mársias], com efeito, encanta os homens com o instrumento, através do poder de sua boca, [...] tu, porém, te distingues tanto mais diante dele, na medida em que, sem instrumento, através das meras palavras, realizas o mesmo.”

Embora Alcibiades, ao comparar Sócrates com Mársias, também parta de uma oposição entre “exterior” e “interior” (216a), pode-se dizer, com base no diálogo *Zópiro*, que essa é justamente a concepção que Sócrates não tem. Uma equiparação entre as opiniões de Alcibiades e Sócrates seria vedada já por causa da forma diálogo, na qual todo interlocutor intervém em favor de suas próprias afirmações; mesmo que Sócrates faça uma afirmação, não se pode equiparar de antemão o Sócrates

platônico ao histórico. Todavia, o próprio Platão parece não ter defendido nenhuma oposição estrita entre exterior e interior, ou entre razão e afetos, caso se considere de mais perto, ao menos, a figura de Mársias.

Assim como na peça satírica de Sófocles, *Sabujos*, a comparação feita por Alcibiades ou Platão entre Sócrates e Mársias também conduz aos rastros do deus Apolo, que não é em absoluto um deus apenas radiante e harmônico, mas sim, ao mesmo tempo, invejoso, irascível e, com efeito, extremamente cruel.¹⁰ Segundo o mito, Mársias pegou do chão uma flauta que Atena jogara fora, porque havia visto no espelho d'água quão ridícula ela parecia ao tocá-la, com suas faces se inflando e seu rosto se corando de azul. Mársias se tornou a vítima inocente de sua maldição, que deveria sobrevir a quem ousasse apanhar a flauta. Quando as pessoas passaram a elogiá-lo, dizendo que nem mesmo Apolo com sua lira podia tocar com tanta beleza, este desafiou Mársias a uma competição. Mas as musas, na condição de árbitras, estavam igualmente extasiadas por ambos os instrumentos. Para que se chegasse a uma decisão, Apolo exigiu que os dois tocassem seus instrumentos em posição invertida. Para Mársias, com sua flauta, isso era naturalmente impossível, mas para Apolo, com sua lira, decerto não o era. Como vencedor, Apolo teve o direito de excogitar a pena a ser imposta ao perdedor, e assim esfolou Mársias vivo.

Quem se mete em uma competição com Apolo tem de temer a vingança e a crueldade do Deus. A luz da razão também lança, ao mesmo tempo, suas sombras; ela cega os olhos

¹⁰ Acerca de Mársias, ver Von RANKE-GRAVES, Robert: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Reinbeck bei Hamburg, 1984, p. 65 (21e). Acerca da figura cheia de tensões do Deus Apolo, ver COLLI, Giorgio: *Die Geburt der Philosophie*, Meisenheim am Glan, 1990 [orig. *La Nascita della Filosofia* (*idem*), 1975]].



FIGURA 7

e resseca a terra. Tal como Mársias, Sócrates também corre grande perigo com sua atividade. O "encanto" que provém de Sócrates é descrito por Alcibiades, por experiência própria, no *Banquete* de Platão (cf. 215e s.; cf. Platão, *Alcibiades I*): "Por esse Mársias já fui muitas vezes comovido a tal ponto que acreditei que não valeria a pena viver se permanecesse naquele estado". Embora Alcibiades não mencione a crueldade infligida por Apolo a Mársias por causa de sua atividade, não é difícil fazer uma associação entre ela e a inspeção crítica a que Sócrates submete os modos de vida. Nessa associação, deve-se pensar menos no destino exterior de Sócrates, na sua execução, e mais no fato de que o autoconhecimento confronta o homem com

os lados sombrios de seu próprio ser. Assim também Édipo, no drama de mesmo nome de Sófocles, à procura do assassino de seu pai, teve de reconhecer que ele mesmo havia matado o próprio pai e, além disso, se casado com a própria mãe. Como expiação, Édipo cegou a si mesmo. Já na tragédia de Sófocles, torna-se visível que “prestar contas a si mesmo” (v. 583) é uma experiência perigosa e dificilmente suportável ao homem.

A imagem de Sócrates como sábio sileno permite reconhecer o contorno da questão que importa a Sócrates segundo a impressão de seus concidadãos. Sócrates nos vem ao encontro como uma figura inteiriça, na qual se unem traços dionisiacos e apolíneos. É evidente que ele não vivia uma vida puramente orientada nem para o prazer nem para a razão. Embora designe a si mesmo como um servidor do deus Apolo, ele não oprime sua disposição natural dionisiaca, a qual, ao mesmo tempo, também caracteriza o deus Apolo. Os “rastros das ações de outrora” (Lichtenberg) remontam a uma prática dialógica e a um modo de vida pelos quais Sócrates confia à razão o poder de, a cada vez, inspecionar novamente nossas representações da realidade efetiva do bem-viver e de configurar a vida segundo os *insights* assim conquistados.

No *Crítion* de Platão (46b), Sócrates resume a máxima fundamental de seu modo de vida: “Não só agora, mas desde sempre sou de tal modo que não sigo nenhum outro sentimento senão a convicção (λόγῳ) que através da meditação se revele a mim como a melhor”. A máxima de Sócrates oriunda do *Crítion* está acinzelada como epígrafe em uma herma de mármore romana do início do século III E.C., que pode ser vista no Museu Nacional de Nápoles e mostra Sócrates como um sábio digno, superior (fig. 5), reproduzindo a concepção de filósofo como sábio estoico, predominante em Roma à época



FIGURA 8

de sua produção. Em contrapartida, uma chapa de bronze napolitana com "Sócrates e Diotima" (100 E.C.), bem como um afresco de uma residência privada em Êfeso, no primeiro século da era cristã, destacam de modo particularmente nítido os traços silenos de Sócrates (figs. 6 e 7). O sábio sileno não é nenhum puro homem de razão, mas uma figura viva, em si mesma contraditória e sempre investigativa. A oposição entre

Sócrates e Platão não poderia ganhar expressão mais enfática que através da comparação com o busto de Platão que está na Gliptoteca de Munique e que provém aproximadamente do ano 350 E.C. (fig. 8).

CAPÍTULO 3

Oralidade e escrita

O desenho a pena em que Platão dita e Sócrates escreve (fig. 9) provém de um manuscrito dos *Prenostica Socratis basilei* (*Presságios do rei Sócrates*) surgido no círculo de Matthew Paris e conservado na célebre biblioteca *Oxford Bodleian Library*.¹ Presume-se que o desenhista confundiu os nomes "Plato" e "Socrates" ao alto do quadro por engano ou por despreparo no assunto. Com efeito, dados os poucos conhecimentos da época acerca dos escritos de Platão, é improvável que se tenham trocado os nomes intencionalmente, como que para ilustrar a conhecida passagem de Platão na *Carta II* (314c): "Não há nenhum escrito de Platão, nem haverá; e aquilo que agora vale como tal, provém antes de um Sócrates que foi belo e jovem".

Como se sabe, Sócrates mesmo não escreveu nada, mas buscou no diálogo oral, juntamente com seus interlocutores, conquistar *insights* e, em conformidade com eles, orientar sua vida. Em contrapartida, é evidente que Platão considerava seus escritos aptos a estimular o leitor a atingir tais *insights* por si mesmo. Tal como está representado no desenho, Platão, enquanto autor dos diálogos escritos, realmente dita seus pen-

¹ Este desenho é o *Leitmotiv* de DERRIDA, Jacques: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits* [orig. *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* (*A carta postal: de Sócrates a Freud e mais além*)], 2 vols., Berlin, 1982/87. Cf. também RORTY, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* [*Contingency, Irony, and Solidarity* (*Contingência, ironia e solidariedade*)], Frankfurt a. Main, 1989, que tem um capítulo à parte (cap. 6) dedicado ao livro de Derrida.

samentos a Sócrates, seu personagem principal. Por outro lado, a convicção de que a filosofia não se deixa comunicar em proposições vincula Platão a Sócrates. Portanto, a observação da *Carta II* talvez possa ser entendida de modo a expressar a distância de Platão em relação ao jovem Sócrates, que na primeira parte do diálogo *Parmênides* defende uma doutrina das ideias ingênua e comunicável em poucas proposições, agudamente criticada pelo velho Parmênides na segunda parte do mesmo diálogo. Nesta, executa-se um "exercício" prático muito fatigante sobre a relação entre "o um e o múltiplo", que é o tema fundamental da doutrina das ideias em sua versão ingênua. Embora nossa "possibilidade de diálogo" (διαλέγεσθαι) dependa de "ideias" ou conceitos universais, estes devem ser postos à prova no uso prático.²

A "possibilidade de diálogo" tornou-se um problema em uma situação de ruptura cultural quando, através do descobrimento e da propagação da escrita, a unidade na fala oral entre palavra, significado e ato não estava mais garantida por si só. Enquanto na imediata consecução da ação a palavra significa quase magicamente a coisa ela mesma e desencadeia determinadas consequências práticas, a forma escrita possibilita um visível distanciamento entre o objeto visado e as possíveis consequências práticas. Palavras e frases ganham vida própria quando separadas da situação de uso concreta e dos objetos e ações intencionados. Certamente, já antes disso a palavra oral podia conter um peso próprio, quer como mera disputa verbal do "ardiloso" Odisseu, quer como bela fala do poeta. Mas é

² Cf. MARTENS, Ekkehard (org.): *Platon: Parmenides*, gr./al. Stuttgart, 1987, posfácio; cf. ainda WIELAND, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982.



FIGURA 9

somente com a escrita que passam apartar-se na linguagem, cada vez mais, a forma exterior, o objeto, e os efeitos práticos. O fato é que a ocupação dos sofistas e de Platão com a linguagem como um domínio fenomênico próprio coincide com a época em que a cultura escrita se espalha. O alfabeto fenício, uma escrita consonantal com 22 caracteres, tornou-se conhecido aos gregos por meio de seu comércio com os fenícios no século IX A.E.C. Os gregos o desenvolveram e transformaram

no chamado alfabeto jônico, ao trocarem o valor de alguns caracteres e introduzirem novos para as vogais. Com isso, foram capazes de captar de maneira mais diferenciada os fonemas e os sons isolados da língua. No ano 403, o alfabeto jônico foi introduzido oficialmente também em Atenas.

Porém, já antes disso, desde a época das Guerras Pérsicas, o aprendizado da leitura e da escrita pertencia ao programa de estudos do ensino elementar.³ Sócrates não tinha em princípio uma orientação contrária à escrita e ao aprendizado vindo dos livros. Tanto que, no *Fédon* de Platão, ele relata seus extensos estudos dos escritos sobre filosofia da natureza de Anaxágoras (97b), os quais, segundo ele, podiam ser comprados por toda parte em Atenas (*Apologia* 26d s.). De acordo com Xenofonte, Sócrates era até mesmo um amigo da leitura: “E os tesouros dos sábios de outrora, que estes nos legaram em seus escritos, eu abro e percorro juntamente com meus amigos; sempre que encontramos algo de bom, nós o colhemos (ἐκλεγόμεθα), e consideramos ser de grande valia que nos tornemos úteis uns aos outros” (*Memoráveis* I 6,14).

Sócrates não recusava a escrita em geral, mas tão só seu uso inadequado, que a trata como um sistema fixo de letras, palavras e proposições, e a transmite como um saber fixo com uma finalidade qualquer, qual uma mercadoria ou um instrumento. O saber fixado em escrita desperta a ilusão de que se possa “colher”, sem uma reflexão própria e esforços práticos, aquilo que é, por exemplo, justo ou bom. A objeção a um saber aprendido de maneira meramente exterior e esquematicamente aplicável é levantada por Sócrates contra as doutrinas sofisticas,

³ Cf. MARROU, Henri I.: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Munique, 1977, p. 95-100 [orig. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948].

tanto nas obras de Platão quanto nas de Xenofonte. Contudo, apenas em Xenofonte se encontra um exemplo marcante de como se dá, na visão Sócrates, a conexão entre a forma escrita e o saber do que é justo e bom, que os sofistas alegam poder ensinar. Sócrates ouvira falar que Eutidemo havia colecionado muitos escritos dos mais célebres poetas e sofistas e que, por isso, com base em seu conhecimento literário, "acreditava já ser superior aos companheiros de mesma geração" (*Memoráveis* IV 2). Como narra Xenofonte, Sócrates então lhe perguntou: "Diz lá, Eutidemo, é verdade o que eu escuto, que tu reuniste muitos escritos dos homens que se contam entre os especialistas (σοφοί)? " – " Sim, Sócrates, e os continuarei colecionando até que, na medida do possível, eu possua todos eles". No entanto, como admite sob indagação de Sócrates, Eutidemo não se interessa por todos os livros, por exemplo, pelos livros de médicos, mestres de obras, agrimensores, astrônomos ou rapsodos homéricos. Muito antes, ele quer se tornar político e afirma não só já possuir a perícia necessária mas também "não ficar atrás de ninguém quanto à justiça". Mais adiante, quando se gaba de poder "enumerar as obras sobre a justiça e a injustiça", ele claramente visualiza diante de si sinopses em forma de tabela, anteriormente vistas quer em livros quer em quadros esquemáticos. Assim, ele de pronto aceita a proposta de Sócrates de fazer duas listas, uma para o que deve estar sob a letra "J" de justiça, outra para o que deve estar sob a letra "I" de injustiça (em grego, "δ" de δίκη e "α" de ἀδικία).

Como injustiça, Eutidemo logo enumera: mentir, enganar, impingir danos recíprocos, vender alguém como escravo. No entanto, ele tem de admitir que os mesmos exemplos, caso não se refiram a amigos, podem ser inscritos tanto na lista do "I" quanto na do "J". Pois, com relação aos inimigos, é

lícito iludir, enganar e vender como escravo – o que Eutidemo aceita como se não fosse problemático. Mas essa nova listagem de “J” e “T” entre amigos e inimigos, tão fácil de anotar e guardar, também não se sustenta, como mostra o fato de Eutidemo, diante da indagação de Sócrates, posteriormente ter de corrigir-se. Por exemplo, enganar um amigo quando isso acontece em seu proveito não é um caso de “injustiça”, mas sim de “justiça”; desse modo, seria lícito subtrair, através de um ardil, a espada de um amigo que ameça tomar a própria vida por melancolia.

Um saber esquemático de palavras e definições, como o que se veicula nos livros, sugerindo a partir de sua forma externa um saber claramente circunscrito e fixo, é justamente o que não proporciona a conquista de um saber efetivo da justiça, mas seduz a um saber aparente, sem aplicação à situação concreta. Por isso, a invenção da escrita, como alerta Sócrates no *Fedro* de Platão (275a), é um obstáculo que se antepõe aos homens em seu próprio refletir, “pois eles, confiando na escrita, irão se recordar apenas exteriormente, por meio de sinais estranhos, mas não interna e imediatamente por si próprios”. Muito antes, a escrita poderia apenas servir de recordação àquele “que já tem o saber do que está escrito” (275). Além disso, sem “ajuda” ou interpretação, a escrita facilmente poderia cair em mãos erradas. À diferença do diálogo oral, com efeito, o discurso composto através da escrita “circula igualmente entre aqueles que o compreendem e aqueles aos quais ele não é pertinente; ele não é capaz de saber a quem deve falar e a quem não” (275e).

A escrita corre o risco de desatrelar o saber e os *insights* de seu concreto círculo de destinatários e de seu contexto de ação e de uso, tornando-os independentes em proposições fixas e disponíveis a qualquer um. No entanto, o fato de que é possível

polemizar livremente sobre uma dada questão também no discurso oral dá ensejo a que Sócrates censure frequentemente as disputas verbais e as conferências sofisticas (*Eutidemo*, *Protagoras* 334c ss., *Górgias* 449c ss.). O ponto decisivo no discurso escrito ou oral é, em igual medida, sua referência objetiva; a forma da oralidade e da escrita é secundária, embora a escrita esteja mais exposta à crítica que o discurso oral. Nisto, é bastante claro que Sócrates e Platão concordariam, como testemunha a passagem de Xenofonte. Portanto, para compreender a concepção de Sócrates, as meditações de Platão sobre oralidade e escrita na *Carta VII* também podem ser invocadas.

Por volta dos setenta anos – com a mesma idade de Sócrates ao fim de sua vida –, Platão faz uma retrospectiva de sua longa experiência filosófica com a filosofia e explana como se pode conhecer algo em geral, mas sobretudo a coisa da filosofia. O motivo concreto de suas meditações são suas experiências negativas com o tirano Dionísio II, cuja crueldade e falha orientação filosófica ele criticara em sua terceira viagem a Siracusa (361-360). De acordo com a convicção de Platão, Dionísio II se demonstrou totalmente incapacitado à filosofia. Por isso, com base em sua experiência, ele recomenda que os aspirantes à filosofia sejam postos à prova (340b-d): “a tais homens é preciso mostrar o que e como é toda a questão da filosofia (πᾶν τὸ πρᾶγμα), toda a atitude que ela exige (δὲ ὅσων πραγμάτων)”, a saber, “um modo de vida cotidiano que fomenta o mais das vezes sua habilidade em ensinar, sua memória e sua capacidade de pensar com clareza (λογίζεσθαι)”. A “questão” da filosofia, portanto, tal como o πρᾶγμα grego, é ao mesmo tempo uma “atividade”. Ela não é nenhum saber manualesco, veiculável em proposições, mas uma atitude de conhecimento, a qual comporta esforços ascéticos e intelectuais.

Quem de antemão recua assustado diante desses esforços, segundo Platão, já não passou na “prova”, mas está “apenas tingido com um saber aparente, como os corpos queimados pelo sol”. Desenvolvendo a breve observação de Platão, é como se tal pessoa fosse incapaz de lidar com os raios do sol de maneira que eles, ao invés de prejudicá-lo ou aquecê-lo apenas por fora, lhe fossem realmente úteis. Mas mesmo quem não recua de imediato diante dos esforços não pode estar seguro de não cessar com eles cedo demais. “Alguns deles inclusive persuadem a si mesmos de que já teriam escutado o bastante sobre tudo e de que agora não precisariam mais fazer nenhum esforço (πραγμάτων) adicional”. Entre estes, Platão conta também Dionísio II. Sem ter conhecido o mais importante (τὰ μέγιστα), ele teria somente captado a esmo “narrativas passageiras de outros” e, além disso, as escrito como sua própria doutrina. Ao lado do plágio e da falta de pensamento autônomo, Platão vê aqui um mau uso da escrita, o qual permite inferir que essa gente “não entende nada da coisa em questão (τοῦ πράγματος)”.

O uso adequado da escrita, bem como do discurso oral, determina sua própria medida, como Platão escreve mais à frente, segundo o critério da “própria coisa em questão”⁴ que deve ser conhecida e comunicada. À diferença de todos os outros conhecimentos, o filosófico só pode surgir na alma “do frequente esforço em comum pela própria coisa em questão (τὸ πρᾶγμα αὐτό) e do viver em comum, repentinamente (ἐξαίφνης), como um fogo acendido por uma faísca que sal-

⁴ [N.T.] Em toda esta passagem, o autor explora amplamente o jogo de palavras entre *Sache* e *pragma*. Note-se que a expressão “*die Sache selbst*”, empregada para traduzir o grego “τὸ πρᾶγμα αὐτό”, está consagrada na máxima da tradição fenomenológica de Husserl e Heidegger: “*Zu den Sachen selbst*” = “As coisas elas mesmas”. Cf. nota ao prefácio.

tu". Por isso, sem longos esforços e experiências em comum, não é possível haver uma comunicação escrita ou oral desse conhecimento para círculos mais amplos. Entretanto, segundo Platão, isso não significa de modo algum uma renúncia absoluta à comunicabilidade escrita ou oral, mas tão só uma dupla exigência dirigida à doutrina filosófica. Por um lado, ela precisa reportar-se a um círculo que tenha se comprovado capacitado, isto é, a "alguns poucos"; por outro, ela precisa escolher como forma de comunicação apropriada, no lugar de demonstrações externas, as "indicações" com a ajuda das quais "os poucos descobrem" o conhecimento filosófico "por si mesmos" (*ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ μικρᾶς ἐνδείξεως*). Se Sócrates claramente também diferenciou seus diálogos filosóficos conforme se reunia com seu círculo de amigos ou tinha de discutir as teses reivindicadas pelos sofistas (cf. em particular o cap. 4), em Platão não há como desconhecer a tendência à defesa de uma filosofia elitista e de uma supremacia dos filósofos (*República*, Livro VII).

Que, em sua prática dialógica oral, Sócrates quisesse apenas prestar ajuda à autoajuda, mas não apresentar-se como professor de um saber comunicável, isso é reiteradamente enfatizado por Platão. Segundo suas observações na *Carta VII*, porém, não está de modo algum excluída a possibilidade de que também a forma diálogo e mesmo a forma escrita do manual, com a devida distância perante um saber ensinável de maneira direta, auxiliem na busca do conhecimento filosófico. Em nenhuma dessas duas formas diferentes de "indicações", entretanto, é possível uma comunicação da "própria coisa em questão". A mera comunicação de proposições filosóficas, seja em forma oral ou escrita, não é nenhum *insight* real, se não for levada a termo e vivida por si mesma. Para tanto, Platão considera, decerto em concordância com Sócrates, que o veículo

mais apropriado é o diálogo em comum e a experiência em comum de um bem-viver. A segunda melhor forma de *insight* filosófico é, para Platão, o diálogo escrito como imitação do oral. Mas, para ele, como mostram sobretudo suas obras tardias, mesmo a forma de manual é ainda aceitável como terceiro melhor método, caso ela estimule o pensamento autônomo. Como método inapropriado, em contraste, tanto Sócrates como Platão recusam a direta comunicação de proposições filosóficas doutrinárias, seja ela escrita ou oral.

Para fundamentar essa gradação dos métodos e dos meios de *insight* filosófico, Platão afirma na *Carta II* (324a-344d) o primado, no processo de conhecimento, da própria coisa em questão como objeto de conhecimento. Não apenas quanto ao filosófico, mas a todo e qualquer conhecer, é preciso distinguir cinco graus, como elucida Platão através do exemplo do círculo: primeiro, o nome ou a designação (ὄνομα: “círculo”); segundo, a explicação ou definição (λόγος: “aquilo cujos pontos extremos são por toda parte equidistantes em relação ao centro”); terceiro, a imagem (εἶδωλον: o círculo desenhado ou traçado com compasso); quarto, o conhecimento (“na alma”); quinto, o que é conhecido ou a própria coisa em questão (“o círculo ele mesmo”). À diferença desta coisa perfeita e inalterável, os primeiros quatro graus de conhecimento são imperfeitos e alteráveis. Por isso, no melhor dos casos, eles valem como aproximações – mas, na menor medida, vale “aquilo que está escrito com letras” (τὰ γεγραμμένα τύποις).

A particular imperfeição da escrita, segundo Platão, consiste em que ela é “inalterável” em sua imagem escrita fixa e, por isso, pode ocultar, com mais facilidade que os outros graus de conhecimento, o fato de que ela não é a própria coisa “inalterável”. Pois, enquanto o “círculo” mesmo, como norma para todos

os círculos empíricos, é sempre "círculo" e de modo algum um "não-círculo", o círculo desenhado incide na "tangente por toda parte", quer dizer, é todo composto de tangentes mínimas e, por isso, jamais tem a exigida equidistância de seus pontos extremos em relação ao centro: ele é, ao mesmo tempo, "círculo" e "não-círculo". Ainda mais clara é a inversão de uma denominação em seu contrário. A não ser pela convenção linguística, nada obsta que "o que agora é denominado curvo seja denominado reto; e o que é reto, curvo". O próprio Platão também evita em seus escritos fixar-se em uma terminologia, a fim de prevenir-se do perigo de confundir a compreensão de uma definição com o *insight* da coisa. Além disso, por causa da intercambialidade das denominações, as definições também são intercambiáveis, uma vez que estas são formadas daquelas. O quarto grau de conhecimento, o conhecer "na alma", mesmo com os conhecimentos e convicções aparentemente mais seguros, também não pode jamais valer como absolutamente inalterável (cf. *Banquete* 207e-f). Porém, antes de tudo, é o diálogo oral que oferece a chance de abrir à força os conhecimentos aparentemente inalteráveis e novamente dirigir o olhar para a própria coisa em questão, na medida em que "as denominações, explicações, visões e percepções" nas quais o pretenso conhecimento se expressa "são friccionadas umas contra as outras" (344b).

Oralidade e escrita são julgadas por Sócrates e Platão, por conseguinte, tão só do ponto de vista de seu uso adequado (cf. também *Fedro* 274b-278b). Ambos os meios são ambivalentes. O meio do discurso oral também pode, na forma do "discurso longo" dos sofistas (*Protágoras* 334c-338e; *República* I 336b-338b), simular um conhecimento inalterável, perfeito. Inversamente, contudo, a forma escrita do diálogo socrático e até mesmo a conferência docente, quando apropriada, podem da mesma maneira

promover o movimento necessário do pensamento ao “friccionar, um no outro”, discursos contrários entre si, ao demonstrar como são contraditórias as explicações dadas e as palavras empregadas, e ao não atribuir a nenhum dos participantes do diálogo a autoridade do conhecimento verdadeiro, inalterável. Todavia, além do pensar por si só como “diálogo interior da alma consigo mesma, sem voz” (*Sofista* 263e; *Teeteto* 189c ss.), no conhecimento das “coisas mais importantes”, da realidade efetiva do bem-viver, é requerida a prontidão a aventurar-se à experiência em comum, à sua inspeção crítica e a uma reorientação pautada nos *insights* conquistados desse modo. Somente em um “viver em comum”, a partir de um esforço comum, o conhecimento pode resplandecer “repentinamente”. Com a expressão “viver em comum”, Platão visa não apenas à comunidade de pesquisadores de sua academia, organizada segundo o modelo pitagórico, mas também à experiência comum da realidade efetiva do bem-viver, conforme o modelo de Sócrates.

O nexó entre saber teórico e prático e entre “ascenso” e “descenso” é metaforicamente apresentado por Platão na alegoria da caverna, no início do Livro VII da *República*, e sistematicamente fundamentado por ele em sua “crítica aos poetas” do fim da mesma obra (X, 595a-608b). Na assim chamada “crítica aos poetas”, não lhe importa desenvolver nem uma teoria da poesia, ao modo da *Poética* de Aristóteles, nem uma poética no sentido atual, que trate dos processos criativos e artísticos alheios ao domínio cognitivo e moral da realidade efetiva. Muito antes, ele quer tão só criticar a funcionalização didática promovida pelos intérpretes de Homero marcadamente sofisticos.⁵ Ainda que Platão não faça expressa distinção entre a pretensão do

⁵ Cf. FLASHAR, Helmut: (org.), *Platon: Ion*, gr./al., Stuttgart, 1988, p. 57.

próprio Homero e a de seus intérpretes, com sua crítica ele mira em primeiro lugar a pretensão dos rapsodos influenciados pela sofística de poder extrair dos épicos homéricos todas as informações necessárias e todas as instruções práticas. Portanto, mais uma vez, em cada referência à própria coisa em questão, contrapõem-se ao mesmo tempo escrita e oralidade ou saber literário e saber empírico.

Tampouco a crítica de Platão aos poetas tem propósito apenas teórico; ela também segue uma intenção prática. Por causa da influência perniciosa que, com seu saber aparente, os poetas de orientação sofística ou seus intérpretes exercem sobre os ouvintes, a educação sofística por meio da poesia antiga deve ser excluída do ideal de Estado platônico – mas não por causa de uma aversão fundamental à poesia ou a outras formas de arte, como se imputa frequentemente a Platão. Em suas magistrais obras literárias, Platão foi um artista grandioso demais para ter semelhante aversão. Que na *República*, com efeito, não se trate de uma crítica aos poetas em geral, mas sim de uma crítica à sua funcionalização sofística, isso Sócrates deixa claro desde o início, quando descreve a Gláucon como é um artesão que reivindica produzir “tudo” na terra e no céu. Conforme a expectativa, logo em seguida, Gláucon chama tal artesão de “sofista totalmente maravilhoso” (596d), num exagero irônico que torna imediatamente visível o absurdo da onisciência sofística (cf. *Hípias* II 368a-369a).

Mais exatamente, segundo Sócrates, o sofista, com seu pretenso saber, está afastado da verdade numa gradação de três níveis e, mesmo nela, ocupa apenas o terceiro lugar. Para fundamentar sua afirmação, Sócrates parte, “como de hábito”, do fato de que temos uma “visão” ou uma “figura” (εἶδος) das muitas coisas diante de nós às quais damos o mesmo nome.

É na direção dessa figura, por ele mesmo não produzida, que o artesão olha quando produz a mesa “que usamos” (*República*, 596a s.). Que não se trata, com o “saber das ideias”, de um conhecimento puramente intuitivo, mas ao mesmo tempo de uma experiência prática, de um “uso”, isso se tornará ainda mais claro no que se segue.⁶ Sócrates distingue, de início, o “produtor da essência”, que fez a única cama ideal, o “produtor da obra”, que produz segundo esse modelo as muitas e diversas camas, e enfim o “reprodutor da imagem” das camas. Este ele subdivide igualmente em três níveis: em primeiro lugar vem quem reespelha todas as coisas; em segundo, quem as repinta; em terceiro, quem as repoetiza “em palavras e nomes” (601a). Aquele que conhece tão só palavras e nomes não tem absolutamente nenhum saber. O saber realmente efetivo só é obtido com o uso prático: “mas agora, com efeito, a excelência (*ἀρετή*), a beleza e a retidão de cada aparelho e instrumento, bem como de todo ser vivo e de toda ação, não se relaciona a nada mais senão justamente ao uso para o qual cada coisa é fabricada ou, por natureza, produzida” (601d).

Se aqui o Sócrates platônico relaciona o saber de uso à *areté* dos objetos e das ações em conjunto, ele se distingue claramente do Sócrates histórico, o qual, segundo todos os testemunhos disponíveis, perguntou tão só pela *areté* no sentido estrito de “virtude ética” ou de “bem-viver”. Em ambos os casos, porém, não há como evitar que o saber de uso seja submetido a uma elucidação e a uma inspeção feitas com auxílio de um saber proposicional. A realização do saber de uso tem êxito sem o

⁶ Cf. também MARTENS, E.: *Platonischer Pragmatismus und aristotelischer Essentialismus*; in: STACHOWIAK, Herbert (org.), *Pragmatik*, vol. 1, Hamburg, 1986, pp. 108-125.

saber proposicional, mas não a sua comunicação e inspeção. Com base em sua habilidade prática, o artesão pode produzir uma mesa ou uma cama, mas, se interrogado a respeito disso pelo usuário ou pelo pupilo, ele tem de poder fazer-se compreender com o auxílio de um saber proposicional. Inversamente, porém, é só através de sua referência ao saber de uso, na forma de discurso dialogado ou de ações concretas, que o saber proposicional escapa do perigo de enrijecer-se em um esquema universal. Quem produz ou utiliza mesas ou camas, todavia, vê um saber de manual, no melhor dos casos, como um recurso possível para a própria experiência e transmite sua habilidade preferencialmente por meio de um produzir em comum.

Caso se retenha na memória a conexão entre saber de uso e saber proposicional, escapa-se do perigo de conceber a estrutura da escrita como a estrutura da coisa em questão, e de transcrever a metáfora da escrita em uma doutrina das ideias ingênua, reificante. Deveras, tais tendências não podem ser ignoradas em Platão, mas podem ser facilmente corrigidas após sua crítica à ingênua doutrina das ideias, no *Parmênides*, e à escrita, na *Carta Sete* e no Livro X da *República*. Em muitas passagens, Platão busca o auxílio da metáfora da escrita para elucidar o conhecimento das ideias. A imagem da escrita como uma unidade articulada em si mesma de letras individuais, sílabas e proposições sugere uma representação segundo a qual a essência das coisas estaria igualmente inscrita na alma na forma de uma unidade articulada como escrita originária, da qual a escrita habitual seria apenas uma imitação. Por exemplo, no *Político* (277e-278c; cf. *Teeteto* 207d-208b), o “estrangeiro” compara a dialética, enquanto conhecer da essência de uma coisa, com o aprender a ler. As crianças primeiro aprendem a reconhecer as letras nas sílabas mais simples, depois também

nas mais difíceis, que lhes são apresentadas pelo professor em exercícios progressivos. Desse modo, elas podem por fim distinguir a cada vez nas sílabas ou nas "ligações" quais são as "mesmas" letras e quais são as letras "diferentes". Semelhantemente, a dialética também consiste em apreender a coisa em questão como um todo que perpassa muitas distinções.

Em medida ainda mais forte, no *Filebo* (16c-18d) a comparação com as letras articuladas de modo numericamente exato sugere a representação de um mundo das ideias fixo, articulado conforme os números. Da multiplicidade inicialmente difusa de barulhos, destacam-se fonemas e sons individuais que são, por fim, ao menos no alfabeto jônico, distribuídos numericamente de modo preciso em grupos de letras: vogais, consoantes e ditongos. Portanto, "a arte de ler e escrever" (γραμματική) pode servir de ilustração da dialética como arte da divisão exata dos conceitos em superiores e inferiores. O próprio processo do conhecimento também é comparado por Platão com o processo da escrita. Mais à frente no *Filebo* (38e-39c), diz-se que, no "livro" da alma, são, "por assim dizer, inscritos discursos" que repousam sobre a memória e as percepções.

Enquanto a crítica platônica da escrita e sua ênfase na oralidade e no saber de uso falam contra uma reificação da doutrina das ideias, Eric A. Havelock defende a tese de que Sócrates ainda teria sido um pensador oral, enquanto Platão teria reificado as ideias na esteira da cultura escrita estabelecida: "O *lógos* socrático era oral, o *eídos* platônico é textual". Todavia, Havelock vê na textualização ou reificação do pensamento um

⁷ "The Socratic *logos* was oral, the Platonic *eídos* is textual". Cf. HAVELOCK, Eric A.: *The Orality of Socrates and The Literacy of Plato*; in: KELLY, Eugene (org.): *New Essays on Socrates*, Lanham, Washington D.C., 1984, p. 90.

progresso. Platão é até mesmo, para Havelock, um expoente de uma revolução no modo de pensar resultante de uma revolução na técnica de comunicação, na medida em que a invenção da escrita alfabética trouxe consigo a invenção do pensamento abstrato, distanciado do imediatismo da situação oral. "Os gregos não inventaram simplesmente um alfabeto; eles inventaram a cultura letrada e a base letrada do pensamento moderno"⁸. Oralidade e escrita são variantes distintas da comunicação humana no desenvolvimento da civilização e podem ser particularmente bem estudadas, segundo Havelock, com base nos textos legados na passagem de Sócrates para Platão.

Em seu livro *Prefácio a Platão*, que define rumos importantes para a pesquisa sobre a transição da oralidade para a escrita, Havelock parte da tese fundamental de que toda civilização humana repousa sobre um "livro cultural" oral ou escrito, que armazena e transmite as mais importantes informações e prescrições práticas⁹. Para a Grécia, inclusive na época de Sócrates e Platão, os épicos de Homero teriam tido a função de "instrumento didático"¹⁰. Em Homero, "autor didático", encontrar-se-iam, por exemplo, não apenas informações sobre o ramo da navegação, que era imprescindível à sobrevivência (*Iliada* I 141 ss., 308 ss., 432 ss.), mas também sobre o agir prático-moral, como quando Aquiles, na disputa por Briseida como despojo de guerra, refreia sua ira contra Agamêmnon em favor da luta comum contra Troia (*Iliada* I).¹¹

⁸ HAVELOCK, E. A.: *Schriftlichkeit: das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim, 1990, p. 71 [orig. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton, 1982].

⁹ HAVELOCK, Eric A.: *Preface to Plato*, Cambridge, 1963, p. 43.

¹⁰ *Idem*, p. 61.

¹¹ *Idem*, p. 91.

Ainda que – como Havelock continua a explicar – os épicos homéricos, após uma transmissão puramente oral, mais demorada, tenham sido por fim compostos em forma literária, sua recepção através dos rapsodos permaneceu essencialmente relacionada ao efeito oral sobre um círculo de ouvintes. Nessa forma de oralidade, Havelock não considera que haja um intercâmbio livre entre discursos contrários, mas sim que o efeito didático de Homero teria subsistido em uma identificação meramente emocional, de tipo hipnótico, entre os ouvintes e o que era por eles escutado. Seria justamente este o núcleo da crítica de Platão à poesia na *República*. Os meios empregados por Homero seriam sobretudo a repetição estereotipada das fórmulas (já exposta por Milman Parry), a métrica rítmica do verso, bem como o modo de falar concreto acerca das ações e dos acontecimentos, sem um sujeito agente e reflexionante.¹² Os ouvintes seriam animados a seguir como modelo de identificação as ações e acontecimentos do mundo dos deuses narrados na epopeia.

Segundo Havelock, somente a descoberta da escrita efetuou uma alteração fundamental na produção e recepção de informações e padrões de ação. A fixação do que foi ouvido antes, de maneira meramente fugaz, em um padrão escrito do saber infundido permitiu, segundo Havelock, um “segundo olhar” sobre este saber, tanto arrogado por Homero e seus rapsodos quanto sugestionado aos seus ouvintes.¹³ A separação entre quem sabe e o que se sabe seria uma consequência da descoberta da escrita, bem como a autoafirmação da alma

¹² *Idem*, p. 208. Contra isso, mas sobretudo contra SNELL, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes*, Richard Gaskin tenta comprovar que já em Homero o ponto de partida precisaria ter sido o de um sujeito responsável. GASKIN, R.: *Do Homeric Heroes Make Real Decisions?*; in: *Classical Quarterly* 40 (1990) pp. 1-15.

¹³ *Idem*, p. 197 ss.

como uma instância da inspeção crítica do saber e da decisão moral.¹⁴ Segundo Havelock, cabe sobretudo a Sócrates o mérito de ter levado à frente o método do pensamento crítico e a investigação de questões morais. Sua exortação aos interlocutores – “O que queres dizer? Diga-o novamente?” – já pressuporia o “segundo olhar” através da escrita distanciada. À diferença de Platão, porém, Sócrates não teria concebido os conceitos universais ou as ideias como coisas visíveis ao espírito.

Ao expor a crítica de Platão à oralidade no Livro X da *República*, Havelock acentua um ponto de vista via de regra negligenciado nas outras pesquisas sobre a crítica de Platão à escrita, e também destaca, em especial, os lados positivos da cultura escrita para o desenvolvimento do pensamento. Contudo, ele negligencia, de sua parte, a crítica de Platão à escrita. Embora Havelock apresente de maneira convincente o poder de sugestão da recitação homérica e o efeito libertário da escrita distanciada (ao qual também chama a atenção Vernant, tendo em consideração o desenvolvimento de um saber público, democrático, na Grécia¹⁵), escapa-lhe, desde seu ponto de partida fundamental, o caráter ambivalente dos discursos, tanto oral quanto escrito, uma vez que suas investigações sociológico-culturais e suas críticas da mídia desviam sistematicamente o foco da referência objetiva de cada discurso, que para Sócrates e Platão é decisiva. A este processo de libertação da oralidade suggestionante através da escrita distanciada, analisado por Havelock, já se segue em uma próxima fase, segundo a visão de Sócrates e Platão, o perigo da escrita fixadora. Como solução

¹⁴ *Idem*, p. 209.

¹⁵ Cf. VERNANT, Jean-Pierre: *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt a., Main, 1982, p. 47 ss. [orig. *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962].

contra ela, Sócrates e Platão apontam para o primado da própria coisa em questão, com a qual o uso da oralidade ou da literalidade tem de haver-se.

Entretanto, contra a supervalorização da metáfora da escrita para a explicação do pensamento distanciado, deve-se lembrar que Sócrates, em vez disso, prefere a comparação de sua atividade com a de um escultor e a de uma parteira. Por exemplo, no diálogo com Êutifron, Sócrates invoca como protótipo de sua atividade Dédalo, que ele e seu pai, o escultor ou canteiro Sofronisco, têm como "patriarca" (*Êutifron* 11b-c, cf. *Mênon* 97d). Conta-se que o legendário artesão Dédalo produziu, à diferença das outras esculturas fixas, arcaicas, figuras com membros móveis. Tal e qual, Sócrates põe em movimento as fixações dogmáticas de seus interlocutores e liberta o olhar deles para a própria coisa em questão. Além disso, como seguidor da arte de sua mãe, a parteira Fenarete, ele não tem de lidar com o próprio "nascimento", mas sim com o de seus interlocutores (*Teeteto* 149a, 160e-161b).

Ambas as figuras, o escultor e a parteira, não tratam meramente de palavras, conceitos e proposições, mas lidam com uma realidade que pode ser experienciada. Tal realidade é, como acentua a comparação com a parteira, nossa própria vida, que nenhum outro pode inspecionar e viver substitutivamente por nós. A comparação com a atividade do escultor, em contraste, destaca o trato do modelador com uma matéria-prima não trabalhada. A ligação entre a arte da parteira e a do escultor, por fim, manifesta a imagem de Sócrates como Sábio Sileno, como um produto de sua autoformação ao longo da vida.

CAPÍTULO 4

A pergunta “o que é isso?”

A pergunta “o que é isso?”, a despeito do estado contraditório das fontes, descortina-se como o núcleo da atividade socrática. Evidentemente, na imagem do sábio sileno misturaram-se traços sérios, existenciais, com o prazer no *lógos* como pensamento exato, como jogo de palavras e como polêmica retórica. Mesmo com toda a atitude ambivalente perante o tipo Sócrates como *homem teórico*, também Nietzsche o elogia, com palavras quase hínicas, como modelo de um modo de viver que repousa sobre a razão em lugar da exaltação: “O que entende de Platão, o que entende da filosofia antiga quem não escuta o contínuo júbilo que perpassa toda fala e resposta de um diálogo platônico, o júbilo com a nova invenção do pensamento *racional*? Outrora as almas sentiam a si mesmas com embriaguez, quando era praticado o jogo rigoroso e sóbrio dos conceitos, da universalização, refutação, *stretto*¹ – quiçá com aquela embriaguez conhecida pelos velhos, grandes, rigorosos e sóbrios contrapontistas da música. Outrora, na Grécia, ainda se tinha na ponta da língua o outro gosto mais antigo, então onipotente: e dele destacou-se a novidade com tal encanto que se cantava e se balbuciava a respeito da dialética, da arte divina, como em loucura de amor. Aquele pensamento antigo, porém, era o pensamento sob o fascínio da moralidade; para ele ha-

¹ [N.T.] *Stretto* = *Engführung*. Termo musical que designa a superposição de tema e resposta, numa fuga.

via tão só juízos estabelecidos, causas estabelecidas, nenhuma outra razão senão a da autoridade, de modo que pensar era um *redizer*, e todo gozo da fala e da conversa tinha de residir na *forma* [...] Foi Sócrates que descobriu o encanto contrário, o de causa e efeito, de razão e consequência [...]”²

Porém, com respeito à interpretação, à avaliação e ao efeito de seu método, de seu conteúdo e de sua meta, a pergunta socrática “o que é isso?” é polêmica entre os intérpretes e adeptos de Sócrates, e já o era à época de sua própria vida. Os amigos ao redor de Sócrates – Fédon, Êsquines e outros – a tomavam como motivo para refletir seriamente sobre seu modo de viver e extraíam daí consequências práticas, enquanto seus alunos temporários – Crítias e Alcibiades – levaram uma vida que é tudo, menos filosófica; Aristófanes equiparou tal pergunta à sinonímica e à retórica sofística como mera torção de palavras; Platão parece tê-la entendido como pergunta aporética e estágio preliminar de sua doutrina das ideias; para Xenofonte, ela serviu como asseveramento das representações de valor válidas na *pólis*; por fim, na *Metafísica*, Aristóteles deu uma primeira classificação histórico-filosófica de Sócrates como pensador do método científico para as perguntas éticas.

A pergunta socrática “o que é isso?” não pode ser entendida sem que se busque o auxílio das fontes controversas, tal como mais acima nosso olhar não poderia ter vislumbrado a imagem do sábio sileno sem os testemunhos escritos como pano de fundo da interpretação. Com isso, incide-se evidentemente em um círculo: por um lado, só *com auxílio* de diferentes fontes escritas e imagéticas é possível conquistar uma visão adequada e mais abrangente de Sócrates; por outro lado, é preciso desen-

² NIETZSCHE, F.: *Morgenröthe* [Aurora], KSA 3, p. 314 s.

volver esta visão justamente *contra* tais fontes. Há que se empreender uma estratificação crítica do material presente, mas não se dispõe de nenhum critério exterior confiável. O círculo na interpretação da pergunta socrática “o que é isso?” – “o que é a pergunta socrática ‘o que é isso?’” –, no entanto, já se dá nela mesma e não somente em um metaestágio. Este círculo aliás já era do conhecimento do Sócrates platônico. Após Mênon mostrar-se incapaz de responder à pergunta de Sócrates sobre a *areté* (virtude), e Sócrates asseverar a própria ignorância, pergunta-lhe Mênon: “Mas então de que maneira, Sócrates, buscas aquilo que absolutamente não sabes o que é? Pois o que é isso que não sabes e antepões a ti mesmo em tua busca? Ou, ainda que no melhor dos casos depares com ele, como saberás que é exatamente isso que não sabias?” (*Mênon* 80d).

A resposta de Sócrates – segundo a qual, na pergunta sobre a *areté*, sempre já se possui um prévio saber ou uma pré-compreensão, sendo preciso, nessa busca, tão só “rememorá-la” – antecipa a doutrina do círculo hermenêutico. Aqui decerto se pode desconsiderar a doutrina metafísica da anamnese, que afirma uma contemplação das ideias pré-nascimento e que o próprio Sócrates, nesse contexto, não toma como algo importante (86b s.). Também a pergunta pela pergunta socrática “o que é isso?” está inevitavelmente dirigida por uma pré-compreensão que se trata de explicitar e comprovar nos textos. Ao fazer a estratificação das fontes, pode-se partir inicialmente do fato de que Sócrates não é meramente um sofista distorcedor de palavras, como em Aristófanes, tampouco um conselheiro maçante, como o descreve Xenofonte em algumas passagens; ele pode inclusive não ter seguido nenhum interesse puramente lógico pelos conceitos éticos, como Aristóteles o apresenta. Caso contrário, mal se poderia conceber, como notou corre-

tamente Schleiermacher em *Sokrates' Werth als Philosoph*, "por que homens espirituosos, como Crítias e Alcíbiades, e por natureza especulativos, como Platão e Euclides, atribuíram um valor tão grande a esse convívio [com Sócrates] e nisso encontraram satisfação por tão longo tempo"³.

Por outro lado, não se faria justiça à imagem do sofista, do conselheiro e do lógico que Aristófanes, Xenofonte e Aristóteles delineiam de maneira plausível em linhas singulares, tampouco à imagem do sábio sileno, tal como ela é visível diante do pano de fundo da tradição satírica a partir de retratos e de apresentações escritas, caso se quisesse entender Sócrates, por exemplo, somente como preparador da doutrina das ideias atribuída a Platão. Muito antes, e de modo semelhante ao já proposto por Schleiermacher, é preciso perguntar: o que Sócrates ainda *pode* ter sido, além daquilo que suas outras fontes transmitem, de maneira crível, como traços típicos? E o que ele *tem* de ter sido para poder ter inspirado Platão e outros à suas meditações filosóficas? De que maneira, portanto, as fontes podem contribuir para responder à pergunta pela realidade efetiva do bem-viver e da autoinspeção crítica através da pergunta "o que é isso?" como a questão de Sócrates? Embora não se possa esperar nenhuma resposta nítida e segura com o guia de busca proposto, pode-se de todo modo ganhar uma imagem de Sócrates mais abrangente do que quando se confia apenas em uma fonte, mesmo que ela seja filosoficamente tão estimulante e produtiva como os diálogos de Platão.

Justamente contra a preponderância da imagem de Sócrates fornecida por Platão, recomenda-se consultar primeiro seu mais agudo crítico: seu aluno Aristóteles. É verdade que

³ SCHLEIERMACHER, F. E. D.: (1818); in: PATZER, A. (1987) p. 48.

também em Aristóteles não se pode deixar de constatar uma visão de Sócrates unilateral e distorcida, resultante de seu próprio enfoque filosófico, mas ele ao menos chama a atenção para outras visões possíveis que não a de Platão. Além disso, ainda que Aristóteles não tenha conhecido o próprio Sócrates, presumivelmente soube algo dele não só a partir da apresentação de Platão. Muito antes, é provável que ele, aplicado como era, em sua estadia de vários anos na Academia, em conversa com amigos do falecido Sócrates ou a partir de fontes escritas a nós desconhecidas, tenha podido formar para si uma representação da atividade de Sócrates mais exata, independente de Platão.

Aristóteles desenvolve sua própria concepção de Sócrates primeiramente em conexão com sua crítica à doutrina platônica das ideias e dos números ideais (*Metafísica* XII 4, 1078b 16-32). Ele expõe com clareza o caráter tipicamente socrático da pergunta "o que é isso?", cuja particularidade observa ora em seu direcionamento temático, ora em seu caráter puramente conceitual. Em sua ocupação com o tema das virtudes éticas (τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς)⁴, Sócrates teria sido o primeiro a tentar construir conceitos universais (ὀρίεσθαι καθόλου). Desse modo, ele não foi o primeiro a se ocupar nem com as virtudes éticas, nem com os conceitos universais, mas foi o primeiro a ligar uns aos outros. Como exemplo da ocupação com virtudes éticas já antes de Sócrates, Aristóteles menciona os pitagóricos. Estes teriam tratado, no entanto, apenas de poucos temas como "a maturidade, o justo e o casamento", e teriam, sobretudo, reduzido a números os conceitos que buscavam.

⁴ Para a distinção entre as "virtudes éticas", como bravura, prudência, generosidade, amizade, justiça, etc., e as "virtudes do intelecto", como saber, compreensão ética, sabedoria, etc., ver ARISTÓTELES: *Ética a Nicômaco* II 1, VI 2.

Em contrapartida, dentre os físicos, Demócrito deveras teria “dado uma espécie de definição do quente e do frio”, mas não teria se ocupado com temas éticos.

A razão de Sócrates perguntar por “aquilo que algo é” (τὸ τί ἐστιν), conforme indica Aristóteles, repousa no fato de que ele queria “extrair inferências” (συλλογιζεσθαι) e, para tanto, precisava das definições interrogadas como premissas. A “dialética” à época de Sócrates, todavia, ainda não seria capaz de extrair a contento inferências puramente formais, sem determinação conteudística das premissas. Com essa afirmação, Aristóteles visa presumivelmente à espécie de dialética que pode ser achada, por exemplo, através das inferências extraídas das premissas do “um e do múltiplo” no *Parmênides* de Platão. Embora a inferência conteudística socrática não seja elucidada por Aristóteles através de nenhum exemplo, nos diálogos platônicos é possível achar exemplos aos montes, como no *Mênon* (86c ss.). Lá se infere, a partir das definições da virtude como saber ou não-saber (ignorância), a sua ensinabilidade ou não-ensinabilidade: é possível ensinar apenas “saber”; virtude é um “saber” ou um “não-saber”; portanto, é possível ou não é possível ensinar a virtude.

Evidentemente, Aristóteles tinha muito claro para si que era preciso distinguir, entre as interpretações de Sócrates, as sustentáveis e as insustentáveis, quando acrescenta que, ao lado dos conceitos universais, também se podem atribuir a Sócrates, “com justiça” (δικαίως), as inferências indutivas (τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους). No presente contexto, Aristóteles decerto entende sob tal expressão “o caminho do indivíduo para o universal” (*Tópicos* 1, 10), a saber, ou através da universalização de casos individuais, ou através de inferências analógicas – para ambos os casos, podem ser achados exemplos igualmente nu-

merosos em Platão e Xenofonte (entre outros, Xenofonte, *Memoráveis* IV 6; Platão, *Laques* 184d-185a). No entanto, Aristóteles não afirma que Sócrates descobriu o conceito universal e a inferência indutiva, mas somente que ele foi o primeiro a aplicar ambos às questões éticas.

Além da temática ética, Aristóteles sublinha como uma segunda particularidade a condição puramente conceitual da pergunta socrática "o que é isso?": "Sócrates, porém, não propõe o universal (τὰ καθόλου) e as determinações conceituais (τοὺς ὁρισμούς) como essências separadas (χωριστά); os adeptos da doutrina das ideias, todavia, o separam e o chamam de ideias das coisas (τῶν ὄντων ἰδέας)." (*Metafísica* XIII 4, 1078b 30 s.) Na discussão com a doutrina das ideias de seu mestre Platão, Aristóteles vê no próprio mestre de Platão, Sócrates, um aliado para sua concepção do conceito universal, e assim toma a si mesmo, abertamente, como o verdadeiro pupilo de Sócrates. Aristóteles pretende concordar com ele no fato de que, sem conhecimento ou uso de conceitos universais, deveras não se poderia falar de saber, mas nem por isso seria necessário reificar os conceitos universais em "ideias" existentes por si mesmas (*Metafísica* XIII 9, 1086b 1-7).

A análise aristotélica do tema e do método da pergunta socrática "o que é isso?" está de acordo com as outras fontes. E o que Aristóteles diz dos limites de uma doutrina que afirme ideias existentes por si mesmas é confirmado nos diálogos platônicos da fase inicial. Contudo, da análise de Aristóteles dois pontos permanecem particularmente questionáveis: sua interpretação da doutrina das ideias de Platão e sua afirmação da condição exclusivamente lógico-conceitual da pergunta socrática. Enquanto o primeiro ponto pode permanecer aqui sem consideração e deve ser respondido somente com a indicação

da própria crítica de Platão a uma doutrina das ideias ingênua em seu diálogo *Parmênides* (da fase intermediária), o segundo ponto leva à pergunta pela meta da atividade socrática e deve, portanto, ser contemplado de mais perto no que se segue.

Com seu saber da virtude, Sócrates estava interessado, segundo Aristóteles, sobretudo no esclarecimento de conceitos éticos, e viu esta espécie de saber de definições já como condição suficiente para um agir “virtuoso” ou para um “bem-viver”: “Mas Sócrates, o ancião⁵, pensava que a meta (*télos*) seria o conhecimento da virtude, e cuidava de perguntar o que é (*τί ἐστιν*) a justiça, e o que é a coragem, e o que é cada parte da virtude. Fazia isso, com efeito, de modo bem fundamentado, pois pensava que todas as virtudes seriam saberes (*ἐπιστήμας*), de modo que coincidiriam ao mesmo tempo o saber da justiça e o ser justo. Pois, se já aprendemos geometria e arquitetura, então somos ao mesmo tempo arquitetos e geômetras. É justamente por isso que ele cuidava de perguntar o que é a virtude, mas não como e através do que ela surge” (*Ética a Eudemo* I 5, 1216b 3-11). Entretanto, o que vale para o saber “teórico” não se aplica ao saber “prático”⁶: “Pois não queremos saber o que é coragem, mas queremos ser corajosos, e não queremos saber o que é justiça, mas ser justos – tal como também queremos ser de preferência saudáveis a conhecer o que é saúde, e sentir-nos bem a saber o que isto é” (1216b 22-24).

⁵ [N.T.] O epíteto *πρεσβύτερος* quer dizer “(venerável) ancião” e servia para distinguir o Sócrates mestre de Platão de um outro Sócrates mais jovem e pupilo de Platão.

⁶ Em oposição à distinção entre saber prático (agente) (*πρακτική*) e saber produtivo (*ποιητική*) na *Metafísica* (VI 1), Aristóteles (o presumido autor da *Ética a Eudemo*) concentra nessa passagem (1216b 11-22) ambas as formas de saber sob a *ποιητική*; importa-lhe aqui somente à oposição com o saber “teórico” (*θεωρητική*).

A distinção de Aristóteles entre os saberes prático e teórico, no entanto, contrariamente a seu modo de entender, não é apropriada para a crítica, mas sim para o esclarecimento da meta do questionar socrático. O pensamento de que o saber ético seria suficiente para o agir e viver correspondente é criticado por Sócrates como variante sofística da pergunta "o que é isso?". Em contrapartida, ao lado da comprovação crítica do saber arrogado pelo seu interlocutor acerca do que seria a *areté* ou o "bem-viver", importa a Sócrates sobretudo harmonizar o saber e o viver como um "saber de si"⁷ teórico e prático (ἐπιστάσθαι). No mesmo sentido da distinção aristotélica, no *Mênon* de Platão é perguntado expressamente até mesmo se a *areté* seria "ensinável", teria de ser "exercitada" ou moraria no homem "por natureza". Antes da pergunta pela intermediação, porém, Sócrates pretende colocar a pergunta pela essência. No avançar do diálogo, então, apresenta-se a aporia insolúvel, segundo a qual, por um lado, a virtude não poderia ser um saber porque, do contrário, os pais atenienses teriam de ter educado melhor seus filhos; por outro lado, a virtude não poderia ser uma mera questão de disposição natural ou de exercício. Com a distinção entre os saberes teórico e prático, porém, a aporia seria solúvel: como saber teórico de definições, a *areté* pode ser ensinada; em contraste, como saber prático, somente exercitada.

Mas, para Sócrates, ambos se pertencem reciprocamente. Uma análise mais precisa do diálogo *Êutífron* pode mostrar a variante sofística de um saber de definições meramente teórico, sem autorreferência ao agir e viver de quem o sabe, enquanto a *Apologia* e o *Críton* exemplificam a variante socrática do saber da *areté* especificamente como "saber de si" (cf. caps.

⁷ [N.T.] *Sich-auf-etwas-verstehen* = ἐπιστάσθαι.

5-7). Decerto, ambas as variantes apenas podem ser entendidas mais precisamente com base em outras fontes. Enquanto Aristóteles chama a atenção para o saber teórico da *areté* e, em conformidade com a questão, impele Sócrates para perto dos sofistas (como antes já fizera Aristófanes nas *Nuvens*), Xenofonte descreve Sócrates nos *Memoráveis* sobretudo como conselheiro prático.

Com a pergunta pelo saber, coloca-se em seguida a pergunta pela ignorância. Já na passagem estudada da *Metafísica*, Aristóteles fala muitas vezes da “tentativa” de Sócrates de achar os conceitos universais da virtude. De modo ainda mais claro, ele sublinha a ignorância de Sócrates nas *Refutações sofisticas* (I 34, 183b7 s.): “Sócrates perguntava e não respondia porque admitia não saber de nada”. Por causa de sua ignorância, dentre os quatro diferentes “gêneros de diálogo” (διαλέγεσθαι ... γένη), obviamente compete a Sócrates apenas o “probatório” (πειραστικοὶ λόγοι), que inspeciona o saber arrogado pelo interlocutor como premissa. Em contrapartida, o ignorante Sócrates não pode empregar a “arte dialética”, que procura refutar o outro a partir das próprias suposições prováveis; obviamente tampouco compete a Sócrates, segundo Aristóteles, nem a arte “didática”, da preleção de um saber seguro, nem a arte “erística” do diálogo, que tem seu ponto de partida em verdades meramente aparentes, simuladas (cf. *Refutações sofisticas* I 2).

Mas é questionável se Aristóteles tem razão em sua afirmação de que Sócrates, por causa de sua ignorância, teria apenas perguntado e não respondido. Por causa da distância temporal em relação a Sócrates e por causa de seu interesse primordialmente histórico-filosófico, escapou a Aristóteles a referência à época histórica da atividade socrática e, com isso, sua contenda com os sofistas. É sobretudo contra a firme pre-

tensão ao saber deles que Sócrates afirma sua ignorância e inspeciona as afirmações de seus interlocutores. Mas, na conversa com amigos, como no *Críton* e no *Fédon*, e tanto mais nos *Memoráveis* de Xenofonte, ele próprio sustenta certas afirmações e confia a si mesmo um saber, ainda que sob a condição de inspecioná-lo reiteradamente. Ademais, também se imiscuem na argumentação de Sócrates claros traços "erísticos", como o prazer na disputa verbal ou como a crítica irônica aos recursos da retórica sofística, o que é particularmente nítido nos diálogos platônicos *Eutidemo* e *Êutifron*.

Nas *Nuvens* de Aristófanes, a mais antiga fonte em que se encontram informações pormenorizadas sobre Sócrates, sua atividade é comparada pelo coro de nuvens à prática didática sofística. "Mas tu, ó sacerdote da palavra sutil, anuncia-nos agora teu desejo! Pois, dentre todos os tagarelas de sutilezas, a nenhum outro nós nos dedicamos tanto quanto a Pródico." Nascido na ilha de Céos, Pródico frequentemente atendia a pedidos de viagem a Atenas e, como enviado de sua cidade natal, lá sustentava com grande êxito palestras públicas de caráter didático. Entre seus ouvintes conta-se Platão, ao lado de Eurípides, Isócrates e também Sócrates (*Crátilo* 84b). A sinonímica fundada por Pródico, como arte de distinguir palavras de sentido aparentado, manifestamente não era tida em alta estima por Sócrates. É verdade que ele aconselha Eutidemo a aprender a sinonímica como "primícias do relicário sofístico", "pois, como disse Pródico, primeiro é preciso que se aprenda o uso correto das palavras" (*Eutidemo* 277e). Mas não se trata aqui de uma mera "brincadeira". Sócrates fundamenta sua baixa estima da sinonímica, ou da pura definição nominal, no fato de que, por meio dela, "nada se sabe do modo como as coisas em questão (πράγματα) se comportam". Com seu

auxílio, alguém seria “hábil apenas em ludibriar as pessoas ao passar-lhes a perna e tirá-las de si através das diferentes acepções das palavras; como alguém que puxa para trás a cadeira quando um outro vai se sentar, alegrando-se e gargalhando quando o vê cair de costas no chão” (278b s.). Portanto, se Sócrates envia a Pródico quem não sabe de si no uso preciso das palavras, em contrapartida, quem só sabe de si nisso seria ainda menos capaz da séria busca pela verdade (*Teeteto* 151b).

Nas *Nuvens*, o “jogo” com as palavras não é apenas escarnecido e imputado a Sócrates como intencional; além disso, ele também é criticado como perigosa torção das palavras. Com seu auxílio, poder-se-ia, em proveito próprio, “fazer mais forte o argumento mais fraco” (v. 111 ss.) na assembleia popular ou no tribunal. É justamente com essa finalidade que o camponês Estrepsíades, apresentado como um bronco, envia seu filho Fidípides à cidade, para ir ter com Sócrates. O filho contrairá altas dívidas e, por causa de sua liquidação pendente, fora acusado no tribunal. Após a aula com Sócrates, o pai saúda o filho, cheio de esperanças no sucesso de seu aprendizado: “Como me faz feliz esta tua cor pálida. Só agora a gente te reconhece como uma pessoa do contra, um altercador, florescendo em tua face aquele atrevido ‘O que tu queres dizer com isso?’ (τί λέγεις σύ), por meio do qual alguém parece ter sofrido uma injustiça quando na verdade a cometeu” (v. 1171 ss.). Só depois Estrepsíades nota que a retórica sofística corrompeu completamente seu filho e o tornou rebelde perante toda autoridade, sobretudo a sua própria. Por causa disso, ele incendeia cheio de ira, junto com outros atenienses, o “pensatório” de Sócrates. Na visão dos atenienses conservadores, através da pergunta sofística “o que é isso?” ou “o que queres dizer?”, as tradicionais representações de valor são confundi-

das, por exemplo, no "debate" (*antilogia*) entre os argumentos "justo" e "injusto" (889 ss.). Nele, o que vale como "justo", a saber, a veneração aos deuses e aos pais, o pudor e a prudência, é convertido em seu oposto.

Todavia, é improvável que tenham sido os sofistas a causa da crise de valores. Ao contrário, auxiliados pela prática didática sobre o saber da realidade, a sinonímica, as habilidades argumentativas e a retórica, eles tentaram dar à crise uma resposta apropriada, que Sócrates não criticava totalmente, mas tão só em suas tendências manipulativas. Afinal, também o próprio Sócrates se beneficiou bastante do saber sofístico. Muito tempo antes, as tradicionais representações de valor da sociedade aristocrática já haviam sido relativizadas pelas experiências comerciais e coloniais na Jônia e no sul da Itália. Ademais, sobrevieram as mudanças decorrentes da Guerra do Peloponeso. A descrição delas feita por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso* (III 82) transmite uma impressão bem objetiva do pano de fundo histórico por trás da contenda de Sócrates com os sofistas: "No tempo que se seguiu, toda a Hélade entrou, por assim dizer, em movimento. Por toda a parte surgiu a discórdia, uma vez que os líderes do povo tentavam trazer para o seu lado os atenienses, e os nobres tentavam o mesmo com os espartanos. [...] O significado habitual das palavras também se alterou arbitrariamente, ao sabor da situação. Doravante temeridade valia como brava prontidão para a luta, o hesitar inteligente como medo bem dissimulado, o comportamento prudente como subterfúgio para a covardia. Caso se buscasse agir de maneira sensata sob qualquer ponto de vista, era-se chamado de um completo inerte. A impetuosidade violenta era considerada viril. Quando se exigia uma serena deliberação para um empreendimento, isso era tido

como disfarçado pretexto para se furtar dos problemas. [...] Ambos os partidos faziam de suas paixões o prumo de seu comportamento e buscavam, através de processos injustos ou de violência explícita, satisfazer sua sanha por rivalidade. Isso foi tão longe que mais nenhum homem tinha olhos para a piedade, mas só se falava bem daquele que realizava os feitos mais aloucados. Cidadãos que não tomavam nenhum partido eram pisoteados pelos dois partidos.”

Pode-se ler a descrição de Tucídides como um comentário à pergunta de Sócrates “O que é a piedade?” no diálogo platônico *Êutifron*. Para os dois, trata-se do “significado das palavras” (ἀξιῶσις τῶν ὀνομάτων) como critérios de ação, no sentido axiomático, valorativo. Além disso, em ambos os casos está em discussão o modo peculiar como deveria suceder uma discussão, uma vez que o “hábito” não basta mais. Por fim, Tucídides e Sócrates também concordam com o fato de que uma orientação simplesmente arbitrária deveria ser recusada como método (notem-se as expressões “a bel-prazer”, “paixões”, “violência explícita”). Porém, enquanto Tucídides apenas faz menção geral à “piedade”, Sócrates pergunta o que propriamente é “piedade”, justamente porque ela se tornara polêmica, como as restantes representações de valor.

Que Sócrates tenha se ocupado com definições de conceitos éticos, isso também é confirmado por Xenofonte em seus *Memoráveis* (I 1,16): “Ele próprio sempre se entretinha com aquilo que diz respeito ao homem, e investigava o que seria o pio e o ímpio, o nobre e o ignóbil, o justo e o injusto, bem como o que seria prudência, loucura, coragem, covardia, e também o que seria um Estado, um cidadão, um governo e um governante”. Na pergunta sobre “o que seria cada coisa” (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων) (IV 6,1), no entanto, Xenofonte não

vê nenhum enfraquecimento das representações de orientação prática, ao contrário dos atenienses conservadores nas *Nuvens* de Aristófanes. Muito antes, tal pergunta serviria para seu fortalecimento. No método de Sócrates, Xenofonte faz uma distinção entre a refutação das afirmações contrárias e a demonstração das próprias teses. Para Sócrates, em ambos os casos, "as verdades mais reconhecidas" seriam o fundamento seguro da prova (IV 6, 14s.). Assim, segundo a interpretação de Xenofonte, Sócrates praticou plenamente a arte da conversação "dialética", considerada por Aristóteles como inconciliável com a ignorância. De acordo com Xenofonte, a pergunta socrática "o que é isso?" visa à confirmação, e não à destruição, das representações de valor correntes na pólis. Por conseguinte, em Xenofonte não se fala da ignorância de Sócrates, a qual parece caracterizá-lo nos diálogos platônicos da fase inicial. Mas, com uma análise mais precisa, nestes também se encontram vestígios nítidos daquele saber socrático que importa a Xenofonte. Inversamente, portanto, sua visão unilateral do saber socrático pode ajudar a corrigir certas unilateralidades ou obscuridades na apresentação platônica da ignorância socrática.

Em seu todo, os diálogos platônicos da fase inicial, com seus questionamentos acerca da coragem, da piedade, da prudência ou da justiça, parecem fazer jus à pergunta socrática "o que é isso?", sobretudo quando lidos com base na visão corretora das outras fontes. Eles não apenas são escritos de maneira magistral e contêm um material bem abragente sobre tema, método e meta da atividade socrática, como também estimulam ao filosofar autônomo no sentido socrático.

Por sua vez, junto com o *Fédon* (da fase intermediária), distinguem-se entre os diálogos da fase inicial o *Éutifron*, a *Apologia* e o *Críton*, na medida em que atam estreitamente entre si

a pergunta "o que é isso?" e a prática de vida socrática. Todos os quatro diálogos descrevem Sócrates pouco antes de sua morte: a acusação, o processo, o período de encarceramento e o seu morrer. Claramente por causa das referências biográficas, os quatro "diálogos socráticos", como hão de ser chamados doravante, estão inseridos como um grupo à parte no início das obras de Platão, desde os mais antigos manuscritos até a edição Oxford de Platão organizada por Burnet. Tal divisão remonta ao menos a Trásilo, o astrólogo da corte do imperador Tibério, no primeiro século depois de Cristo.⁸

No que se segue, a tetralogia dos "diálogos socráticos" deverá servir de base textual para revelar a questão de Sócrates da maneira mais abrangente e diferenciada possível. Para esse fim, também serão utilizadas as demais fontes antigas, enquanto a abundante literatura secundária relativa a cada um dos diálogos poderá ser expressamente considerada apenas em ocasiões pontuais. Muito antes, as interpretações propostas hão de comprovar-se nos textos do próprio Platão e, quiçá, possam estimular sua releitura do ponto de vista da questão de Sócrates.

⁸ Cf. RITTER, Constatin: *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München, 1910, p. 197 s.

CAPÍTULO 5

Sofística, ironia e aporia

O *Éutifron*, o primeiro dos quatro diálogos socráticos, é um típico exemplo do método socrático de inspeção do saber e, embora pareça terminar de maneira aporética, permite reconhecer uma solução através da ironia de Sócrates, no que se assemelha a outros diálogos socráticos da fase inicial (como *Laques*, *Cármides*, *Lisis* e *Ion*). No entanto, a solução dada não consiste na solução buscada, mas antes na crítica do questionamento. O que Sócrates critica é a reivindicação sofística de poder ensinar, com a ajuda de definições, a *areté* ou o bem-viver. Embora também seja necessário, segundo Sócrates, obter uma compreensão dos conceitos de orientação prática, tais conceitos permanecem vazios, caso o interlocutor – eis, portanto, a segunda parte da resposta socrática – não se recorde de sua experiência básica do bem-viver, da “ideia do bem”. A respeito do “bem”, diz-se na *República* de Platão (VI, 505d s.) que ninguém se dá por satisfeito com a mera aparência dele; “muito antes, cada um busca o que é realmente bom [...] ao pressentir que haveria algo assim, mesmo que hesite e não possa captar ao certo o que ele é (τί ποτ' ἐστίν)”.

Na medida em que, ao fim do *Éutifron*, a buscada definição da “piedade” não é efetivamente achada, o diálogo termina de maneira aporética. Entretanto, na medida em que, ao menos para o leitor, com o auxílio das indicações escondidas, a busca por meras definições pode ser reconhecida como um caminho falso, a inspeção leva de qualquer modo a um pri-

meiro resultado, ainda que negativo. Porém, perpassando os caminhos equivocados e as aporias, assinala-se como um segundo resultado, agora positivo, uma resposta à pergunta pela buscada "piedade": o "saber do bem". Como fórmula abstrata, todavia, tal resposta não diz nada. Ela somente ganha vida no acontecer do próprio diálogo, a partir dos contextos concretos da conversa e do comportamento prático dos interlocutores, à medida que procuram encontrar, um com o outro, a resposta à questão proposta.

Portanto, caso se acompanhe, através de uma análise acurada, um diálogo como o *Éutifron* em cada um de seus passos, que são muitas vezes de difícil reconstituição, pode-se chegar a duas conclusões: por um lado, a limitada amplitude das definições para a compreensão da *areté* não é afirmada apenas teoricamente contra a reivindicação sofística, mas também pode ser praticamente reconstituída; por outro lado, é refutado do ponto de vista prático o equívoco (muitas vezes presumido, sobretudo em Platão, e com efeito por vezes nele localizável) segundo o qual o bem poderia ser a posse de um conhecimento intuitivo como saber seguro, aplicável a todos os casos individuais – por exemplo, na forma de um saber normativo livre de contextualização¹. Embora se fale na *Carta VII* de Platão (341c s.) que é preciso uma labuta demorada e cansativa antes do surgimento de um conhecer "repentino", em muitas outras passagens, sobretudo na *República*, as exposições de Platão dão

¹ Hubert L. Dreyfus critica o saber normativo e livre de contextualização, atribuindo-o originariamente a Sócrates. Cf. DREYFUS, Hubert L.: *What computers can't do. The limits of artificial intelligence*, New York, 1972, 1979. Para a reabilitação de Sócrates, cf. MARTENS, E.: *Sokratischer-platonischer Rationalismus im "Expertensystem"*; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1 (1992), pp. 56-75; além disso, cf. MATSON, Wallace I. & LEITE, Adam: *Socrates critique of cognitivism*; in: *Philosophy* 66 (1991) pp. 145-167.

a impressão de que, com a intuição "repentina", ele pretende pôr um ponto final e definitivo no esforço pelo conhecimento e atribuir, ao menos ao filósofos-comandantes, um saber absoluto, claramente deduzível para todos os casos singulares.

Todavia, tal qual os outros diálogos da fase inicial, em que Platão reproduz as conversas de Sócrates por meio de tipos, o *Êutifron* também permite compreender em que medida um saber absoluto do bem não é possível em princípio. A multiplicidade das situações concretas, a falta de clareza sobre os conceitos e as vias argumentativas, bem como a pobre orientação racional dos participantes, jamais podem ser definitivamente superadas, quer através de uma definição, ainda que muito clara, quer através de um conhecimento intuitivo do "bem". Muito antes, a pré-compreensão do "bem" esboçada e assumida igualmente por Sócrates e Platão tem de ser, a cada vez, novamente inspecionada e preenchida com a vida prática. Portanto, caso se procure ler o *Êutifron* com acurácia exemplar, desempenhando teórica e praticamente o trabalho de conhecimento exigido por Sócrates, pode-se conhecer – em parte, possivelmente contra a intenção do próprio Platão – a limitada amplitude não apenas do saber definitório, mas também do saber intuitivo. A pergunta "o que é isso?" é a escada que só se pode jogar fora após seu uso, mas que, havendo necessidade, é preciso ir buscar de novo.

A pergunta pela piedade no *Êutifron* leva ao núcleo da questão de Sócrates. Se na *Apologia* ele se defende da acusação de "impiedade" ou "ateísmo", aqui ele submete a representação tradicional de piedade a uma inspeção crítica. Em ambos os casos, lida-se com a pergunta fundamental, decisiva para Sócrates: como podemos "viver melhor a vida" (16a)? Enquanto Sócrates sustenta que a orientação conforme ao bem é a ade-

quada, sem exigir dela um saber seguro, Êutifron, o sacerdote e adivinho que ele encontra a caminho do tribunal, é alguém que, cheio de autoconfiança, reivindica para si um saber e um agir corretos, bem como a capacidade de “dizer” ou explicar esse alegado saber (5c s., 15d s.). Com o interesse dissimulado de aprender com um especialista o que seria a piedade para poder tratar de assuntos pessoais, Sócrates lança mão do método “probatório” caracterizado por Aristóteles e refuta Êutifron passo a passo com base nas próprias premissas dele. No entanto, ao fazê-lo, Sócrates também propõe o tempo todo assunções plausíveis, conformes à arte da conversa “dialética”. Além disso, faz intervir recursos “erísticos”, derrotando seu adversário de traços sofistcos com as próprias armas dele, tal como o tipo Sócrates nas *Nuvens* de Aristófanes.

Na verdade, por causa de sua posição profissional e de sua crença no mundo tradicional dos deuses, Êutifron, um homem “direito”, participa do senso comum próprio aos cidadãos orientados por mitos e convenções. Entretanto, ele tem traços inequivocamente sofistcos, com os quais Platão quer caracterizar menos o tipo peculiar dos sofistas históricos e mais um modo geral de viver e pensar. Qual fosse um sofista, Êutifron é muitas vezes saudado por Sócrates de maneira altamente irônica, como “sábio” e como “mestre” providencial (4a s., 5a s., 12e, 13e, 14d, 15d). Porém, ao longo de uma luta argumentativa impiedosa, Êutifron é ao mesmo tempo desmascarado em seu saber presunçoso. Além disso, Sócrates não crê que ele, sendo tão seguro de si, tenha capacidade para a busca em comum da verdade, tratando-o como um mero adversário na disputa verbal. Assim, Sócrates critica Êutifron como alguém “hesitante por causa da abundância de saber” e, quando este não o compreende de imediato, Sócrates lhe exorta de uma

maneira um tanto rude: "Concentra-te um pouco mais, pois não é difícil de entender o que quero dizer" (12a, 14b s.).

De uma maneira tipicamente socrática, o diálogo parte de um acontecimento arbitrário e incidental, e termina com a autoinspeção de Êutifron acerca da situação em que se encontram seu saber e seu modo de viver. O motivo incidental do diálogo é o processo em que Êutifron faz uma denúncia de assassinato contra o próprio pai. Este havia mandado lançar em uma cova um empregado que, estando bêbado, matara outro empregado em uma briga. Enquanto seu pai mandava alguém ir ter com um exegeta do colégio sagrado para obter instruções relativas ao pecado de morte, o próprio assassino morreu na cova de fome e de frio. Êutifron julgava o ato do pai como um caso evidente de impiedade, enquanto seu pai e os demais parentes contestavam isso: primeiro, o empregado morto seria ele mesmo um assassino; além disso, não teria sido morto premeditadamente; por fim, mesmo nesse caso, um filho não teria permissão para acusar de assassinato o próprio pai. É manifesto que a diferença entre as partes não consiste na afirmação ou negação do fato, mas no modo de avaliar a impiedade. Todavia, o controverso não é a subsunção do caso particular sob a determinação universal da piedade, mas a determinação do próprio universal. Portanto, a determinação universal pressuposta tem de ser logo de início expressamente citada, e somente depois ela pode ser inspecionada em sua coerência; em contrapartida, da inspeção resultam consequências para o julgamento das ações de Êutifron e de seu pai, as quais, porém, têm em vista sobretudo uma possível mudança no agir de Êutifron.

Dar o primeiro passo na direção de um saber e um agir melhores é, portanto, colocar a conhecida pergunta "o que é

isso?": "Então diz-me agora, por Zeus, aquilo que há pouco afirmavas saber tão bem. Com efeito, em que consiste, segundo tua afirmação, o pio e o ímpio, quer em relação ao assassinio, quer em relação a tudo mais? Acaso o pio não é idêntico a si mesmo em toda ação, e o ímpio, por sua vez, o contrário a todo pio e igual a si mesmo, de modo que tudo que é dito ímpio, no que toca à sua impiedade, tem uma certa forma (ἐχὼν μίαν τινὰ ιδέαν)?" (5c7-d4). Do ponto de vista terminológico, nessa passagem fala-se de *idéa* pela primeira vez nos diálogos de Platão. Portanto, poderia parecer que, já nos diálogos socráticos da fase inicial, a pergunta "o que é isso?" teria como meta a ideia platônica.

No entanto, a pergunta de Sócrates pelo universal também tem sentido sem a assunção das ideias separadas, existentes por si mesmas, como afirma Aristóteles com razão. Pois, com a falta de clareza do significado das palavras, como no presente caso, é possível indagar sobre o que deve ser mais precisamente aquilo de que se fala. Na medida em que se trata de palavras que se relacionam com diversas ações e coisas individuais, importa uma definição de conteúdos conceituais que estejam ligados, ao menos implicitamente, ao uso das palavras, e que tenham de ser explicitados ("ditos") e definidos apenas em casos polêmicos. Nessa passagem, portanto, com a palavra "ideia" não está visado de início nada mais que um conceito ou uma predicação que possa ser enunciada como predicado de muitas ações ou objetos e, caso necessário, anunciada até mesmo como objeto de uma definição. A distinção entre predicação e predicado cria dificuldades a Eutifron também pelo fato de que ele não é capaz de tomar nenhuma distância crítica perante seu próprio agir. Mas, uma vez que esse agir, como ele mesmo relata, havia sido criticado como "ímpio" por seu pai

e seus parentes, é preciso que ele questione a si mesmo para saber se designa com razão seu próprio agir como "pio".

Dito de modo geral, trata-se aqui da questão: é correto que um determinado agir polêmico "y" (o predicado) seja atribuído ao conceito "x" (como predicação)? Mais precisamente, porém, antes da justificação da subsunção ou do julgamento do caso particular, a própria justificação da predicação universal assumida é polêmica. É evidente que Êutifron e seu pai, bem como os outros parentes, partem de representações distintas e sem clareza a respeito do que é propriamente pio ou justo. A pergunta "o que é isso?" se dirige, por conseguinte, à predicação universal como tal, ao "x" como "x-dade".²

Em contraste, como é típico nos diálogos da fase inicial, Êutifron não é em absoluto consciente da necessidade de uma clarificação dos conceitos desde os fundamentos, mas, em sua resposta à pergunta de Sócrates, equipara seu próprio modo de agir com o conceito questionado: "Digo justamente que pio é isso que eu faço agora, a saber, perseguir [...] o malfeitor" (5d). Como "prova" (τεκμήριον), ele apresenta Zeus, que teria igualmente perseguido o próprio pai, e este, por sua vez, o próprio pai. Como fundamentação de sua ação, portanto, Êutifron escolhe um exemplo que ele justifica com o mito tradicional dos deuses. Sócrates, por sua vez, exige, em vez de uma fundamentação da ação por meio de exemplos e mitos, critérios universalmente aceitos e comprováveis.³ Contudo, o exemplo escolhido por Êutifron não é gratuito, pois, à época de Platão, o leitor certamente o conhecia da *Teogonia* de Hesíodo (V 147

² O termo "x-dade" é formado com o sufixo "-dade" ("ver-dade", "falsi-dade", etc.) e, como na literatura anglossaxã, deve caracterizar a palavra *F-ness*, o conceito universal.

³ Cf. ROS, Arno: *Begründung und Begriff*, Hamburg, 1989, vol. 1, p. 41 s.

ss. e 453 ss.). O mesmo exemplo foi empregado inclusive em encenações teatrais, como nas *Eumênides* de Ésquilo (v. 640 ss.) e nas *Nuvens* de Aristófanes (v. 904 ss.). Além disso, ele também desempenha um papel central na crítica de Platão aos mitos dos deuses na *República* (II, 377e s.)

É claro que, com o eminente exemplo, está em discussão a instância de fundamentação dos mitos divinos em vista de um agir justo ou pio. No mito transmitido por Hesíodo, Cronos teria cortado seu pai Urano em pedaços porque este teria expulsado seus filhos para o fundo da terra. Depois que Cronos devorou seus filhos com medo de que eles lhe tomassem o poder, sua mulher Reia lhe deu, quando Zeus nasceu, em vez do recém-nascido, uma pedra enrolada em panos, que ele devorou tal e qual. Em seguida, Cronos teve de vomitar e regurgitou a pedra junto com os demais filhos. Ao fim, como temia, ele teve o poder tomado por seu filho Zeus. Segundo o mito, portanto, a ordem do mundo de Zeus, do “mais excelente e justo de todos os deuses” (*Êutifron* 5e), surge de uma longa série de lutas por poder. A crença nas lutas por poder entre os deuses também é expressamente sublinhada por Êutifron quando ele alude à narrativa dos “poetas” – decerto Homero e Hesíodo – e à apresentação da gigantomaquia sobre o tapete da procissão das Grandes Panateneias em Atenas (6f s.). Contra isso, Sócrates objeta que ele próprio rejeita “tais” representações dos deuses e que presumivelmente está sendo acusado de impiedade por essa razão (6a; cf. 5c, 7s.). Para ele, o que é justo não pode ser legitimado pelo que é injusto.

Com sua breve observação, Sócrates põe em jogo o ponto de vista decisivo para todo o decurso restante do diálogo, a saber, que a justiça e o agir correto não são uma questão de poder, como querem fazer acreditar o mito tradicional dos

deuses e sofistas do porte de Górgias ou Trasímaco (*República* I). Muito antes, segundo a convicção de Sócrates, tanto deuses como homens estão igualmente subordinados à lei moral. Por isso é que deve ser inteiramente repensado o “discurso sobre deus” como “teo-logia” (θεολογία, *República* II, 379a) no sentido de uma instância moral absoluta. A convicção de que os deuses são “bons” (*Memoráveis* IV 3) também é defendida pelo Sócrates xenofôntico, a despeito de passagens onde se revela sua concepção ingênua da solicitude concreta das divindades. É evidente que o Sócrates histórico de fato levou adiante a crítica aos mitos divinos de Homero e Hesíodo que, antes dele, já fora feita com toda a agudeza por Xenófanes (Diels/Kranz, frag. B 11, B 23).⁴

Através das raras alusões de Sócrates à correta “teo-logia”, ditas *en passant* na encenação do diálogo concebida por Platão, abrem-se no *Êutifron* dois diferentes planos dialógicos: de um lado, o diálogo do leitor com Sócrates sobre a própria coisa em questão; de outro, a contenda verbal com Êutifron. Como na “alegoria da caverna” de Platão, por trás da luta de sombras com as palavras, desenrola-se a história propriamente dita, a qual, porém, só é reproduzível caso o olhar esteja dirigido para a própria coisa em questão. Em contrapartida, Êutifron – e, em igual medida, todo intérprete unidimensional – se perde desesperadamente em suas próprias afirmações e permanece imóvel em sua posição, preso aos grilhões de sua ignorância.

Com a narração de um exemplo, Êutifron erra, do ponto de vista tanto conteudístico quanto formal, a definição requerida por Sócrates como fundamentação de sua polêmica

⁴ Ver DIELS, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr./al., 12 ed., editado por Walther Kranz, 2 vols., Dublin, Zürich, 1966.

maneira de agir. Eis como Sócrates o critica: "Anteriormente tu não me ensinaste de modo satisfatório quando perguntado sobre o que porventura é o pio (τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' εἴη), mas me disseste apenas que justamente isso que fazes agora seria *por acaso* (τυγχάνει) pio" (6d 1-3). O erro de Êutifron reside no fato de que ele tenta fundamentar sua ação não com um critério universalmente válido, mas com um exemplo encontrado "por acaso".

No entanto, não é de modo externo que Sócrates apresenta a Êutifron a maneira correta de responder; ao contrário, ele desenvolve a resposta a partir daquilo que o próprio Êutifron admite (cf. *Mênon* 71e ss.). Com isso, Êutifron concede em três pontos: (1) sua ação é apenas um caso (possível) entre muitos casos de piedade; (2) pergunta-se por uma ideia (εἶδος, ἰδέα) por meio da qual todos esses casos são pios; (3) a ideia deve servir como critério para a discussão sobre a ação polêmica. O modo de falar ontológico em (2) sobre o ser-causa da ideia para os casos individuais ("H é x por meio da x-dade), um equívoco segundo muito intérpretes de Platão, é substituído por Sócrates em (3) por um modo de falar normativo: "Essa forma mesma, portanto, me ensina o que ela é, a fim de que eu, mirando-a e servindo-me dela como modelo (παράδειγμα), declare como pio aquilo que o é nas tuas ações e nas de qualquer outro, mas o exclua daquilo que nelas não o é" (6e 4-7).

Os dois termos gregos centrais nesse contexto, ἰδέα e παράδειγμα, são compreensíveis em seu uso pré-filosófico mesmo para Êutifron, e não estão ligados a nenhuma assunção ulterior tal como a doutrina das ideias platônica. Literalmente, παράδειγμα significa o "mostrado ao lado" (παράδεικνύναι = mostrar ao lado); crianças, por exemplo, aprendem a ler e escrever quando lhes são mostradas, ao lado das combinações

de letras já conhecidas, as ainda desconhecidas, de modo que elas podem identificar as letras como "diferentes" ou "iguais" (*Político* 278a s.). De maneira similar, a concepção do *Êutifron* supõe claramente que as marcas distintivas do "protótipo" da piedade (*x-dade*) sejam mantidas ao lado das marcas do agir pio em questão (*y*) e podem ser identificadas como "semelhantes" ou "contrapostas" (cf. 5d).

O uso de *ιδέα*, além disso, também não é terminologicamente problemático. Enunciar algo, ou predicar algo como algo, é um ato classificatório, o subsumir de um caso individual a uma classe. O uso classificatório de *ιδέα* e *εἶδος* (ambos sinônimos) pode ser atestado, segundo Hans Diller, já no período pré-platônico, e não se restringe de modo algum, como frequentemente afirmado, à qualificação pitagórica das estruturas geométricas⁵. Os mais antigos testemunhos encontram-se em abundância já em Homero, onde *εἶδος*, em correspondência a seu significado diacrônico de "ver" (*οἶδα* = eu vi = eu sei), significa "aquilo que é visto, que aparece visualmente"⁶. Em uma espécie de fisionomia elementar, homens ou seres vivos são, em geral, divididos em determinados grupos com determinadas expectativas segundo seu aspecto ou *εἶδος*. Por exemplo, Argos, o cachorro de Odisseu, permite que, "conforme seu aspecto", dele se espere velocidade (Homero, *Odisseia* 17, 308). Entretanto, expectativas também podem ser frustradas, tal como Odisseu, já de volta a Ítaca, confronta Antínoo, o pretendente de Penélope: "Pelos deuses, quão pouco se assemelham teu coração e tua figura!" (17, 454).

⁵ DILLER, Hans: *Zum Gebrauch von eidos und idea in der vorplatonischen Zeit*; in: EULNER, Hans-Heinz (et alii) (org.): *Medizingeschichte in unserer Zeit*, Stuttgart, 1971, pp. 23-30.

⁶ *Idem*, p. 24.

A distinção de homens, seres vivos e coisas em grupos formados segundo seu aspecto é bastante recorrente em Heródoto e Tucídides, mas sobretudo nos escritos hipocráticos. Além das expectativas oriundas de propriedades sensíveis, com o termo εἶδος também estão visadas espécies de comportamento ou de situação. Assim, Tucídides fala do εἶδος ou da ιδέα da peste, da morte ou da guerra. Por fim, com εἶδος também é designado um procedimento: nos escritos hipocráticos, o procedimento médico diante das enfermidades (as maneiras de repor em seu lugar o braço deslocado ou de fazer ataduras, etc.); em Heródoto e Tucídides, as maneiras de planejar e agir militarmente.

Portanto, por trás do uso que Sócrates faz da palavra εἶδος ou ιδέα no *Êutifron*, não é preciso supor nenhuma ampla assunção de ideias “eternas” ou “separadas”, conforme nota Aristóteles com razão. Sócrates apenas gostaria de saber de Êutifron como ele emprega o conceito “piedade” no sentido classificatório e usual de εἶδος, a fim de classificar ou julgar corretamente a ação polêmica. Ao estatuto ontológico dos conceitos universais – se ele é *nas* coisas, se é *separado* delas, se é mera *síntese* dos indivíduos – ele presumivelmente não dedicou nenhuma meditação. Além disso, a história concreta do diálogo torna improvável que ele considerasse sensata uma regra livre de contexto, universalmente válida para todos os casos individuais. Muito antes, Sócrates claramente considerou os conceitos como pontos de vista provisórios para a classificação dos fenômenos, isto é, como universais hipotéticos. Ademais, “a piedade” ou “o bem” não eram para ele um mero conteúdo conceitual que deveria ser entendido dessa ou daquela maneira, mas sim uma questão fática no sentido duplo de πράγμα, que pode ser experienciada e deve ser realizada pelo próprio indivíduo.

Depois de aparentemente aclarado o modo como a resposta deve ser buscada, Êutifron dá uma primeira definição formalmente correta: "Aquilo que é amável aos deuses é pio; o que não é amável é infame" (6e 11 s.). Sócrates dessa vez está satisfeito com o modo como (ὥς) a resposta foi dada, mas logo em seguida ele a submete a uma inspeção de conteúdo (ἀληθῶς), partindo novamente das afirmações admitidas por Êutifron. Para obter uma impressão do procedimento concreto de Sócrates e poder pensar por si mesmo junto com ele, recomenda-se observar cada um de seus passos um pouco mais precisamente (7a-8b). Piedade e impiedade são opostos [1]. Os deuses são inimigos recíprocos e em discordância [2]. Diferentemente das questões matemáticas (calcular, medir, pesar), as questões morais (o justo, o nobre, o bem) não levam a nenhuma "decisão suficiente" (ικανὴ κρίσις) e por isso levam à discordância [3]. De [2] e [3] se segue que homens e deuses são igualmente discordantes quanto às questões morais [4]. De [4] resulta que a mesma coisa é amada e odiada pelos deuses [5]. Consequentemente, "a mesma coisa" seria "tanto pia quanto ípia" [6]. A inferência [6] contradiz a premissa [1], o que é constatado em [7]. A ação de Êutifron também é, ao mesmo tempo, pia (amada por Zeus) e infame (odiada por Cronos e Urano) [8].

Com isso, Sócrates refuta a definição de Êutifron. Para justificar seu próprio agir, Êutifron tenta então salvá-la por meio de uma afirmação contra [3]: todos os deuses estão em concordância quanto ao fato de que "teria de sofrer punição" todo aquele "que matou injustamente um outro" (8b 8 s.) [3']. Sócrates, por sua vez, torna o ponto [3] mais preciso, partindo das próprias afirmações admitidas por Êutifron: o princípio por este afirmado não é polêmico, mas sim sua aplicação ao

caso particular [3"]. Portanto, mesmo que se conceda o ponto [3'], isso não tem importância para a argumentação. Sócrates, porém, não retorna a questão fundamental, a saber: como, com o auxílio da capacidade de julgar, um caso particular pode ser referido a um universal? Antes, insistindo no ponto [3"], ele exorta Êutifron a fundamentar seu próprio caso particular, a demonstrar que todos os deuses estão de acordo quanto ao fato de ser "justo" ele perseguir o pai em virtude do assassinato injusto de um empregado. Naturalmente, a demonstração exigida não pode ser dada por Êutifron, que simplesmente afirma que seu agir concreto faz justiça a todos os deuses [3'''].

No entanto, como afirma Sócrates em seguida, ele de todo modo não teria como salvar a demonstração aduzida, pois, mesmo se o ato inicial do empregado fosse demonstrado como "injusto" ou "odioso aos deuses", disso resultaria uma contradição, como argumenta Sócrates de uma maneira extremamente *sophisticated*: o ato seria ao mesmo tempo "agradável aos deuses", como resulta de [6]. Mas com isso Sócrates encobre o nexu argumentativo. Naturalmente, ambos os conceitos, pio e ímpio, não significavam *per se* o mesmo, mas somente em razão da discordância dos deuses afirmada em [3]. É justamente esta afirmação que Êutifron já negara, com a anuência de Sócrates, por meio da afirmação em contrário [3']. É assim evidente que Sócrates argumenta de modo vicioso. No nível do diálogo com Êutifron, sua argumentação viciosa, manipuladora, tem a função de levar à frente, através de uma nova hipótese (9d), a conversa até então pautada nas afirmações infundadas de Êutifron. Em contrapartida, no nível do diálogo com o leitor, a argumentação faz nova alusão à luta de sombras, apenas sofistica, com meras palavras ou "hipóteses" arbitrárias.

Como nova definição, Sócrates declara que “o que todos os deuses odeiam deve ser infame; e o que todos amam, pio” (9d 2s.). Tal definição também é assumida por Êutifron. Em seguida, Sócrates lhe dirige uma pergunta:

SÓCRATES: “Ora, não devemos tomar em consideração também isto [a nova definição], para saber se está bem dito, Êutifron? Devemos deixá-lo de lado, dando-nos logo por satisfeitos com nós mesmos e com os demais, de modo que, tão logo alguém afirme que algo se comporta de certa maneira, nós logo o concedamos e aceitemos, ou é preciso primeiramente examinar o que com efeito diz quem diz algo? (σκεπτέον τί λέγει ὁ λέγων)?”

ÊUTIFRON: “É preciso examiná-lo. Mas acredito que está correto o que agora se disse.”

SÓCRATES: “Breve, meu caro, nós o saberemos melhor.”
(9e s.)

A comprovação subsequente, por sua vez, assemelha-se a uma conversação antes erística que orientada pela razão (10a-11b): é preciso distinguir entre a causa e o efeito de uma ação [1]; o “pio” é causa [2]; como algo “amado pelos deuses”, o “pio” seria porém efeito [3]. A definição proposta é falsa, porque de [1] se segue que o “pio” não pode ser o “amado pelos deuses”; além disso, não foi apresentada a “essência” (οὐσία), mas apenas uma “propriedade” (πάθος) (o “ser amado pelo deuses”) do buscado “pio” [4].⁷

Porém, com uma consideração mais precisa, [4] não é de fato procedente, pois [2] e [3] foram mais uma vez impingidos por Sócrates através de mera manipulação, sem terem

⁷ A distinção entre οὐσία e πάθος (“substância” e “acidente”), importante para a filosofia platônico-aristotélica, está antecipada no *Êutifron* (11a s.).

sido demonstrados. A correta distinção entre causa e efeito de uma ação, obtida em [1], é empregada em [2], e consequentemente em [3], por meio de sua simples aplicação ao “pio” e ao “agradável aos deuses”. Para preservar [2], Sócrates primeiro reformula, de maneira plenamente correta do ponto de vista gramatical, o enunciado originariamente ativo “o que todos os deuses amam” (9d 2s.) em um enunciado passivo “o que é amado por todos os deuses” (10d2; cf. 10a2). Possivelmente, a formulação passiva induz Êutifron a aceitar o “pio” ativo como causa do “ser-amado” (passivo). Assim, ele não percebe que promove com isso um giro total em sua concepção original do “pio” e, portanto, sobretudo na valoração de seu próprio modo de agir. Se primeiramente ele havia designado seu próprio comportamento como pio, porque os deuses, ou ao menos Zeus, o amariam, agora, ao contrário, ele propõe o “pio” como causa acima das ações dos deuses e dos homens e, portanto, acima de sua própria ação. Por conseguinte, Êutifron defende, em conformidade com a coisa em questão, a convicção fundamental de Sócrates, segundo a qual, em nosso agir, temos de ter como medida absoluta de nossa orientação o justo ou o bem (no presente caso, o pio).

Evidentemente, a posse de uma definição verbalmente correta não garante em absoluto seu *insight*, tampouco tem qualquer vínculo com um agir que lhe corresponda. Embora Êutifron tivesse declarado verbalmente estar de prontidão para a inspeção, seu comportamento mostra que ele tenta se subtrair de uma autoinspeção real por meio de truques argumentativos, ao fazer afirmações baseadas apenas no ponto de vista de seu próprio interesse, sem fornecer a fundamentação necessária ou adentrar os argumentos de seu interlocutor Sócrates de modo a revelar suas falhas argumentativas evidentes. Decerto

não se pode excluir que as fragilidades dos argumentos sejam do próprio Platão como autor do diálogo. No entanto, como disputa verbal sofisticada, o *Êutifron* sugere que se suponha em tais fragilidades uma intenção da direção dramática de Platão.

A intenção de Platão, com efeito, não se exaure em estimular os leitores a uma autoinspeção crítica das falhas argumentativas ou das obscuridades conceituais. Em acréscimo ao plano sintático-semântico do diálogo, ele quer chamar a atenção para o plano pragmático, para o acontecer do diálogo. A dimensão pragmática da questão inspecionadora "o que é isso?" é reconhecível apenas através da indicação indireta de Sócrates aos leitores como testemunhas distantes do diálogo, mas não através de uma comunicação direta de Sócrates a *Êutifron* como participante da disputa verbal. Em sua autoconfiança, aliás, o adivinho parece ser mesmo incapaz de qualquer autoinspeção. Somente com base na diferença entre discurso e comportamento, o *Êutifron* ou qualquer outro diálogo da fase inicial é mais do que uma acentuação trivial de regras lógicas elementares da inspeção conceitual e argumentativa, sendo este o mérito atribuído em tais diálogos, sobretudo desde Aristóteles, ao Sócrates platônico.⁸

Espelhando a prontidão meramente exterior de *Êutifron* em submeter-se a sério a uma inspeção de sua pretensão ao saber e, portanto, a uma autoinspeção, a própria inspeção socrática no diálogo é meramente exterior. Sócrates tanto contraria

⁸ De modo semelhante, Patzig distingue entre um "erro argumentativo intencionado" e uma "fragilidade argumentativa que o próprio Platão ainda não pôde entrever como tal"; em sua análise dos erros intencionados, porém, Patzig apaga o plano pragmático do diálogo e se interessa por ambas as formas de erro argumentativo somente a partir da visão da filosofia da linguagem analítica moderna. Cf. PATZIG, Günther: *Platon*; in: HOESTER, Norbert (org.): *Klassiker des philosophischen Denkens*, vol. 1, München, 1982, p. 14.

de modo reiterado o comportamento de Êutifron através de seu próprio comportamento quanto leva ao ápice a arbitrariedade sofisticada na disputa verbal. Ele emprega na inspeção o procedimento sinonímico de Pródico, manipulando-o ao extremo para a refutação de seu adversário, ou seja, com a mera finalidade de tornar o outro um perdedor ou de lhe “passar a perna” (*Eutidemo*). Uma inspeção comum, orientada para a verdade, não está mais uma vez em curso. Assim, Êutifron de fato tem de conceder sua confusão, mas sem compreender realmente sua ignorância e sem continuar a busca em comum com Sócrates, como o escravo no *Mênnon* (82a ss.). Ao contrário, Êutifron fala várias vezes das “nossas” hipóteses que não querem “permanecer”. Diante disso, Sócrates o lembra reiteradamente de que as afirmações em discussão são apenas dele, Êutifron. Por isso, também rejeita a comparação com seu “ancestral” Dédalo, na medida em que não são os seus próprios artefatos verbais, mas sim os de Êutifron (11c s.) que se movimentariam como as marionetes de Dédalo⁹.

Em seguida, uma vez que afirma estar interessado em “discursos imóveis” ou em uma definição consistente, o próprio Sócrates sugere como nova definição “que todo pio também seja justo” (11e 5). Com isso, ele remonta a algumas observações precedentes, na verdade incidentais (5e 7, 8b ss.), mas de novo não dá seguimento à fundamentação de sua sugestão. Em vez disso, na inspeção desta sugestão, que é aceita por Êutifron, Sócrates procede mais uma vez em vários passos, de uma maneira já conhecida: ou conceitos são de mesma abrangência e predicáveis uns dos outros em proposições universais

⁹ Sobre Dédalo, cf. MARTENS, E.: *Der Faden der Ariadne*, Leipzig, 2000, pp. 25-38.

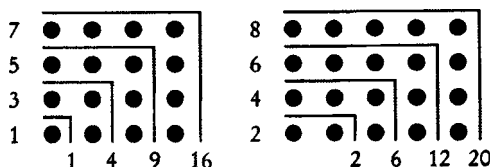
reversíveis [1]; ou eles estão numa relação recíproca entre parte e todo [2]. O pio é uma parte do justo como todo [3]. Toda parte tem de ser determinada mais precisamente como parte do todo [4]. O pio, como "cuidado com os deuses", é mais precisamente uma parte do justo [5].

Enquanto Sócrates demonstra com [1] e [2] uma peça não problemática da doutrina elementar dos conjuntos, que também Êutifron entende imediatamente a partir da comparação entre os números pares e ímpares, em [3] mais uma vez não é reconstituível por que o pio deve evidenciar-se precisamente como parte do justo, e não inversamente o justo como parte do pio. Como explicação seria imaginável que já antes se falara de passagem neste sentido (8b ss.). Porém, mais interessante que este novo testemunho de argumentação erística "por todos os lados" é o exemplo para [4], a divisão dos números em pares e ímpares: "Par é o número que não é escaleno, mas isósceles" (12d 9s.). Esta definição e o significado da matemática para o filosofar socrático, no entanto, é compreensível apenas diante do pano de fundo da exposição pitagórica dos números como figuras. Por isso, no que se segue, ela será elucidada mais de perto¹⁰.

Com a ajuda de pedrinhas (ψῆφοι), os pitagóricos compunham figuras nas quais se podia "ver" as relações entre os números. Assim, os números ímpares (1, 3, 5, 7) mencionados no exemplo de Sócrates podem ser vistos em quadrados (1, 4, 9, 16) (imagem 1), e os números pares (2, 4, 6, 8) em retângulos (2, 6, 12, 20) (imagem 2). Para poder ver e conservar os quadrados com a forma ($n.n$) ou os retângulos com

¹⁰ Cf. BECKER, Oskar: *Die Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, Freiburg i. Br./München, 1964, esp. pp. 34-36.

a forma $(n [n + 1])$, dispõe-se a cada vez, ao redor da figura de partida, respectivamente de uma ou duas pedrinhas o anel adequado composto pelas pedrinhas seguintes, o assim chamado gnômon ("indicador"). Caso se considere cada um dos gnômones correspondentemente, reconhece-se com facilidade que, nos quadrados, eles têm a forma $(n + n + 1 = 2n + 1)$ e, nos retângulos, a forma $(n + n = 2n)$. Caso se verifique em seguida, em ambas as figuras, o número das pedrinhas nos gnômones, pode-se ver mais uma vez com facilidade que os números ímpares (3, 5, 7) nos quadrados (4, 9, 16) são "capengas" $(n[n + 1])$, mas os números pares (4, 6, 8) nos retângulos (6, 12, 20) são "de pernas iguais" $(2n)$.



Que a filosofia de Platão se orienta até certo ponto pelo modelo da matemática ou da geometria, isto já é sabido¹¹. Em contrapartida, menos conhecido é o papel que o Sócrates histórico imputou à matemática em sua filosofia. Para começar, ele de fato parece ter se interessado também por questões

¹¹ Cf. MITTELSTRASS, Jürgen: *Die geometrischen Wurzel der Platonischen Ideenlehre*, in: *Gymnasium* 92 (1985) pp. 399-418; para a relativização desta interpretação, cf. WIELAND, Wolfgang: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, p. 214: "O matemático é propriamente o 'platônico' no sentido corrente da palavra. Ele – e apenas ele – está caracterizado por uma mentalidade à qual convém uma representação de dois mundos. Tal mentalidade lhe sugere desconhecer o caráter hipotético de seus pressupostos e ver neles elementos objetivos de um nível de realidade mais alto".

matemáticas, como sugerem fontes contemporâneas. Assim, Aristófanes o escarnece nas *Nuvens* (v. 202 ss.) por causa de sua “geometria”, com a qual ele gostaria de medir não apenas “lotes, jardins”, por exemplo, mas sim rapidamente “o todo, tudo”. Embora não se possa deixar de observar que em Aristófanes a figura de Sócrates enfeixa todos os traços possíveis da especulação física e da sofística contemporâneas, por outro lado é manifesto que determinadas objeções a Sócrates – inclusive a objeção da especulação geométrica inútil – mantêm-se tenazmente de pé, na medida em que não podem ter sido levantadas sem qualquer fundamento. De qualquer modo, em sua intenção apologética, Xenofonte também sai em defesa de Sócrates contra semelhante objeção. Em verdade, Sócrates teria aceitado a geometria para fins práticos, como a medição de terrenos (γεωμετρία = “arte de medir a terra”), e recusado o aprendizado de “figuras difíceis de entender”: “Embora não fosse inexperiente no assunto, ele dizia que não compreendia para que elas deveriam servir, e considerava que tais investigações requeriam toda uma vida humana, enquanto outros conhecimentos úteis eram negligenciados” (*Memoráveis* IV 7, 2 s.).

As passagens de Aristófanes e Xenofonte tornam plausível que os exemplos matemáticos no *Êutifron* ou o diálogo com o escravo no *Mênon* são, quanto ao Sócrates histórico, plenamente dignos de fé. Com elas podem-se demonstrar alguns *insights* filosóficos importantes. Primeiro, a figura sensível das pedrinhas como gnômon “mostra” apenas a figura de determinadas relações numéricas àquele que já sabe “desde antes” o que são números e que pode “rememorar-se” delas através da disposição das pedrinhas. Para Sócrates, claramente a “doutrina da anamnese” só é importante em vista de um prévio saber da *areté* ou do bem, não como pré-encarnada

contemplação das ideias. Segundo, não se pode captar intuitivamente a “figura” dos números com um único olhar, sem um trabalho cognitivo precedente, mas é preciso dispor cada pedrinha uma após a outra, peça por peça, até que se veja de repente sua conexão como “uma figura”. Exatamente da mesma maneira, também é preciso “discutir” uma afirmação passo a passo, até que ela “de repente” se evidencie a alguém como um todo. Terceiro, o prévio saber e a discussão de uma questão levam à divisão ou diérese de um todo em suas partes, tal como Platão pratica a diérese enquanto arte dialética, em especial no *Filebo* e no *Sofista*.

Porém, de maneira semelhante à imagem escrita, com suas letras numericamente apreensíveis (*Filebo* 17a-18d), ou às divisões tabelares, como do justo e injusto no diálogo de Sócrates com Eutidemo (Xenofonte, *Memoráveis* IV 2), a orientação matemática também pode levar facilmente a esquematizações e fixações do conhecer conceitual, e inspirar um duplo equívoco. Por um lado, as figuras geométricas e as relações numéricas poderiam, como entre os pitagóricos, ser concebidas como a estrutura de todos os domínios da realidade (nesse caso, a *areté* poderia inclusive aparecer como uma ordem rigidamente amarrada da realidade, nítida ou mais seguramente apreensível através do procedimento dierético¹²). Por outro lado, o saber da virtude também poderia aparecer como saber que se relaciona a um domínio de objetos independente do sujeito.

Todavia, é justamente ao exigir que Êutifron, em analogia à diérese matemática, faça igualmente uma diérese da

¹² Para a “explicação matemática da diérese das ideias”, cf. GAISER, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, esp. pp. 125-128.

buscada piedade como parte da justiça, que Sócrates leva *ad absurdum* sua própria representação de um saber esquemático, separável do sujeito. Em contraste com o saber matemático, desde o começo a peculiaridade do saber da *areté* é nitidamente salientada, ao menos no plano do diálogo com o leitor. Já no início do diálogo, o próprio Êutifron assentira expressamente a Sócrates que, em oposição às questões matemáticas, não há no domínio do pio, do justo e do bem qualquer "decisão suficiente" (7b-d), mais segura, embora ele não tenha extraído disso, face à polêmica ação de acusação contra o próprio pai, as consequências para sua presunção autoconfiante ao saber. Através do contraste com a separação entre discurso e ação que caracteriza Êutifron, no decorrer de todo o diálogo é indicado ao leitor de modo suficientemente claro que no incerto saber da *areté* repousa uma unidade entre o conhecer, quem conhece e a ação. No entanto, é sobretudo na pessoa do próprio Sócrates que tal unidade se incorpora.

Ainda que, com bastante segurança, o Sócrates histórico tenha relacionado entre si o conhecimento matemático e o saber da *areté*, nisso nem é possível censurar-lhe fixações, nem é lícito imputar-lhe uma confusão entre os saberes teórico e prático – como fez, em particular, Aristóteles. Caso também se leiam os diálogos platônicos da fase inicial e tardia par a par com a compreensão socrática da matemática, podem ser igualmente descobertas antes as diferenças do que as comunhões entre o conhecer matemático e o filosófico. Enquanto na matemática lida-se com um conhecimento teórico isento de dúvidas, próprio de um domínio de objetos independente de quem conhece, no conhecimento da *areté* ou do bem-viver lida-se com um conhecimento prático, a ser inspecionado

renovadamente a cada caso singular. Nele, o conhecer, quem conhece e a ação formam uma unidade¹³.

Quão pouco um conhecimento orientado pela clareza conceitual matemática é de maior ajuda para o saber da *areté* mostra-o manifestamente, mais uma vez, o desfecho aporético do diálogo. Com sua resposta de que o pio seria a parte do justo que concerne ao “cuidado com os deuses” (12e), Êutifron de fato faz uma definição formalmente correta segundo o modelo da distinção numérica; no entanto, ele não chega a um *insight* real. Apesar das refutações precedentes, ele permanece em sua autoconfiança inicial e continua claramente convencido de que a acusação judicial contra seu pai é uma ação “pia” enquanto serviço ou “cuidado com os deuses”. Ademais, ele não compreende as consequências práticas de uma correção sugerida por Sócrates: ainda que os homens tenham a possibilidade de servir aos deuses, estes, em sua autarquia, não careceriam de qualquer cuidado da parte dos homens (13d). Em vez disso, Êutifron só é capaz de concordar com uma ulterior distinção verbal, própria da sinonímica de Pródico: o polissêmico *θεραπεία* (terapia) pode também significar, além de “cuidado”, “serviço”.

Várias vezes exortado por Sócrates, de maneira bastante ostensiva, a nomear o mais importante, “o capital” (*τὸ κεφάλαιον*) dentre as “muitas e belas” obras dos deuses nas quais um homem poderia auxiliá-los (14a), Êutifron se aproxima verbalmente de uma solução tangível, ao responder que se trata do bem-estar do indivíduo e da *pólis* (14b 4s.). Porém, se desde uma observação lateral ao início do Êutifron

¹³ Nesse sentido, seja feita aqui uma breve alusão à filosofia “construtivista” da matemática.

esta buscada figura da piedade podia ser entrevista ao menos em esboço às costas de Êutifron, no fim do diálogo ela resta plenamente obscura e é ainda mais embaciada por palavras e frases confusas. Como Sócrates finalmente explica em uma resposta posterior, na *Apologia*, sua inspeção crítica do saber seria uma boa ação a serviço do deus Apolo e em favor dos indivíduos e da *pólis* (23a s.) A buscada piedade consistiria, portanto, em "viver melhor a vida" (*Êutifron* 16a) e em fazer valer como medida suprema os mandamentos da justiça divina. No nível do diálogo com Êutifron, permanece-se na aporia e na ironia; no nível do diálogo com os leitores, porém, torna-se reconhecível o caminho correto através da ignorância ironicamente reiterada por Sócrates do início ao fim. Retrospectivamente, este caminho já fora tomado por Sócrates e pelos leitores nos primeiros passos do diálogo.

CAPÍTULO 6

“Bem-viver” e ignorância socrática

A *Apologia* de Platão, o segundo diálogo socrático, é uma justificação filosófica da atividade socrática, mas não uma defesa jurídica para sua absolvição ou um documento histórico de sua atividade. À diferença do *Êutifron* ou de outros diálogos da fase inicial, Sócrates não inspeciona a pretensão ao saber de outros, mas tem de prestar contas de si, sozinho, diante dos jurados atenienses. Com isto, como de costume, a sua defesa incorre na inspeção dos próprios acusadores. Mas é apenas em primeiro plano que Sócrates oferece informações sobre o seu saber e o seu agir; na realidade, estão em discussão os critérios de seus críticos. Sócrates faz do processo político um processo filosófico. Por outro lado, Sócrates não é para Platão nenhum sábio desconectado de seu tempo, mas um pensador que entendia a si mesmo como “ferrão” (30e 5) de sua cidade natal, Atenas, e que também se ocupava integralmente com política concreta do dia a dia.

Uma vez que Platão, em seu romancado discurso de defesa, pretendia dignificar e entender Sócrates a partir do contexto histórico, ele não podia apenas invocar princípios filosóficos universais, mas tinha de desenvolvê-los em uma discussão com as circunstâncias da época. É presumível que estas ainda estivessem largamente presentes aos seus leitores quando ele compôs o texto, provavelmente logo após a execução de Sócrates. O leitor hodierno da *Apologia*, em contraste, precisa primeiro presentificar tais circunstâncias para obter

o pano de fundo necessário à leitura.¹ As informações que se seguem devem oferecer um auxílio nesse sentido.

- (1) *Tempo* – O processo contra Sócrates aconteceu em 399 A.E.C. Precedera-o em 404 a capitulação de Atenas na Guerra do Peloponeso e o regime dos Trinta Tiranos, submisso a Esparta. Ao lado de Crítias e Cármides, também pertenciam aos Trinta outros alunos de Sócrates e parentes próximos de Platão (Platão, *Carta VII* 324d; *Cármides*). Embora o regime tenha sido extremamente cruel e matado um em cada vinte dos cerca de 30 mil cidadãos atenienses, em 403, após a restauração da democracia promovida por Trasíbulo, foi decretada uma anistia geral, segundo a qual os colaboradores deveriam estar livres de punição.
- (2) *Tipo de acusação* – À diferença de uma acusação privada (ἰδία δίκη), feita pela parte lesada ou por seu representante (cf. *Êutifron* 2a s.), Sócrates teve de responder a uma acusação pública (δημοσία δίκη ou γραφή = petição pública), que era prerrogativa de qualquer cidadão probo.
- (3) *Acusadores* – Nominalmente, o principal acusador era Meleto, do qual pouco se sabe; o acusador secundário era o igualmente desconhecido Lícon, além de Anito, prestigiado cidadão de Atenas, que entre 403 e 397 foi estrategista (chefe de exército), um ofício de alta responsabilidade. No *Mênon* de Platão (90a-95a), Anito critica os sofistas como professores, mas tem de conceder a Sócrates

¹ Cf. FINLEY, Moses I.: *Sokrates und die Folgen* [orig. *Socrates and after*]; in: FINLEY, Moses I.: *Antike und moderne Demokratie* [Democracy Ancient and modern], Stuttgart 1980, pp. 76-106. Ver também FUHRMANN, Manfred (org.): *Platon: Apologie* (gr./al.), Stuttgart, 1986.

que os prestigiosos cidadãos de Atenas tampouco são bons professores de seus filhos. Embora seja uma predição posteriormente formulada por Platão, a admoestação de Anito a Sócrates, segundo a qual este deveria precaver-se de tal crítica, caracteriza-o como um dos típicos representantes dos valores convencionais com os quais Sócrates entra em colisão.

- (4) *Instância jurídica* – As acusações relativas a crimes religiosos ou capitais eram da competência do “arconte basileu”, um alto magistrado que, como βασιλεύς (“rei”), assumiu na Atenas democrática as funções da antiga realeza. A audiência principal acontecia diante de um tribunal de justiça (δικαστήριον) composto por 501 jurados. Estes eram definidos por sorteio a partir de uma lista de 6 mil voluntários, todos cidadãos atenienses escolhidos pela Assembleia Popular. Entre eles estavam presumivelmente muitos que queriam apenas ganhar o exíguo soldo de jurado e decerto tinham diminuta afinidade com as arguições.
- (5) *Procedimentos do processo* – Primeiro, com todos os meios da retórica jurídica que lhes estavam à disposição, os acusadores elucidavam em pormenores sua acusação escrita (17a–18a).² Em seguida, o acusado tinha a oportunidade de manifestar-se sobre a própria culpabilidade (18a–35d, primeiro discurso de Sócrates), momento em que o acusador estava legalmente obrigado a responder às perguntas do acusado (25d). Enquanto no “processo sem avaliação [de pena]” (ἀτίμητος ἄγών) a medida punitiva estava esta-

² É provável que seja deste tipo a acusação escrita por Polícrates contra Sócrates, igualmente forjada e preservada apenas em poucos fragmentos. Possivelmente, a “defesa” de Platão também deveria dar-lhe uma resposta adequada.

belecida legalmente, sendo possível apenas a condenação ou a absolvição, no “processo com avaliação [de pena]” (τίμητος ἄγων), ao qual pertencia também o julgamento de impiedade, o acusador propunha uma determinada pena que elucidava após a eventual condenação, na segunda parte do processo. Depois, o acusado tinha a oportunidade de propor uma pena mais leve (35e-37c, segundo discurso de Sócrates). Por fim, o tribunal devia decidir-se entre a proposta e a contraproposta de pena. Um discurso final, como o que Sócrates dirige aos jurados após sua condenação à morte (37c-42a), não estava prescrito.

- (6) *Acusação escrita* – Os principais pontos de acusação (renegação dos deuses da *pólis*, introdução de um “demônio” próprio e “corrupção” da juventude) concordam entre si segundo todas as fontes (Platão, *Apologia* 24b; Xenofonte, *Memoráveis* 11,1 e *Apologia* 10; Diógenes Laércio, II 40) e com bastante certeza são autênticos. Como relata Diógenes Laércio (II 40), no início do século II E.C. o texto ainda estava conservado no arquivo de Estado ateniense.
- (7) *Veredicto de culpa* – Na primeira votação dos jurados, Sócrates foi considerado culpado pela estreita maioria de trinta votos (Platão, *Apologia* 36a), ou seja, por 280 contra 220 votos³; segundo Diógenes Laércio (II 42), na segunda votação decisiva sobre a pena de morte proposta pelo acusadores, juntaram-se à maioria mais oitenta jurados, possivelmente provocados pela contraproposta de Sócrates, que estipulava uma pena de somente 30 minas de prata (*Apologia* 38b).

³ [N.T.] O empate em 250 votos absolvía o réu.

- (8) *Execução* – A execução de Sócrates só aconteceu um bom tempo depois de sua condenação; primeiro era preciso esperar pelo retorno do navio, enviado todo ano à ilha de Delos, para agradecer a Apolo sua ajuda a Teseu na salvação dos reféns atenienses para fora do labirinto do Minotauro. Durante a missão festiva, não era lícito que a cidade de Atenas fosse “maculada” por qualquer execução (cf. *Fédon* 57a-58c, 59d s.; *Crítón* 43c s.).
- (9) *Delito* – Sócrates foi acusado de *asebeia* (ateísmo, sacrilégio contra a religião, 35d1 s.). Esta acusação pode ser entendida em sentido estreito e em sentido amplo. Por volta de 432/429, fora sancionada na assembleia popular, sob proposta do adivinho profissional Diópeites, a chamada lei da *asebeia*, segundo a qual era crime grave espalhar determinadas doutrinas puramente físicas sobre a natureza dos astros “divinos” e negar a existência dos deuses; Anaxágoras, Diágoras e Protágoras eram conhecidas vítimas dessa lei, bem como Aspasia. Mas é de se presumir que a lei tenha sido revogada com a anistia geral de 403, ou seja, já antes do processo de Sócrates.⁴ Uma acusação de *asebeia* no sentido amplo, em contrapartida, também era possível sem esta lei. Sócrates, aliás, não contesta sua legalidade em nenhuma passagem, mas sim sua moralidade. A “piedade” era a base da *pólis* e era rigidamente observada, como é exposto, por exemplo, nas *Eumênides* de Ésquilo. “Piedade” ou religião não era, entretanto, nenhum credo claramente delineado, institucionalmente assegurado e vigiado por um estamento sacerdotal, mas,

⁴ Cf. BRICKHOUSE, Thomas C. & SMITH, Nicholas: *Socrates on trial*, Princeton (N.J.), 1989, p. 32 s.

segundo Dodds, consistia nas ações tradicionais de culto: "O costume exigia do cidadão de um Estado grego executar certas obrigações religiosas mínimas; mas ele não era obrigado a confessar um determinado credo, e nem poderia ser, uma vez que não existia um credo formulado e estabelecido por escrito".⁵

Se, em defesa de Sócrates, Xenofonte aponta sua observância aos ritos (*Memoráveis* I 3), disto se pode deduzir o caráter ritualístico da piedade tradicional, também deduzível da consulta de Êutifron ao colégio sacerdotal motivada pelo alegado assassinio de um servo, bem como das prescrições de adiamento de uma execução tida como "maculação" até o retorno do navio enviado a Delos. Todavia, as ações rituais repousavam sobre convicções de fé, tal como elas haviam sido formuladas sobretudo por Homero e Hesíodo, e também determinavam, de maneira exemplar, a ação de Êutifron. Quem pusesse em dúvida tais convicções, portanto, agredia indiretamente os cultos existentes na cidade. Já Xenófanes havia criticado as representações antropomórficas dos deuses como uma classe de senhores incontinentes, querelantes e vingativos. Somente nos tempos inquietos da Guerra do Peloponeso, porém, a "esclarecida" filosofia da natureza de alguém como Anaxágoras e a retórica dos sofistas pareceram a muitos atenienses, particularmente na educação da juventude, "corromper" as convicções fundamentais que dão sustentação

⁵ DODDS, Eric Robertson: *Die Religion des gewöhnlichen Menschen im klassischen Griechenland*; in: DODDS, E. R.: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zur Literatur und Glauben der Griechen*, Zürich/München, 1977, p. 170 [orig. *The Ancient Concept of Progress, and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973)].

ao Estado. Um testemunho do temor diante dos "intelectuais corruptores" era lei da *asebeia* de Diópeites.

Porém, se a acusação de *asebeia* foi levantada pelo partido democrático contra Sócrates apenas como represália – porque a anistia de 403 tornara impossível uma acusação de colaboração com o partido oligarca pró-espartanos – isso não pode ser decidido com certeza. Possivelmente seus acusadores ligaram ambas as coisas entre si e consideraram a atividade "ímpia" de Sócrates como corresponsável pela decadência de Atenas e pela vitória da oligarquia pró-espartanos. Com certeza, nisso também teve um papel o fato de que Crítias, o líder dos Trinta Tiranos e autor de escritos com ideário sofístico e pró-espartano (Diels/Kranz 81, frag. 25, 32-38), havia sido aluno de Sócrates, assim como o trãnsfuga Alcibiades (cf. Xenofonte, *Memoráveis* I 2). No entanto, Platão mesmo exclui um mero revanchismo dos vitoriosos democratas contra todos do partido inimigo quando lhes atesta, apesar de algumas exceções, "muita moderação" (*Carta VII* 325b).

Evidentemente, processos de *asebeia* eram levados muito a sério. Tanto Anaxágoras quanto Protágoras só puderam salvar suas vidas por meio da fuga.⁶ Mas por que justo um homem como Sócrates, e ademais em uma época bastante moderada após a vitória do partido democrata, foi acusado e condenado à morte? A razão da condenação de Sócrates, ainda que tenha alvoroçado de imediato o público ateniense, como mostra a disputa entre seus amigos e adversários após sua morte, hoje não pode mais ter suas causas reconstituí-

⁶ Ver acerca dos processos de *asebeia*, NESTLE, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos* [Do mito ao lógos]. *Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens, von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1975 [reimpr. da edição Stuttgart, 1940], pp. 476-485.

das. Decerto, a atividade filosófica de Sócrates dava motivos para confusão, associando-se sobretudo à sofística da época; ademais, ele havia se aproximado do partido oligarca pró-espartanos. Porém, estampar-lhe o selo de mártir filosófico da busca pela verdade, isto seria com certeza exagerado. De todo modo, ele permaneceu fiel, de maneira inabalável, às suas convicções fundamentais, e não se deixou desviar por um erro judicial. Provavelmente não era claro à maioria dos atenienses aquilo em que propriamente deveria ter consistido o delito de Sócrates, e por que eles, ou os jurados, o haviam condenado. Por isso, como se pode depreender do *Crítón* de Platão, é de se presumir que eles sequer veriam com maus olhos a fuga de Sócrates. Os atenienses, aliás, arrependidos após sua execução, erigiram-lhe uma estátua expiatória (cf. cap. 2).

É para que não entrasse em esquecimento aquilo que importava a Sócrates como filósofo que Platão escreveu sua *Apologia*. Sua defesa filosófica, porém, não exclui que ele também quisesse defender objetivamente Sócrates das acusações apresentadas. Por isso, Platão busca oferecer provas de que Sócrates não tinha nada a ver nem com a nova filosofia da natureza nem com a prática docente sofística. Ademais, ele queria mostrar que Sócrates não havia sido partidário dos oligarcas, mas tentara estabelecer sobre uma nova base toda a política cotidiana, inclusive a dos democratas. Com sua exigência de buscar criticamente a verdade e orientar-se segundo a justiça, Sócrates pode ser considerado um dos fundadores da democracia – o que não exclui uma crítica a determinadas práticas e critérios democráticos. Portanto, a crítica de Sócrates à democracia na *República* de Platão (Livro VIII) não deve ser inadvertidamente atribuída ao Sócrates histórico, mas é preciso entendê-la como uma concepção de Platão, ainda que

Sócrates também tenha estabelecido o princípio da decisão técnica acima do princípio da decisão da maioria (*Laques* 184e), um conflito até hoje não superado em qualquer democracia.

Para manter Sócrates fora da mera disputa partidária entre democratas e oligarcas, a estratégia de defesa de Platão avança no sentido de aguçar a questão de Sócrates como a pergunta decisiva pelo que seria para o indivíduo e para a *pólis* o bem-viver. Se o Sócrates histórico de fato se defendeu da maneira peculiar apresentada por Platão, isto não pode mais ser verificado. Mas certamente Platão reproduziu a concepção socrática fundamental. Também está no centro dos *Memoráveis* de Xenofonte a pergunta pelo "bem-viver", porém não como pergunta de princípio, mas sim utilitária, no sentido dos conselhos úteis para um bem-viver convencional. Segundo Xenofonte, Sócrates era simplesmente um bom cidadão; segundo Platão, ele era além disso um bom filósofo. Somente o filósofo torna compreensível o efeito provocativo do Sócrates histórico sobre os atenienses. Em contraste, é impossível compreender o que verdadeiramente os atenienses podem ter tido contra o bom e útil cidadão descrito por Xenofonte. Por isso, a apresentação de Platão não é apenas filosoficamente mais interessante, mas também se aproxima mais do Sócrates histórico. Sócrates era e é, com efeito, uma insolência.

A pergunta pelo "bem-viver" não foi colocada só por Sócrates, mas também pelo sofistas. Indiretamente, ela também foi abordada pelos filósofos da natureza com a negação da divindade dos astros, na medida em que estes, segundo a concepção tradicional, exerceriam influência sobre a vida dos homens. Na *Apologia* de Platão (24b s.), Sócrates é ligado a ambos os grupos pela acusação escrita de Meleto: "Sócrates", diz ele, "comete sacrilégio ao corromper a juventude e ao não crer nos

deuses em que a *pólis* crê, mas sim em diferentes e novos numes”.

Em sua defesa, Sócrates trata primeiro dos acusadores “anteriores” (18a-24a), e só em seguida dos “posteriores” (23e-35d). Entre os acusadores anteriores, Sócrates inclui Aristófanes, cuja comédia os próprios atenienses teriam “visto” (19c). Possivelmente ele também alude a outros comediantes, como Ameípsias e Êupolis, que também escarneceram de Sócrates no palco. Nas *Nuvens*, Aristófanes ligara Sócrates à filosofia da natureza de Anaxágoras e à retórica de Protágoras. Por décadas, ambos haviam atuado em Atenas como professores forasteiros e sido igualmente enredados em processos de *asebeia*. Com a filosofia da natureza de Anaxágoras, Sócrates parece ter se envolvido de fato em sua juventude, mas nela sentia falta da referência ao bem como princípio do cosmos (*Fédon* 96a ss.). Uma crítica semelhante, embora utilitariamente abreviada, também é manifestada por Sócrates nos *Memoráveis* (IV 7), quando ele rejeita a ocupação com a filosofia da natureza porque ela não seria útil. Porém, apesar de distanciar-se da filosofia da natureza, o Sócrates platônico decerto não vai tão longe, a ponto de considerar legítima em princípio a recriminação de *asebeia* levantada contra si, assim como a recriminação contra “todos que praticam a filosofia” (23d). Ele apenas contesta que ele próprio entenda algo da ciência de Anaxágoras (19c s.), no que, segundo seu critério do que é o saber técnico, ele seguramente tinha razão.

Com os sofistas, entretanto, Sócrates estava mais estreitamente ligado, pois compartilhava com eles a pergunta pela “*areté* do homem e do cidadão” (20b). Mas, enquanto os sofistas, como professores de retórica, pretendem dispor de um saber suficiente para o bem-viver do cidadão e da *pólis*, Sócrates afasta de si, decididamente, semelhante saber da *areté* (20c).

A pré-compreensão tradicional da *areté* certamente explica tanto esta atitude socrática quanto a pretensão sofisticada, esta sim ímpia ao olhos de Sócrates. *Areté* (ἀρετή) tem a mesma raiz que ἀριστον e, segundo Schadewaldt, designa, como superlativo de ἀγαθόν (bom), a “suma qualidade de algo”:⁷ no olho, a agudeza do olhar; no cavalo, a rapidez, a força e a resistência (cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II 5). A “excelência” (“*Bestheit*”)⁸ – tradução proposta por Schadewaldt em lugar da antiquada palavra “virtude” ou dos termos “habilidade” e “aptidão”, limitados às funções singulares – tem muitos significados na compreensão pré-filosófica: “Por exemplo, o que uma faca tem de bom consiste, primeiro, no fato de que ela cumpre bem sua função, a saber, corta bem; segundo, no fato de que ela é durável e não quebra logo (o substancial ao lado do funcional); e, por último, ainda se acrescenta o fato de que ela também tem um bom aspecto, o que aponta para a beleza. [...] Mas, sobretudo, é preciso dizer que a excelência, ao lado destas três características já mencionadas, consiste em que algo cumpra sua essência específica em uma totalidade”⁹.

Porém, se é fácil entrar em acordo quanto ao que é realmente uma boa faca, no caso do homem dificilmente é possível haver acordo sobre a medida em que ele, como indivíduo e na

⁷ SCHADEWALDT, Wolfgang: *Tübinger Vorlesungen*, vol. 1: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt a. M., 1978, p. 75 ss.

⁸ [N.T.] *Bestheit* (*bestness* em inglês) é “a qualidade de ser o melhor”. Não há como traduzir literalmente o termo. Uma alternativa seria empregar neologismos como “otimidade” ou “aristia”, mas isso tornaria o texto vernáculo rebarbativo demais. Optamos, portanto, por “excelência”, tradução hoje amplamente empregada para ἀρετή justamente por causa da reinterpretação da palavra grega promovida pela filologia moderna.

⁹ *Idem*, p. 76 s., 80.

pólis, realmente faça justiça à *areté* e siga uma boa vida. No entanto, que a *areté* do homem não concerna apenas às suas qualidades ou funções singulares, mas também à sua excelência em sentido abrangente, isso pode ser pressuposto, apesar de toda polêmica, como a pré-compreensão implícita na passagem da *Apologia* em que Sócrates, dirigindo-se aos sofistas, pergunta como as pessoas jovens poderiam tornar-se “as melhores possíveis” (24d) conforme a excelência que lhes compete (20b). Quando ofertam aos jovens atenienses ensinar-lhes sobretudo retórica ou um saber enciclopédico, os sofistas, na concepção de Sócrates, deixam em aberto a decisiva pergunta pela meta dos meios que lhes são ofertados (cf. *Laques* 185b-e) e igualam uma “habilidade” parcial, muitíssimo útil em determinados contextos, à “excelência” em sentido abrangente.

Está ligada a esta pergunta pela “excelência” humana ou pelo “bem-viver” a segunda pergunta central da *Apologia*, referente à possibilidade do saber humano. Sócrates com efeito enfatiza na *Apologia* (20c ss.), assim como em outras passagens dos diálogos da fase inicial, sua própria ignorância da *areté*. Além disso, invocando o oráculo de Delfos, ele designa o exame da própria ignorância acerca das “coisas mais importantes” (τὰ μέγιστα, 22d 7), de modo geral, como a “sabedoria humana” propriamente dita, e a distingue agudamente da “sabedoria que não compete ao homem”. Aquilo que deve ser mais precisamente entendido sob esta ignorância, isto não se deixa dizer de pronto e já esteve sujeito às mais diferentes interpretações, por exemplo: mera ironia; ignorância socrática em contraste com o saber das ideias platônico; ignorância humana de princípio. Com uma consideração mais precisa, porém, quatro diferentes interpretações da ignorância socrática podem ser destacadas e inter-relacionadas.

Uma primeira interpretação salta aos olhos quando se dá atenção ao contexto do diálogo. Uma sabedoria como saber das “coisas mais importantes” é afirmada justamente por Górgias, Pródico, Hípias e Eveno, os professores sofistas com pretensão de ensinar a *areté* mencionados por Sócrates na *Apologia*. Num primeiro momento, portanto, a ignorância socrática é uma repulsa do saber sofístico – que nos é bem conhecido desde a análise do *Eutífron*. Medido segundo o saber sofístico, o saber socrático da *areté* é uma ignorância. No entanto, Sócrates não confere o mínimo valor à “sabedoria” dos sofistas; no melhor dos casos, ele preza apenas algumas habilidades formais da sinonímica e da retórica.

A segunda variante da ignorância socrática é igualmente uma delimitação de saber e também é relativamente fácil de ser descoberta. Pois, como continua a relatar, à medida que tenta refutar o oráculo de Delfos buscando por alguém mais sábio do que ele próprio segundo seu conhecido método de inspeção, Sócrates constata que os políticos, poetas e artesãos por ele inspecionados tampouco têm qualquer saber das “coisas mais importantes”, embora o arroguem para si. Por fim, com base na experiência de suas inspeções, Sócrates vê que, conforme dissera o oráculo de Delfos, ele de fato é mais sábio que os demais, pois sequer considera possuir um tal saber.

Como se pode depreender da *Apologia*, mas igualmente de outros diálogos platônicos, os poetas (o segundo grupo de atenienses inspecionado por Sócrates) se orientam antes de mais nada pelas representações convencionais de *areté*, como fazem também, por exemplo, os pais e os senhores de terra no *Laques*, outro diálogo da fase inicial. A ignorância socrática, portanto, é também uma recusa do saber da *areté* baseado em convenções.

Sócrates não dá valor nem a um saber convencional nem à sua substituição por um saber sofisticado, mas, com o auxílio de sua indefectível pergunta "o que é isso?", desmascara ambos como insustentáveis. De imediato, a prática do desmascaramento dá ensejo à suposição de que o próprio Sócrates teria tido um *insight* mais profundo na essência da buscada *areté*, ou ao menos o teria pressentido como necessário. Sua ignorância seria então, em terceiro lugar, um ainda-não-saber. Que Sócrates de fato não se deu por satisfeito com o desmascaramento de convenções ou definições convencionais e tampouco viu nisso o feito que lhe é particularmente atestado, entre outros, por Aristóteles, isto não tem como não ser notado. Ao contrário, no *Êutifron*, por exemplo, Sócrates já havia indicado muitas vezes que a sua pergunta seria de "fácil" compreensão, tão fácil quanto justamente a arte da palavra de um sofista como Pródico.

A prática socrática do desmascaramento, com efeito, era fácil até mesmo para um garoto, no sentido literal da expressão, tendo se tornado em Atenas uma ocupação diletta de crianças e jovens que, quando encontravam uma "grande quantidade de homens" pretensiosos, imitavam Sócrates para expô-los ao ridículo de seu saber aparente (23c). À irritação dos atenienses com o fato de serem ridicularizados até mesmo por crianças e jovens acrescentou-se a irritação com os filhos de cidadãos ricos, "que dispõem de mais tempo livre" (23b). Certamente a situação tornou-se perigosa para Sócrates quando esta irritação, tal como já se manifestara nas *Nuvens* de Aristófanes (v. 886 ss.), tornou-se uma recriminação contra a pergunta "o que é isso?", acusada de destruir as representações de valor válidas e de corromper a juventude. Como descreve Platão na *República* (VII 538 s.), de fato, a pergunta "o que é isso?" envolve perigos, em especial para crianças e jovens:

- (1º) "Com efeito, há entre nós doutrinas (δόγματα) do justo e do belo por meio das quais somos educados desde a infância" – na alegoria da caverna (514a), diz-se "agrilhoados desde a infância".
- (2º) Há também "práticas apazíveis que se contrapõem a tais doutrinas".
- (3º) Assim, quando exposto à pergunta "o que é isso?" (por exemplo, "o que é o belo?"), um jovem responderia apenas "aquilo que ouviu do legislador".
- (4º) Mas um "discurso" (ὁ λόγος) refutaria sua resposta – clara alusão à técnica "de tornar transformar o discurso mais fraco no mais forte", também recriminada como socrática na *Apologia* (18b).
- (5º) Após passar por muitas refutações, o jovem chegaria ao pensamento de que "o belo não é em nada mais belo que o feio".
- (6º) Por fim, ele abandonaria as velhas convicções, mas "não acharia a verdade".
- (7º) Consequentemente, ele tenderia ao modo de vida "lisonjeiro", às tais práticas apazíveis inicialmente mencionadas.

Como na *Apologia*, também aqui Platão reconduz a má fama da filosofia à prática imitativa dos "rapazotes" que "se alegram como cachorrinhos em rasgar e dilacerar, através do discurso, todos os que deles se aproximam" (539a s.). Numa atividade assim, Platão vê uma mera arte da disputa verbal ou erística, mas não a almejada dialética filosófica como ocupação com o ser verdadeiro. Portanto, o saber socrático seria um ainda-não-saber-das-ideias. Com sua sábia ignorância, Sócrates teria proporcionado ao menos a prontidão ao esforço por um

saber real, sem que ele mesmo já o possuísse. Todavia, é difícil de aceitar que Sócrates tenha sido assinalado pelo Oráculo de Delfos como o mais sábio dos homens precisamente porque, em contraste com todos os demais atenienses, de algum modo notou que ainda não possuía o *insight* das ideias que seu aluno Platão posteriormente postulou.

À variante do ainda-não-saber-das-ideias sobrevém uma outra dificuldade. Na *Apologia* de Platão, Sócrates rejeita um saber da *areté* humana não apenas para si mesmo, mas para os homens em geral. Como quintessência de suas experiências com a inspeção do saber, ele constata que a sabedoria humana, à diferença da divina, seria “de pouco ou de nenhum valor” (23a). Se, por conseguinte, o ainda-não-saber-das-ideias não estivesse referido apenas a Sócrates individualmente, mas sim a todos os homens em geral, então o próprio Platão também teria de ser incluído nisso, ou então teria de arrogar para si um saber que Sócrates equivocadamente denegou aos homens; no segundo caso, até mesmo o oráculo de Delfos teria errado. Mas será que, justamente em seu “discurso de defesa”, Platão teria ridicularizado a ambos, Sócrates e o Deus, para elevar-se acima deles? Caso não se queira imputar isto a Platão, é preciso sair em busca de uma outra solução.

Encontra-se uma solução, com efeito, quando se aceita como quarta interpretação da ignorância socrática sua delimitação perante um saber evidente, como antes fizera Xenófanes: “O que é imediatamente claro, isto jamais algum homem viu e jamais haverá alguém que [como testemunha ocular] tivesse um saber (εἰδώς) acerca dos deuses e daquilo que eu digo sobre o universo [ou seja, sobre a φύσις]; pois, mesmo se acontecesse de alguém ter dito algo sumamente perfeito, ele mesmo, porém, não o saberia a partir de uma intuição própria;

uma aparência (δόκος) está construída sobre tudo" (Diels/Kranz, frag. B 34)¹⁰.

À diferença de Xenófanés, porém, o saber-não-evidente de Sócrates não se refere ao "todo" ou à φύσις. Tampouco ele se refere a qualquer saber, como se fosse uma espécie de crítica universal a toda reivindicação de validade, no sentido de Popper.¹¹ O saber-não-evidente se refere apenas ao bem-viver ou à *areté*. Sabemos da verdade sobre nossa "melhor forma", não a partir de um *insight* imediato ou de uma inspiração divina e autêntica, como na invocação das musas em Homero e Hesíodo (*Iliada* II 484 ss.; *Teogonia* v. 31 s.). Muito antes, Sócrates estava convencido de que, após as experiências de ruptura com as tradições, não é mais possível uma orientação conforme às representações tradicionais a respeito dos deuses e de virtudes como coragem, justiça ou prudência. Mas, para uma nova e necessária orientação, Sócrates tampouco confia no poder manipulador de definições e argumentos con-

¹⁰ Na tradução de PICHT, Georg: *Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein, und Erscheinung bei Parmenides*; in: PICHT, G.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1969, p. 45. [N.T.] Dentro do limite da legibilidade, buscamos manter o texto vernáculo fiel à tradução alemã de Picht, que é bastante literal e algo rebarbativa. Por causa de ambiguidades semânticas e sintáticas, este fragmento é traduzido com diferenças significativas pelos eruditos de várias línguas. Para o leitor interessado, transcrevemos abaixo o texto grego:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

¹¹ Ver POPPER, Karl Raimund: *Die Logik der Sozialwissenschaften* [A lógica das ciências sociais]; in: ADORNO, Th. W. & ALBERT, H. & DAHRENDORF, R. & HABERMAS, J. & PILOT, H. & POPPER, K. R. (org.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* [A polémica do positivismo na sociologia alemã], Neuwied/Berlin, 1969, p. 122 s.

formes à conveniência do momento. Em vez disso, ele estava convencido de que, com a ajuda de meditações racionais desenvolvidas em comum, que vão além de um saber aparente, apenas convencional e sofisticado, ao menos seria possível chegar a *insights* temporariamente sustentáveis. Portanto, cabe dizer que a ignorância socrática como saber-não-evidente estaria ao mesmo tempo ligada a uma reivindicação de saber, ainda que limitada. Possivelmente ela também poderia ser combinada com a dialética platônica, caso esta não seja entendida como saber absoluto das evidências.

CAPÍTULO 7

Saber socrático e arte de viver

Quando se lê um diálogo aporético da fase inicial como o *Êutifron* e logo depois a *Apologia*, na qual o *insight* da própria ignorância é colocado como a suma sabedoria humana, tem-se facilmente a impressão de que Sócrates de fato não sabia de absolutamente nada e só era capaz de instigar seus interlocutores a um semelhante *insight* de sua própria ignorância. Exatamente esta impressão já havia sido elevada a dogma histórico-filosófico por Aristóteles: "Por isso Sócrates perguntava e não respondia, pois asseverava que nada sabia" (*Refutações sofísticas* I 34). Um outro dogma histórico-filosófico que se estabeleceu com base na "ignorância socrática" é a representação de um "método socrático" uno. Segundo a classificação aristotélica, Sócrates teria conduzido apenas diálogos "probatórios", mas nenhum diálogo "erístico" ou "didático". Tampouco ele teria dirigido qualquer refutação "dialética" a partir de seus próprios pontos de vista (I 2). Perante a impressão dos diálogos platônicos e o juízo de Aristóteles, a concepção de Xenofonte não foi capaz de se impor: "Com base em relatos escritos e orais sobre Sócrates, alguns acreditam que ele, embora fosse excepcionalmente apto a incitar os homens à virtude (προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετήν), não teria sido capaz de os conduzir até ela (προαγαγεῖν). Mas estas pessoas não deveriam considerar tão só os diálogos em que Sócrates refuta através de suas perguntas (ἐρωτῶν ἤλεγχεν) aqueles que presumem um saber, a fim de emendá-los. Muito antes, eles também deveriam observar os diálogos cotidianos

com seus amigos e só então julgar se ele era capaz de tornar melhores aqueles com quem convivia (βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας)” (*Memoráveis* I 4, 1; cf. I 2,48).

Que a exortação de Xenofonte não tenha conseguido se impor, isto é de imediato plenamente compreensível. À parte suas capacidades filosóficas e literárias diminutas em comparação com Platão e Aristóteles, mesmo do ponto de vista concreto, sua imagem de um Sócrates moralista, controlado e cidadão idôneo é pouco convincente. Os exemplos com os quais Xenofonte mostra que Sócrates não apenas perguntava, mas também respondia e prestava ajuda prática – por exemplo, ao instruir seus interlocutores sobre o cuidado com o deuses, admoestar-lhes o autocontrole nos assuntos amorosos ou deter-lhes a verbosidade – dão a Sócrates a aparência de respeitoso representante das “virtudes” tradicionais. Este Sócrates “virtuoso” dificilmente tem algo a ver tanto com o Sócrates crítico e por princípio questionador do bem-viver e da *areté* como “excelência” quanto com o Sócrates que Aristóteles, em sua crítica da doutrina das ideias, apresenta como contraponto à autoridade filosófica de Platão. Não obstante, a exortação xenofônica de examinar, além do Sócrates “refutador”, também o Sócrates “que melhora os outros” deve ser levada a sério e pode proporcionar uma consideração diferenciada do próprio Sócrates platônico.

A distinção de Xenofonte é convincente por muitas razões. Primeiro, não se poderia explicar o impacto contínuo de Sócrates sobre seus alunos e adeptos imediatos caso ele não tivesse tido a capacidade de transmitir, em adição à ignorância ou à mera arte da refutação (como nas *Nuvens* de Aristóteles), também um saber da *areté*. Do efeito e do carisma de Sócrates também dão notícia todas as demais fontes. Em Platão, no *La-*

ques, por exemplo, ao fim do diálogo aporético com Sócrates, os pais atenienses querem continuar a colher seus conselhos, apesar de sua afirmada ignorância; já no *Banquete* (222a), Alcibiades louva exaltado a "inteligência" e a "virtude" de Sócrates. Além disso, entre os "relatos escritos e orais" de diferentes socráticos, que manifestamente abundavam em Atenas após a morte de Sócrates e são mencionados por Xenofonte, um fragmento de Êsquines testemunha em particular o poder de fascinação de Sócrates: "Quando Aristipo encontrou-se com Isômaco em Olímpia, perguntou-lhe por que Sócrates, ao dialogar, deixava nos atenienses uma impressão tão forte. Depois de reunir algumas pequenas mostras e sementes de seus discursos, Isômaco sentiu-se tão comovido que adoeceu, tornando-se pálido e magro. Até que, sedento e febril, navegou para Atenas para beber na fonte."¹

A distinção de Xenofonte também torna compreensível o protesto dos interlocutores de Sócrates contra sua condução meramente irônica e "erística", como aquele levantado contra ele pelo sofista Trasímaco na *República* de Platão (I 337a-338b): "Ó Héracles, eis aí a conhecida dissimulação de Sócrates (εἰρωνεία)! Mas isso eu já havia dito de antemão aos aqui presentes: que tu certamente não haverias de querer responder, mas novamente lançarias mão da dissimulação e de tudo farias para não responder quando alguém te interrogasse [...]. Sócrates age como de costume: ele mesmo não responde, mas tão logo um outro responde, ele toma a palavra e o refuta! [...] Esta é, com efeito, a sabedoria de Sócrates:

¹ NESTLE, W. (1922), p. 192. Segundo Nestle (p. 48), "os diálogos de Êsquines oferecem inclusive o mais fiel desenho do Sócrates histórico que possuímos" (cf. p. 16 s.).

ele mesmo não quer ensinar, mas, circulando por aí, aborda os outros para aprender”.

Caso se siga a exortação de Xenofonte segundo a qual, em acréscimo ao “elêntico” e ao “protréptico”, deve-se dar atenção também ao Sócrates que “melhora” aqueles que com ele convivem ou que ao menos tenta melhorá-los – aqui é preciso distinguir, com mais precisão que Xenofonte, entre a intenção e o efeito –, encontra-se por fim, além de novas asseverações da sua ignorância, várias indicações do seu saber. Já no primeiro dos quatro diálogos socráticos, no *Êutifron*, as linhas gerais da procurada “piedade” eram visíveis no plano dialógico do leitor. Através de seu proceder prático, Sócrates mostrou que considerava possível distinguir, com o auxílio de meditações racionais, entre o saber presumido e o saber real. E no segundo diálogo, na *Apologia*, a sabedoria de Sócrates preconizada pelo oráculo de Delfos claramente não consistia apenas em seu saber da ignorância, mas também em seu saber do saber (cf. *Cármides* 167a ss.). Descendo aos detalhes, pode-se constatar na *Apologia* os seguintes saberes de Sócrates:

- (1) o deus Apolo não mente (21b) e sua palavra deve ser respeitada acima de tudo (21e);
- (2) Sócrates prefere sua situação de ignorância ao presumido saber dos outros (22e);
- (3) é melhor morar entre cidadãos honrados do que entre cidadãos ruins (25c);
- (4) cada um gostaria de receber de seus concidadãos ajuda em vez de dano (25d);
- (5) ninguém se sujeita voluntariamente aos danos (25e);
- (6) por meio de instrução apropriada, um homem cessa de infligir-se danos (25c-26a);

- (7) mesmo com a vida e o corpo em perigo, é preciso sempre fazer o bem ou agir com justiça (28b);
- (8) “se alguém se situa em um certo lugar porque o considera o melhor, ou se alguém é situado em um certo lugar por seus senhores, aí ele tem de perseverar – parece-me – diante de todo perigo” – por exemplo, como o próprio Sócrates na batalha ou na inspeção de seus próximos (28d s.);
- (9) quanto a “cometer injustiça e ser desobediente a quem é melhor, seja um deus ou um homem, bem sei que isso é ruim e nocivo” (29b);
- (10) uma “voz numinosa” desaconselha a Sócrates determinadas ações, mas jamais lhe aconselha fazer algo determinado (31c s., 40a, 40c, 41d);
- (11) a prática socrática da inspeção deve ser remontada a uma instância divina (θεῖα μοῖρα), a palavras oraculares, a sonhos e a outros meios de comunicação divina (33c);
- (12) o mais importante é “preocupar-se consigo mesmo [com seu próprio eu], tornar-se o melhor e o mais sensato possível” (36c);
- (13) a prática socrática da inspeção torna os atenienses realmente “felizes”, mas uma vitória em Olímpia “com o cavalo, com a biga ou a quadriga” os faz apenas aparentemente felizes (36d);
- (14) Sócrates toma como o supremo bem “travar conversas sobre a *areté* cotidianamente”; em contrapartida, para ele, “uma vida sem inspeção não é digna de ser vivida” (38a);
- (15) a morte ou é um “não-ser”, como um sono sem sonhos, ou é “uma espécie de viagem” ao Hades, onde é possível encontrar “jurados de verdade”, músicos, poetas, heróis; em ambos os casos, porém, ela é algo bom (40c-41c);

- (16) mas é preciso, sobretudo, “pensar sobre esta única verdade”: que a um homem bom nada de mal pode ocorrer, quer em vida, quer na morte, pois seus assuntos não são indiferentes aos deuses (41c s.);
- (17) após a morte de Sócrates, seus filhos também devem ser submetidos pelos atenienses à inspeção socrática, e devem ser castigados caso se preocupem mais “com dinheiro ou com outra coisa do que com a virtude” e caso “pretendam ser algo que não são” (41e).

Claramente, portanto, à parte sua ignorância, Sócrates também arroga para si um saber. Sua ignorância já se revelou como uma contraposição ao mero saber de proposições e definições a respeito da *areté* e como uma crítica ao mero saber convencional e à reivindicação de um saber imediato, evidente. Mas de que espécie poderia ser o saber de Sócrates? Isto permanece em aberto. Porém, quando se presta mais atenção ao saber por ele arrogado, por exemplo na *Apologia*, algumas características podem ser distinguidas:

- (I) Sobre a base de uma exigência incondicional do agir moral [cf. (7), (9)], as afirmações (1) e (16) tratam da nova interpretação da crença mitológica nos deuses (que já nos é conhecida desde a análise do *Êutifron*).
- (II) Já as afirmações (10) e (11) são algo como uma “fundamentação última” do método de inspeção socrático orientado segundo a razão. Tal fundamentação é operada por uma “instância superior”, de modo que Sócrates escapa do círculo de uma fundamentação última da razão operada por si mesma.

(III) Por sua vez, outras afirmações repousam sobre experiências de tipo diverso:

- (2), (8) e (9, parte 2) são afirmações que Sócrates faz através de uma analogia com o saber técnico do artesão ou dos especialistas em geral; este saber é por ele elogiado em contraposição àquele apenas aparente dos políticos e poetas (22d); em outros momentos, Sócrates lembra que, na prática, todos preferem o saber técnico ao aparente (cf. *Laques* 184d-185a); todavia, esta ordem racional no domínio da práxis é complementada por uma “fundamentação última” absoluta, formulada mitologicamente;
- (3) e (4) são afirmações que superam o ponto de vista de um interesse meramente subjetivo através da experiência do bem recíproco; mas, para Sócrates, a isso deveria acrescentar-se, como fundamentação do agir moral, a exigência “deontológica” de uma moralidade incondicional no sentido de (I) como experiência metafísica – tal qual na ordem racional há a necessidade de complementação da abordagem (em termos modernos) “consequencialista”;
- (5) e (6) são afirmações que lembram a experiência de que cada um realmente quer o bem e, por isso, havendo (ou só havendo) necessidade, tem de inspecionar seu saber do que presume ser o bem para se resguardar de danos [cf. (2)]; não se trata aqui, com efeito, de um “intelectualismo socrático”.

(IV) Por fim, pode-se reconhecer em seus traços fundamentais a ética “eudemonista” de Sócrates:

- (12) é uma afirmação que faz a atenção se transferir

dos bens externos para a alma como ponto de partida para o bem-estar de todo homem;

- (13) é uma afirmação que confirma que a Sócrates importa, como relata Xenofonte, “melhorar” seus amigos ou, como se diz aqui, os “tornar felizes”; quanto ao conteúdo, uma vida “feliz” consiste na superação de uma (exclusiva) orientação nos bens externos, como é o caso das vitórias em Olímpia celebradas por Píndaro (13), bem como da mera aquisição de dinheiro e da fama haurida somente das aparências (17); com base no que precede, ainda seria possível adicionar duas determinações positivas: tanto dependemos da prática comum do bem na vida coletiva quanto deveríamos nos orientar pela exigência de racionalidade e moralidade incondicional;
- (14) é a afirmação de que a inspeção crítica do modo de vida é apenas uma pré-condição, mas não o conteúdo da vida “feliz”; o decisivo não é conhecer as proposições, mas sim viver a *areté*.

(V) Por fim, quanto às afirmações sobre a morte (15), o próprio Sócrates as designa como uma “esperança”, mas de modo algum como um saber demonstrável; diferentemente do *Fédon*, aqui Sócrates ainda não liga a exigência do agir moral incondicionado à vida *post mortem* e a uma “recompensa” no além [mas cf. (16)].

No *Crítón*, o terceiro diálogo socrático, a distinção de Xenofonte entre um Sócrates “refutador” e outro “melhorador” encontra uma confirmação ainda mais clara que nos dois diálogos já investigados. No *Crítón*, não apenas Sócrates é outro, mas também seus interlocutores são outros. Se no *Eutífron* e

na *Apologia* Sócrates está às voltas com tipos como o sofista e o cidadão convencional, no *Crítion* ele se entretém com um velho amigo e adepto. Já Xenofonte havia relacionado o Sócrates “refutador” àqueles que presumem para si um saber, afirmando que Sócrates apenas seria capaz de “melhorar” os outros nas “conversas cotidianas com seus amigos”. *Crítion*, cujo nome inspira o título do diálogo, claramente pertencia aos amigos mais próximos de Sócrates, sendo seu “companheiro de idade e de demo” (35d). É com ele que Sócrates troca suas últimas palavras no *Fédon*. Além disso, em conversa com ele no *Eutidemo*, Sócrates esclarece a oposição entre a disputa verbal sofisticada e a séria busca da verdade, demonstrando com isso, conforme a apresentação de Platão, o estreito nexo entre a espécie de diálogo e a espécie de interlocutor.

Depois de Crítion ser completamente confundido por artifícios retóricos, com os quais tivera contato apenas a distância e por notícia de Sócrates, e de não saber mais se afinal deveria ou não recomendar a seus filhos a “filosofia”, Sócrates lhe aconselha ao fim do diálogo: “Deixa de lado os representantes da filosofia, se eles são hábeis ou não, mas inspecione bem e com exatidão a própria coisa em questão (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα). Caso ela se mostre a ti como ruim, dela afasta qualquer um e não apenas teus filhos. Mas se ela se mostrar [boa] a ti como a mim, toma coragem, corre atrás dela e nela te exercita (ἄσκει) – como se costuma dizer. Faz isso tu mesmo, e também teus filhos” (307b s.). A “questão” da filosofia, como sublinha a exortação de Sócrates, não está ligada apenas a determinadas pessoas particularmente qualificadas, mas é também uma questão de exercício. Enquanto “saber de si” em algum afazer, ela não é apenas um saber teórico, mas também uma capacidade prática.

A “questão” da filosofia como capacidade prática é demonstrada no *Crítion* não apenas no comportamento dialógico dos participantes como orientação consequente conforme ao *lógos*, mas sobretudo no agir prático de Sócrates. No diálogo, trata-se da questão de se Sócrates deve aceitar a oferta de Crítion e de seus amigos de fugir da cadeia. Apresentando várias razões, Crítion aconselha Sócrates à fuga (46b-46a). Primeiro, Crítion aduz o interesse subjetivo: ele e os demais amigos de Sócrates não gostariam de perdê-lo, nem de conquistar má fama entre as pessoas (“os muitos”, “a multidão”) por causa da negligência em ajudar. Em seguida, Crítion passa à conveniência prática: o dinheiro necessário para o suborno já teria sido juntado por ele e outros amigos, e anfitriões na Tessália estariam dispostos a acolher Sócrates. Por fim, ele ressalta o cumprimento de dever: não seria lícito que Sócrates se deixasse entregar, pois ele teria a obrigação de cuidar dos próprios filhos, e seria uma vergonha se os seus amigos não o ajudassem na necessidade.

Em sua resposta (46a *ad finem*), embora elogie o “zelo” de Crítion, Sócrates vincula este zelo à condição da “retidão”, uma vez que um zelo injustificado seria tanto mais duvidoso quanto maior ele fosse. Não basta, portanto, que uma ação como a proposta por Crítion seja de boa intenção, ela também tem de ser efetivamente boa. Assim, como de costume, Sócrates submete também esta ação a uma inspeção ao investigar as razões levantadas por Crítion. Lançando-se mão da distinção aristotélica, observa-se que Sócrates não parte, em sua inspeção, dos pressupostos que extrai de seu interlocutor (procedimento *peirástico*), nem aplica artimanhas retóricas (procedimento *erístico*), tampouco propõe simplesmente o seu próprio saber como uma premissa fixa (procedimento *didático*), mas põe

em jogo suas próprias convicções já inspecionadas e ainda inspecionáveis (procedimento dialético). Como nos outros dois diálogos socráticos, algumas amostras do saber de Sócrates também podem ser aqui constatadas.

(a) Para a fundamentação de sua inspeção, ele estabelece a máxima fundamental de seu modo de vida: "Pois não só agora, mas desde sempre sou de tal modo que não sigo nenhum outro sentimento senão a convicção (λόγῳ) que, através da meditação, se revele a mim como a melhor" (46b 4-6).² Sócrates afirma que também agora não estaria disposto a abandonar suas convicções por medo ou por algum outro constrangimento externo, pois apenas com base em meditações aprimoradas poderia revê-las e, conseqüentemente, mudar seu modo de agir. Por causa de sua forma comprimida e de dificuldades de tradução, a máxima fundamental de Sócrates carece de algumas elucidações:

- (1) Ela não expressa uma simples atitude, mas a essência ou a feição (τοιοῦτος) da personalidade de Sócrates. Ademais, é evidente que ela não deve ter apenas validade subjetiva para Sócrates, mas validade objetiva para qualquer um, no sentido de uma determinação essencial e universal do homem.
- (2) Sob "sentimento" (literalmente, como "aquilo que é propriamente meu", τῶν ἐμῶν) também deve ser subsumido o ambivalente "zelo" de Críton. Esta divisão socrática dos sentimentos da alma ("convicções" e "zelo") tem continui-

² [N.T.] "ὥς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδὲν ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὅς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται." Note-se que a mesma passagem já foi citada no capítulo 2.

dade na *República* de Platão, mais precisamente na doutrina das três partes da alma (Livro IV), que classifica o “zelo” na parte “corajosa” e “instintiva”.

- (3) A tradução “convicção” reproduz apenas de modo imperfeito o abrangente significado de λόγος. Muito antes, a palavra grega significa três coisas: a “estrutura da realidade” como razão objetiva (tal qual em Heráclito); “convicção” como razão subjetiva; e “proposição” como discurso racional (tal qual traduz Schleiermacher). Mas todos os três significados formam uma unidade e remetem-se uns aos outros; as proposições fundamentais de Sócrates são, de certo modo, suas convicções fundamentais acerca dos fundamentos da “própria coisa em questão”.
- (4) As convicções de modo algum são postulados, convenções ou uma compreensão imediata (evidência), mas sim o resultado da ação de “meditar” (λογίζεσθαι).
- (5) Na prática argumentativa de Sócrates podem ser encontrados muitos procedimentos e critérios para determinar aquilo que se revela pela meditação como a “melhor” (βέλτιστος) convicção: consistência lógica, univocidade (com a ajuda da sinonímica), relação com a experiência (comprovação dos fatos), inferências indutivas e dedutivas, silogismos práticos e analogias. Entretanto, na pergunta específica pelo “melhor” modo de agir, o principal critério de Sócrates é, ao lado dos critérios formais e fático-conteudísticos, a exigência muitas vezes acentuada de moralidade ou justiça incondicional.
- (6) A meta da meditação não é a elaboração de princípios teóricos ou convicções, mas sim o agir prático. Sobre o sentimento de “zelo” deve predominar “a melhor convic-

ção”; é ela que Sócrates quer “seguir” (πείθεσθαι). O que significa seguir “a melhor convicção” ou a “razão”, esse é o tema da doutrina platônica das três partes da alma na *República*, bem como da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, com sua distinção entre a vida “segundo a paixão” (κατὰ πάθος ζῆν) e a vida “segundo a razão” (κατὰ λόγον) (I, 1 1095a 4-11). Seja como for, em Sócrates, “o sábio sileno”, o modo de vida distanciado e meditativo não significa nenhuma opressão das paixões, mas sim sua formação e ordenação na condução da vida do indivíduo como um todo e no convívio da *pólis*.

Além da máxima fundamental, ao longo da inspeção a que Críton é submetido ainda podem ser encontradas algumas outras convicções:

- (b) Em princípio, assim como entre os artesãos, é lícito atentar apenas às opiniões dos especialistas, mas não à da multidão irracional (46c-48a);
- (c) o que mais importa não é o (sobre)viver (τὸ ζῆν), mas sim o bem-viver (τὸ εὖ ζῆν); no entanto, bem-viver significa viver de maneira honrada e justa (48b).
- (d) mesmo depois de sofrer uma injustiça, não é lícito cometer uma injustiça voluntária ou premeditadamente, pois isto acarretaria em danos para própria pessoa (49a s.);
- (e) é preciso manter os compromissos, por exemplo, a obediência às leis da *pólis* ateniense voluntariamente prometida (49e ss.);
- (f) as leis existentes têm de ser confirmadas diante das “leis do Hades” (54c).

Para Sócrates, desta lista de convicções segue-se que não seria correto ele dar ouvidos ao conselho de Críton e fugir. Os argumentos de Críton não resistiram a uma inspeção e, portanto, não são bons argumentos para o caso presente. Implicitamente, Sócrates usa aqui a forma do silogismo prático:

- (I) *premissa prescritiva*: as convicções de (a) a (f) devem ser;
- (II) *termo médio descritivo*: a ação proposta (A) [sendo A = fugir] contradiria as exigências de (a) a (f);
- (III) *conclusão*: logo, (A) não deve ser.

Todavia, nota-se na argumentação de Sócrates que ele não dá continuidade à fundamentação de seus pressupostos de (a) a (f) e, por isso, parece não fazer justiça à sua máxima fundamental, expressada logo de início. Com efeito, mesmo esta última não é por ele fundamentada, mas apenas recordada, como se fosse conhecida e familiar ao seu interlocutor Críton. Também no caso das demais premissas, Sócrates apenas reforça, com a anuência de Críton, convicções comuns, claramente incontestes entre ambos. Tem-se a impressão de que dois velhos e íntimos amigos remontam a conversas e meditações anteriores, reafirmando assim convicções já antes alcançadas para aplicá-las ao caso presente. Contudo, caracterizar Críton como amigo “fiel, mas limitado em seu juízo e carente de afeto”³ significa considerar o diálogo e seus interlocutores isoladamente um do outro, bem como separá-los de uma comunidade de diálogo e de ação. Em oposição ao “carente” Críton, Sócrates deveria então ser qualificado como dogmático e autoritário. A distinção de Xenofonte entre os

³ APELT, Otto (org.): *Platon: Sämtliche Dialoge*, vol. I, Hamburg, 1988, p. 74 (*Introdução à tradução do Críton*) [reimpr. da edição de 1922-37].

dois diferentes tipos de prática dialógica socrática dá ensejo, entretanto, a uma interpretação dos diálogos platônicos da fase inicial que faz jus ao saber especificamente socrático como pano de fundo de sua ignorância.

Ademais, no *Crítion* não se trata somente de uma argumentação teórica, mas de um comportamento prático, da fuga que foi proposta a Sócrates. Também aqui, tal como antes Sócrates inculcara a Crítion no *Eutidemo*, a filosofia é questão de exercício. Da práxis dos argumentos e das ações no *Crítion*, pode-se imaginar facilmente como Sócrates, no seu mais estreito círculo de amigos mencionado por Xenofonte, sempre seguia sua máxima fundamental, inspecionando diferentes regras de ação para aplicá-las a um agir concreto, inclusive a seu próprio comportamento. Ademais, é provável que, no curso das “conversas diárias com seus amigos” (Xenofonte), algumas regras e tipos de comportamento tenham se tornado uma parte fixa e constante de seu modo de vida. A filosofia como uma questão de exercício moral e prático distingue-se fundamentalmente da filosofia como uma questão de exercício erístico e teórico. É claro que, entre o público ateniense, ambas as coisas eram percebidas como “filosofia”, e é por isso que no *Eutidemo* Sócrates recomenda que se preste atenção não no nome da profissão, mas sim na “própria coisa em questão”.

O fato lembrado por Xenofonte de que, em seu círculo de amigos, Sócrates se esforçava por um saber positivo e o aplicava em sua própria vida encontra no *Crítion* mais uma confirmação e concretização. A imagem do Sócrates ignorante é apenas o primeiro plano. Quando se inverte sua imagem usual e se lê os diálogos platônicos do ponto de vista do Sócrates sábio, sua questão aparece sob uma nova luz, de modo que se tornam compreensíveis tanto a fascinação que ele exercia

sobre os atenienses quanto o seu contínuo impacto. O *Crítón* é, além disso, a peça de ligação que faltava entre o Sócrates de Xenofonte, que dá conselhos práticos sobre a vida, e a tese de Pierre Hadot, segundo a qual, para escolas helenísticas e romanas subsequentes a Sócrates, a filosofia não consistia “na doutrina de uma teoria abstrata e tampouco na interpretação de textos, mas sim na arte de viver”⁴. Com a propagação da espiritualidade cristã, porém, “a filosofia passou a perder seu conteúdo existencial” e, portanto, o cristianismo “contribuiu para restringir a filosofia a um discurso teórico”. Todavia, “a figura de Sócrates” teria permanecido “o símbolo sempre vivo de um filósofo que sabe viver e morrer”⁵.

As exposições de Hadot sobre a filosofia como “arte de viver” lançam uma nova luz sobre o *Crítón* e os demais diálogos socráticos. Inversamente, estes concretizam e confirmam a própria tese de Hadot, que todavia é desenvolvida sem o apoio da filosofia socrática. Entre os epicuristas e os estoicos, como mostra Hadot, a filosofia enquanto arte de viver exige “regras de vida” (κάνονες) claras e facilmente aplicáveis em uma situação prática, mas também o “exercício intelectual” para certificação e inspeção dessas regras⁶. Em duas listas transmitidas por Fílon de Alexandria encontra-se, segundo Hadot, um “panorama bastante completo de uma terapia filosófica sob influência estoico-

⁴ HADOT, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin, 1991, p. 15. [orig. *La philosophie comme manière de vivre*]. Para a influência de Hadot sobre Foucault e seu conceito de filosofia antiga como “cuidado de si mesmo”, ver também o posfácio. Em contrapartida, cf. a análise de Frankena do *Crítón* como modelo exemplar da argumentação ética; in: FRANKENA, William K.: *Analitische Ethik*, München, 1972, pp. 17-20 [orig. *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J., 1963].

⁵ HADOT (1991), p. 10.

⁶ *Idem*, p. 18 s.

platônica": investigação (ζήτησις), exame minucioso (σκηψις), leituras, escuta, vigília (προσοχή), domínio de si (ἐγκράτεια), indiferença perante as coisas indiferentes" e, ademais, "exercícios de meditação (μελέται), terapia das paixões, recordações daquilo que é bom e cumprimento das obrigações"⁷.

A atitude de Sócrates no tribunal, na cadeia e diante da morte pode ser entendida como resultado de um longo exercício, que Hadot descreve da seguinte maneira: "Imprimem-se na memória as máximas mais contundentes, as quais, quando chegado o momento, irão nos ajudar a aceitar os acontecimentos"⁸. Caso se faça uma relação entre as investigações de Hadot sobre a filosofia como arte de viver e o *Crítion*, pode-se entender as convicções não fundamentadas por Sócrates em seus pormenores como retomada de uma antiga prática comum do filosofar e de uma vida conduzida segundo regras filosóficas. É por isso que, como ponto de partida básico e comum, tais convicções precisam ser recordadas e, em seguida, mais uma vez confirmadas por Crítion:

- (a') A máxima fundamental é praticada por Sócrates em todas as fontes escritas conservadas que chegaram até nós, exceto em sua apresentação como sofista nas *Nuvens* de Aristófanes. Além disso, Sócrates reforça esta máxima no *Éutifron* e a fundamenta na *Apologia* (ver I e III).
- (b') A exigência de agir apenas conforme o conhecimento técnico, de modo análogo ao artesão, é uma conhecida regra socrática (ver *Apologia* (2)) e dá uma fundamentação pragmática adicional à máxima socrática fundamental.

⁷ *Idem*, p. 16.

⁸ *Idem*, p. 18.

- (c') As regras "Viver bem é mais importante que (sobre)viver" e "Viver bem é viver de modo honrado e justo" tornam-se ainda mais ostensivas à medida que uma convicção já conhecida e muitas vezes inspecionada sem maior elucidação e fundamentação é mencionada e mais uma vez reforçada por Sócrates e Críton (ver *Apologia*, I).
- (d') As regras "Não é lícito cometer injustiça em qualquer circunstância" e "A injustiça é nociva e vergonhosa àquele que a comete" também já são conhecidas ao menos desde a *Apologia* ((3),(4) e (5)).
- (e') Ademais, a regra "Um compromisso deve ser mantido" não recebe fundamentação, sendo simplesmente aplicada a uma situação concreta. Com isso, lança-se mão de outras assunções: primeiro, Sócrates deve obediência às leis de Atenas porque as reconheceu voluntariamente (51d); além disso, ele as reconheceu não apenas em palavras, mas também em atos durante sua longa vida em Atenas (52d); por fim, é preciso "ou seguir as leis, ou persuadi-las por meio do convencimento" (51b, 52a), mas, como Sócrates não foi capaz de convencer os jurados, ele tem de submeter-se à sua sentença ainda que ela seja injusta, não lhe sendo lícito fugir, pois assim infringiria a regra (d).
- (f') Por último, a observação de que as leis da *pólis* devem ser confirmadas pelas "leis do Hades" pressupõe a regra de que as leis existentes estão incondicionalmente submetidas às leis morais ("do Hades"); enquanto Críton, como íntimo discípulo de Sócrates, manifestamente não precisa de nenhum esforço para entender esta breve indicação, Êutifron, que não pertencia ao círculo dos discípulos de

Sócrates, não foi capaz de captar a alusão “subliminar” à reinterpretação moral do mundo dos deuses.

Quando se relacionam os testemunhos de Platão e Xenofonte entre si, a prática do Sócrates histórico distingue-se da prática didática dos sofistas sobretudo pelo fato de que Sócrates não apenas transmite ou “ensina” uma habilidade retórica e argumentativa ou um mero saber dos fatos. Antes, a meta de seu filosofar é um modo de viver racionalmente orientado, que ele busca exercitar através de regras de vida firmes, mas sempre sujeitas à inspeção de seus fundamentos racionais. Se nos diálogos de Platão é possível extrair o saber da ignorância, Xenofonte acentua apenas o saber de Sócrates, sem vestígios reconhecíveis de uma ignorância. Não obstante, ambos, Platão e Xenofonte, estão em concordância ao dar testemunho da filosofia socrática como arte da vida.

A oposição entre as práticas didáticas sofística e socrática relativas à *areté* também é ilustrada por um diálogo curto entre Hípias e Sócrates nos *Memoráveis* de Xenofonte (IV 4,6). Depois de Sócrates já ter indicado que é necessária uma correlação objetiva entre ensino e aprendizado da *areté*, Hípias lhe pergunta sarcasticamente: “Tu ainda estás a falar da mesma coisa que eu há anos escuto de ti?”. Sócrates responde: “Sim, Hípias, e o que é mais terrível, eu não apenas faço sempre as mesmas afirmações, como também sobre as mesmas coisas. Mas tu, como homem de múltiplos conhecimentos, provavelmente jamais falas o mesmo das mesmas coisas”. E Hípias concorda: “Não te preocupa, sempre tento trazer algo novo”.

A questão de Sócrates é a *areté* ou o bem-viver. Quanto a isso, não se pode mudar constantemente as próprias convicções, como também ressalta Sócrates no *Górgias* de Platão

(482a, 490e, 509a). Que Xenofonte igualmente não entenda as regras de vida socrática como um saber proposicional, mas sim como um “saber ativo”, isto fica claro no desenrolar do diálogo que relata. Depois de Hípias ter se vangloriado por causa de seu saber da justiça, e de Sócrates tê-lo exortado, ironicamente, a compartilhar com ele este “achado magnífico”, Hípias se recusa a fazê-lo:

HÍPIAS: “Basta disso. Depois de dizer que os outros são os melhores, tu passas a interrogá-los, deixando-os acuadaos, mas jamais diriges um discurso a alguém e tampouco queres revelar tua opinião.”

SÓCRATES: “Como, Hípias, não percebeste que eu jamais cesso de mostrar à luz do dia aquilo que tenho pelo justo?”

HÍPIAS: “E qual é teu discurso a respeito disso?”

SÓCRATES: “Não é através de palavras que eu o mostro, mas sim através da ação. E a ação não é uma prova melhor do que a palavra?” (IV 4,9 s.; cf. Platão, *Laques* 188c ss.)

De modo geral, há muitas razões para que se aceite, por trás da práxis dialógica de Sócrates (que por vezes é de fato sofisticada), também uma práxis da arte de viver e um saber socráticos. Evidentemente, também a “doutrina não escrita” de Platão é menos a teoria das ideias orientada pela matemática e transmitida apenas oralmente a um grupo restrito, como assume sobretudo a Escola de Tübingen¹⁰, do que o ideal, inspirado em Sócrates, de uma orientação prática conforme

⁹ STENZEL, Julius: *Platon, der Erzieher*, Hamburg, 1961(2), p. 78 [reimp. da edição de Leipzig, 1928].

¹⁰ Cf. sobretudo GAISER, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1962; para a crítica, ver WIELAND, Wolfgang: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982.

à filosofia¹¹. De todo modo, mesmo em Platão, na *Carta VII* (340b-342a), em conexão com sua crítica à escrita, a “vida em comum” é apresentada como o ponto de partida e de chegada da aspiração filosófica ao conhecimento.

Do ponto de vista do conteúdo, todos os casos investigados de saber socrático se referem à pergunta fundamental de Sócrates pela *areté* ou pelo bem-viver na realidade empírica e criticamente inspecionada. No que toca às espécies de saber, Sócrates também não dispensa elementos de definições e evidências. Entretanto, o que é característico no saber de Sócrates são experiências práticas fundamentais da vida em comum, convicções morais e esperanças escatológicas. Em nenhum lugar, porém, ele se arroga um saber teórico que repouse tão só em fundamentos racionais. O saber não proposicional, não convencional e não evidente é, portanto, plenamente conciliável com um saber provisório e sempre sujeito a novas inspeções. Ambos, aliás, definem o limite um do outro. O saber socrático se move entre a mera “opinião” não inspecionada e arbitrariamente colocada e o “saber evidente” imediato, subtraído a uma inspeção. Por isso, ele tem a forma da “representação verdadeira bem fundamentada” (ἡ μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα) que Platão desenvolve no *Teeteto* (201c ss.), correspondendo à máxima socrática fundamental de buscar e seguir a cada vez, após uma inspeção ou meditação minuciosa, a melhor convicção.

¹¹ Em conexão com Wieland, cf. também MITTELSTRASS, Jürgen: *Versuch über den sokratischen Dialog*; in: MITTELSTRASS, J.: *Wissen als Lebensform*, Frankfurt a. M., 1982, pp. 138-162. No entanto, quanto a Mittelstrass, caberia complementar que o saber socrático não tem por meta apenas uma práxis do diálogo, mas também uma práxis da ação; além disso, é preciso revelar tal saber como pano de fundo da práxis aporética e frequentemente erística dos diálogos de Platão, não sendo possível igualá-lo sem mais ao diálogo lá praticado como “forma de vida”.

Com essa forma de saber, a ignorância tipicamente associada a Sócrates e o saber das ideias atribuído a Platão não estão mais em rígida oposição. Sócrates não permaneceu preso à mera recusa das diferentes formas de saber presumido, assim como Platão, apesar de sua tendência às soluções definitivas, não considerou humanamente possível um saber certo e derradeiro, a não ser em raros momentos de iluminação intuitiva e não ensinável (*Carta VII*, 341c s.; *República VII*, 504e s.). No *Banquete*, convém à filosofia igualmente uma posição intermediária entre a ignorância total e o saber total. Somente os deuses têm um saber total; os “sofistas” apenas o arrogam para si. O filósofo, ao contrário, é amante, não dono da sabedoria (*Banquete* 204a s.).

No *Banquete*, aquilo que o Sócrates platônico reproduz da narrativa de Diotima sobre Eros e a filosofia é claramente aceitável para o Sócrates histórico e para Platão. Mas, diferentemente de Platão e, tanto mais, de Xenofonte, Sócrates acentua em seu saber a necessidade da inspeção crítica e se remete à *areté*; Platão, ao contrário, preocupa-se com todo o campo do conhecível e fundamenta a possibilidade do saber na doutrina das ideias. Em Platão, e igualmente em Sócrates, o saber certamente está, a cada ocasião, atado à tensão entre “o um e o múltiplo” e assim, por razões sistemáticas, não é separável de certa ignorância. Contra a inequívoca tendência de Platão – e tanto mais do platonismo – a um “saber das evidências” definitivo, subtraído de comprovações, a unidade socrática entre ignorância e saber pode ter o valor de um corretivo.

CAPÍTULO 8

“As musas” e a metafísica

Fédon, o último dos quatro diálogos socráticos, descreve como Sócrates passa o dia de sua morte cercado de amigos, do raiar ao pôr do sol, filosofando com eles sobre a imortalidade da alma e a existência de ideias eternas, até beber serenamente a taça de cicuta. Por causa da atmosfera comovente e da temática existencial, o diálogo exerceu desde a Antiguidade um forte impacto sobre seus leitores. Conta-se que Cleômbrotos, um aluno de Sócrates, após a sua leitura se atirou ao mar do alto de uma muralha, a fim de ir voluntariamente ao encontro da morte (Cícero, *Diálogos em Tusculum* I, 84). Por causa de seu modo de morrer, Sócrates era tido na antiga Roma como o modelo do sábio estoico. Assim, a morte de Catão, o mais jovem, que corresponde a este modelo, manifestamente pertencia às “histórias mais repetidas em todas as escolas”, segundo Sêneca. Porém, para consolar seu amigo Lucílio, que estava ameaçado de proscricção ou de morte, Sêneca lhe narrou mais uma vez “como, na última noite, ele [Catão], lendo um livro de Platão, pousou o sabre ao lado da própria cabeça. Ele havia se precavido com estes dois recursos para uma situação extrema: um para querer morrer, outro para poder morrer” (*Cartas a Lucílio*, III, 24,6)¹.

¹ Que o “livro de Platão” seja o *Fédon*, isto pode ser inferido do contexto: pouco antes, Sêneca narrara brevemente a morte de Sócrates (cf. SÊNECA: *Fédon*, III, 24, 4). Já em Plutarco, o *Fédon* é expressamente mencionado (cf. PLUTARCO: *Vidas paralelas*, vol. 5 Catão, o jovem, 68). Cf. também

Por fim, a cena da morte de Sócrates tornou-se um *tópos* literário, por exemplo, na descrição que Tácito fez do suicídio de Sêneca (*Anais*, Livro XV, caps. 62-64). Além disso, o diálogo de Platão teve numerosas imitações. Em seu *Fédon* (1764), por exemplo, Mendelssohn expõe em particular a prova da imortalidade da alma e, com isso, atrai para si a crítica de Kant (*Crítica da Razão Pura* B 413). A obra de Lamartine, *La mort de Socrate* [*A morte de Sócrates*] (1823), enfim, reinterpreta a metafísica de Platão no sentido do credo cristão. Sem dúvida, o *Fédon* de Platão pertence às obras-primas da história filosófico-literária da Europa e, como livro fundamental da metafísica, sempre teve interpretações e recepções muitíssimo variadas. Portanto, caso se queira encontrar os vestígios de Sócrates como “sábio sileno”, é preciso tentar lê-lo contra o modo de recepção predominante.

A postura exemplar do Sócrates que morre sereno e calmo corresponde plenamente à maneira como, ao final da *Apologia*, ele fala sobre a morte. O *Fédon* também confirma o efeito fascinante que Sócrates exerceu sobre seus discípulos e leitores, e sublinha mais uma vez que não lhe importa um saber sobre a filosofia, mas sim uma vida a partir dela. Entretanto, o Sócrates do *Fédon*, que funda sua atividade inspecionadora e sua exigência por justiça incondicional sobre uma doutrina metafísica da existência das ideias e da imortalidade da alma, não corresponde mais ao Sócrates apresentado nas outras fontes e nos diálogos platônicos da fase inicial. No *Fédon*, ao que parece, a questão de Sócrates tornou-se definitivamente a questão de Platão.

MONTAIGNE, Michel de: *Ensaíos* I, 19: “Filosofia significa aprender a morrer”.

Para resolver a contradição que opõe o Sócrates questionador e ignorante dos diálogos da fase inicial ao Sócrates sábio e metafísico dos diálogos da fase intermediária, Vlastos distingue entre um Sócrates "anterior", que é histórico, e um Sócrates "intermediário", que é produto de Platão. Enquanto um seria, em primeiro plano, um filósofo moral e ironista, o segundo teria reelaborado todo o domínio da filosofia e defendido, sobre a base de uma doutrina metafísica de dois mundos, um saber completo em si mesmo.² A tese de Vlastos se baseia sobretudo na interpretação aristotélica de Platão e Sócrates e, sem dúvida, encontra um apoio justamente no *Fédon*. Mas também é possível interpretar o diálogo contra as inegáveis tendências plantônicas a uma doutrina metafísica de dois mundos, e ainda mais contra a recepção platônica dominante. Mudando-se a perspectiva, portanto, o *Fédon* deve ser lido não conforme a visão de Platão, mas sim conforme a de Sócrates.

O eixo central de uma tal mudança de perspectiva reside na cena inaugural do sonho de Sócrates (60b-61c), quase como se a figura do Sócrates real quisesse afirmar-se contra a própria intenção da reconfiguração platônica. Depois que Críton, a pedido de Sócrates, levou embora a chorosa Xantipa e seus filhos, Cebes relata que o poeta Eveno teria procurado Sócrates para saber o que este pretendia em seu recente envolvimento com a arte poética. Em seguida, Sócrates lhe conta que um mesmo sonho muitas vezes o teria exortado: "Sócrates, ocupa-te com

² VLASTOS, Gregory: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, pp. 47-49. De maneira semelhante, com a distinção entre o metafísico "Paton" e o lógico "Laton", Hare procura justificar as rupturas e contradições manifestas na obra de Platão. Ele não adentra, porém, a discussão do papel do Sócrates. In: HARE, R.M.: *Platon. Eine Einführung*, Stuttgart, 1990, p. 48 ss. (orig. *Plato*, Oxford, 1982).

as musas (μουσικὴν ποιεῖ)!". De início, ele teria captado isto como um encorajamento para continuar a praticar a filosofia, "a mais sublime atividade das musas". Mas somente na cadeia, para não ser desobediente à exortação do sonho, ele enfim teria tentado dedicar-se também à "atividade trivial das musas". Assim, primeiro teria composto um poema a Apolo, de quem ele se dissera servidor na *Apologia*; além disso, teria transposto para versos algumas fábulas de Esopo, já que ele mesmo não seria capaz de compor nenhuma fábula. Por fim, Sócrates ainda incumbe Cebes de, em seu nome, exortar Eveno a seguir-lhe os passos para a morte, pois, afinal, Eveno também seria um filósofo. Estando sobre a cama, depois de ter esfregado sua perna há pouco liberada dos grilhões, Sócrates baixa os pés para o chão, como que para reforçar que eles ainda estão firmes sobre a terra, e assim sentado continua a falar.

Em oposição ao vínculo de Sócrates com a terra, Platão parece pôr na boca do mestre sua própria doutrina transcendente das ideias quando faz Sócrates afirmar que até então teria se ocupado somente com a filosofia como "atividade sublime das musas". Na *República*, entende-se sob tal termo a dialética, na medida em que esta procura apreender a pura estrutura do ser ou de seu complexo de ideias como "melodia" (νόμος) (*República* VII 532a1). Com isto, a dialética se assemelharia à apreensão numérica da harmonia dos sons estabelecida pelos pitagóricos. Os demais teóricos da música, em contrapartida, procuram medir, comparativamente, os acordes e os tons tão só com os ouvidos e "atentam mais aos ouvidos que à razão" (531a). De modo semelhante, também os astrônomos sem orientação matemática atentam mais aos olhos que à razão (529a ss.). É no *Teeteto*, por fim, que Platão irá desenvolver sua teoria do conhecimento estritamente antissensualista: as

percepções sensíveis repousam primordialmente sobre o apreender das estruturas dos dados sensíveis "através da alma" ou da "razão", ainda que "não sem" os diferentes órgãos dos sentidos (*Teeteto* 184b ss.).

Tais meditações epistemológicas eram estranhas a Sócrates. Todavia, por experiência própria, ele certamente sabia como as relações harmônicas de frases, sons e movimentos se descerravam nas atividades das musas relativas à composição poética, à música e à dança. Semelhante experiência manifesta-se muito típica dos gregos antigos³ e é apreendida pelos pitagóricos apenas posteriormente, em sua teoria dos números. Por isso, bem antes de lembrar qualquer teoria ou metafísica, a dedicação de Sócrates às atividades triviais das musas também lembra as relações harmônicas que podem ser experimentadas nos ritmos, melodias e coreografias. Tal experiência também se deixa transpor do domínio das musas ao domínio prático-moral. Assim, Sócrates sabe por experiência própria que é melhor viver entre cidadãos honestos que entre ruins, que cada um de seus concidadãos preferiria receber antes um auxílio que um dano, ou que ninguém quer realmente inflingir um dano a si mesmo. Em sua total obviedade, todas essas coisas já haviam sido mencionadas por Sócrates na *Apologia* como experiências humanas fundamentais.

³ Ver HAVELOCK, E. A.: *Preface to Plato* (1963) p. 128: "What we call the Greek sense of beauty, in architecture, sculpture, painting and poetry was more than anything else a sense of elastic and fluid proportion [...] perfected by an unusual degree of exercise in acoustic, verbal, and musical rhythms" ["O que chamamos de sentido grego para a beleza em arquitetura, escultura, pintura e poesia era, antes de mais nada, o sentido de uma proporção fluida e elástica [...] promovido por um nível incomum de exercícios acústicos, verbais e musicais". Cf. também KITTO, Humphrey D.F.: *Die Griechen*, traduzido do inglês por Hentling, Frankfurt a. M., 1960, p. 152 ss. (original: *The Greeks*, Harmonds Worth, 1951).

No entanto, da perspectiva platônica, e tanto mais da platonista, a dedicação à “atividade costumeira das musas” é apenas uma complementação posterior à pura filosofia, a qual, em verdade, preferiria permanecer fechada em si mesma, descobrindo apenas no último momento – pouco antes da morte – seu inevitável telurismo. Também no plano educacional da *República* (III, 398c-403c), as atividades relacionadas à música servem meramente ao aprimoramento precoce do comportamento autocontrolado, por exemplo, na escolha dos tons e dos instrumentos musicais: “pois o que é musical deve ter seu termo no amor ao belo” (403c). Contudo, as atividades das musas não têm um valor próprio como experiência de harmonia e beleza. Afinal, Platão as transforma em instrumentos com uma função disciplinar.

Em nenhuma outra passagem Platão relata que Sócrates teria se ocupado, na prática, com a arte “trivial” da música. Sua atividade como canteiro ou escultor, que não está seguramente testemunhada, era um mero trabalho artesanal na avaliação dos gregos. Todavia, em seu *Banquete*, Xenofonte fala de uma arte socrática da dança. Sócrates teria tentado, a despeito de toda a sua feiura exterior, “levar tudo ao equilíbrio” através de movimentos de dança (*Banquete* II, 17). Ainda que na arte socrática da dança não passe despercebido o ponto de vista da utilidade, comum a outros momentos da obra de Xenofonte, prepondera em Sócrates, emanando da atmosfera descontraída do banquete, a alegria com os movimentos harmônicos. A caracterização de Sócrates como sileno ou sátiro certamente permite presumir que ele de fato estimava as atividades das musas como dança, música e poesia nos banquetes em homenagem ao deus Dioniso descritos por Xenofonte e Platão.

Da perspectiva de Sócrates, seu conselho a Eveno de seguir-lhe na morte também não pode ser interpretado como conselho para a fuga do mundo ou para a contemplação das ideias; aliás, tampouco pode estar dirigido à pessoa de Eveno. Ao contrário do que afirma, Sócrates absolutamente não o toma seriamente por filósofo. Na *Apologia*, ele o escarnece como sofista (19b s.) e, no *Fédon*, é com muita ironia que o inclui entre os filósofos. O que Sócrates diz de Eveno, portanto, é pura sátira e jogo erístico. Em sua visão, também deve aparecer como pura ironia a afirmação de que alma e corpo seriam substâncias por si mesmas “separadas” (χωρίς), cabendo ao filósofo o cuidado com a alma como suma e única meta e, por isso, o desprezo por tudo que é corporal (64c ss.). Assim, a consequência daí derivada, a saber, que o verdadeiro filósofo “esforça-se pelo verdadeiro ser sem comunidade e comércio com o corpo” (65c), é para o Sócrates telúrico e cercado de amigos íntimos uma representação do “bem-viver” absolutamente inaceitável.

Que filosofar como “aprender a morrer” (64a, 67e) não signifique nenhuma fuga do mundo para um além, isto já ficou nítido, ao menos de uma perspectiva socrática. Mas resta aclarar o que então o filosofar poderia significar e por que Sócrates consegue atrair seus interlocutores Cebes e Símiias – e com eles, os leitores – para uma trilha tão claramente falsa. Caso se considere o contexto dialógico com maior exatidão, vê-se imediatamente que o equívoco resulta da ironia socrática. Seguindo o método praticado nos diálogos da fase inicial, aqui Sócrates não ensina suas próprias concepções, mas inspeciona o saber ou as premissas de seus interlocutores. Ele confronta Cebes e Símiias, apresentados por Platão de modo inequívoco como adeptos de doutrinas pitagórico-órficas sobre o além (61d,

62b, 69c, 70c), com as teses que eles próprios defendem. Não é Sócrates, mas são eles que afirmam que corpo e alma seriam radicalmente separados e que o corpo seria tão só um impedimento ou uma "prisão" para a alma. À sua conhecida maneira "peirástica", Sócrates os conduz passo a passo à compreensão de que eles estariam forçados, a partir de suas próprias assunções, à atitude consequente de saudar a morte de seu amigo, e não de deplorá-la, como estariam fazendo agora. Eles teriam, portanto, ou de desistir de suas premissas sobre a separação alma-corpo, ou de aceitar a consequência de não mais prantear a morte iminente do amigo.

Se se toma a inspeção dialógica a que Sócrates submete Cebes e Símiás como exemplo de sua atividade filosófica, tal como ela é conhecida através dos diálogos da fase inicial, então, de uma perspectiva socrática, filosofar como aprender a morrer significa, em um sentido negativo, a inspeção crítica de nossas assunções fundamentais e vitais como um despedir-se da posse pretensamente segura do saber sobre o "bem-viver". Porém, nos diálogos da fase inicial também se tornou reconhecível, além da ignorância, um saber. Filosofar como aprender a morrer é, portanto, não apenas um afastar-se do saber aparente, mas também um aproximar-se do saber efetivo e do modo de vida correspondente. Assim, da perspectiva socrática, a diferença entre aquém e além pode ser firmada como diferença entre falso e verdadeiro. No entanto, em contraste com a metafísica das ideias de Platão, ao menos tal como ela pode ser compreendida do *Fédon*, o saber de Sócrates sobre o "bem-viver" não pode ser reduzido à evidência de uma demonstração racional, repousando antes sobre uma exigência incondicional.

Tal exigência incondicional do bem é expressada por Sócrates no *Fédon* na forma de mito, da mesma maneira que

ele também se serve de mitos em muitas outras passagens.⁴ “Mito” (μῦθος), literalmente “conto”, é polissêmico em grego. Primeiro, pode significar a “invenção poética” em contraste com a “exposição do real”, como distingue o próprio Sócrates ao falar do poeta na cena inaugural do *Fédon* (61b). Segundo, pode significar as “sagas dos deuses” transmitidas sobretudo por Homero e Hesíodo, tal qual na *República* de Platão (II, 377a ss.). Por fim, Sócrates e Platão manifestamente concordam quanto a um terceiro significado, segundo o qual o mito é uma exposição, inspecionada no *lógos*, das verdades últimas, incondicionais. Esta exposição não pode ser deduzida de fundamentos puramente racionais; antes provém de uma experiência humana fundamental. Mas, em especial, as sagas dos deuses de Homero e Hesíodo também têm de ser inspecionadas com respeito à sua pretensão de validade, como demonstra Sócrates, por exemplo, no *Êutrifron*, dando assim continuidade à crítica dos mitos de Xenófanes.⁵

Mas enquanto os sofistas e seus adeptos, como Crítias, o tio de Platão, interpretam as sagas dos deuses de modo funcional – como invenção astuta dos poderosos para estabilizar seu domínio (Diels/ Kranz 88, frag. 25) –, Sócrates procura extrair dos mitos o seu núcleo racional, que para ele é sempre moral. Wilhelm Nestle também entende que a célebre expressão “do mito ao *lógos*”, por ele mesmo cunhada no livro que a leva por título, não associa tais fenômenos de maneira antitética, mas sim complementar. Segundo ele, porém, entre ambos os polos subsiste uma relação assimétrica, na medida

⁴ Sobre os diferentes mitos, ver FRIEDLÄNDER, Paul: *Platon*, vol 1, Berlim, 1964, cap. 9: Mythos, pp. 182-222.

⁵ Cf. VLASTOS, G: *Socrates* (1991).

em que o mito está submetido à questão da verdade própria do *lógos*. Em contrapartida, diz Nestle, o *lógos* não apreende a realidade sem deixar restos, mas se depara com algo irracional; este irracional seria “o suprassensível, o transcendente”, ou “o antirracional”⁶. Em Nestle, todavia, “o antirracional” como “pseudo-causalidade” permanece insuficientemente determinado, ao passo que para Sócrates ele consiste antes de mais nada na amoralidade das sagas tradicionais dos deuses.

Também no *Fédon*, “mito” não é para Sócrates nenhuma solução para o impasse que deve encobrir uma ignorância através da mera narrativa poética, mas sim expressão de uma inspiração por assim dizer divina, de um *insight* que não repousa sobre fundamentos racionais. Por isso, na *Apologia* (22c), Sócrates atribui expressamente aos poetas, apesar de toda sua crítica, um saber provindo do “entusiasmo”, da possessão divina. Os poetas, porém, e tanto mais os rapsodos como Íon, devem ser criticados por confundirem seus profundos *insights* com um saber racionalmente fundamentável (*Íon* 533c ss.). Assim, na atitude socrática de aproximar-se da “música trivial” também repousa a clara indicação de confiar não só em seu traço racional, apreensível em números, mas também em seu caráter irracional. É também nesta direção que Nietzsche capta a exortação dirigida a Sócrates pelo sonho: “Será – assim ele devia perguntar-se – que o não-compreensível para mim não é também, de imediato, o incompreensível? Será que há um reino da sabedoria do qual o lógico está proscrito? Será que a arte é até mesmo um *correlativum* necessário e um suplemento à ciência?”⁷.

⁶ NESTLE, W. (1975), p. 3 s. [cf. cap. 6, nota 5].

⁷ NIETZSCHE, Friedrich: *Die Geburt...* KSA I, p. 96.

Para Sócrates, entretanto, o *lógos* como "*correlativum*" é indispensável no mito ou no "não-compreensível". Por isso, ele inspecionou até mesmo – como relata na *Apologia* – o oráculo de Delfos e quis, ainda que em vão, comprovar ao deus que haveria de fato outros mais sábios que ele próprio. No *Fédon*, igualmente, Sócrates procura não aceitar simplesmente a exortação do sonho como inspiração, mas sim entendê-la racionalmente. Ademais, logo ao início do diálogo, Sócrates anuncia que prestará contas (*λόγον ἀποδοῦναι*) dos mitos do além, de sua "esperança" (*εὐελπίς*) de que no além o verdadeiro filósofo "alcançará o bem em plena medida" (63e s.). Sem que fosse dada uma fundamentação, a mesma esperança ou convicção já havia sido defendida por Sócrates na *Apologia*. A fundamentação ou o "núcleo racional" desta esperança reside, para ele, na exigência incondicional de agir bem, à qual devem se sujeitar inclusive os deuses. Para Sócrates, o "além" é o domínio da moralidade incondicionada, que jamais pode ser plenamente satisfeita na experiência empírica.

No *Fédon*, importa a Sócrates, com sua crença no além, a moralidade incondicionada do "bem-viver", não a vida após a morte do indivíduo (80e ss., 91b, 107c). Assim entendida, embora não possa ser racionalmente demonstrada, a crença no além é compensadora para a vida humana. Por isso, Sócrates também chama sua descrição do além de "um belo mito" (110b) e a crença nele de uma "bela ousadia" (114d). Por meio de uma experiência fundamental compreensível a qualquer um, Sócrates apenas busca trazer à memória o fato de que é um dever admitir sem restrições, contra toda experiência empírica, a ousadia de um "bem-viver" e, para tanto, ainda levar em conta desvantagens exteriores. É *em razão disso* que ele tem de expressar sua esperança na forma de um mito sobre a vida após

a morte e a recompensa despendida pelos deuses. A metafísica de Sócrates é uma convicção que vai além da realidade imediatamente experienciável e provém de uma experiência fundamental, a qual, ademais, como espera Sócrates na *Apologia* e no *Crítion*, por fim também se comprova no convívio prático.

Além do sonho de Sócrates, do filosofar como aprender a morrer e da esperança no além, as demonstrações da imortalidade no *Fédon* também podem ser consideradas de uma perspectiva socrática. A *primeira demonstração* remete à imortalidade da alma, entre outras coisas, à doutrina da rememoração (72e ss.). Se nela Sócrates argumenta que a alma poderia se recordar de ideias adquiridas antes do nascimento e que, por isso, seria necessariamente imortal, isto não parece ser dito, segundo a distinção de Vlastos, pelo Sócrates da fase inicial, mas sim pelo da fase intermediária, pois já no *Mênon* ele teria defendido semelhante doutrina. Também no *Mênon* (81b), porém, a doutrina da rememoração não é introduzida como um saber teórico, mas é relatada como narrativa de sábios sacerdotes e sacerdotisas. A narrativa mitológica da contemplação de ideias eternas antes do nascimento, todavia, é expressamente designada como secundária e avaliada tão só em suas consequências práticas: “E, de resto, eu não me aferraria muito ao que foi dito. Mas que seríamos melhores, mais valentes e menos indolentes ao acreditar que é preciso buscar aquilo que não sabemos, em vez de acreditar que não poderíamos nem achar nem buscar aquilo que não sabemos. Ora, por isto eu lutaria muito se pudesse, tanto com a palavra quanto com a ação” (86b s.; cf. 81d s.).

Dirigida ao “bem-viver”, a pergunta socrática “o que é isso?” pressupõe que já estamos conduzidos por um pressentimento, que temos então de tentar captar conceitualmente da

maneira mais exata e fazer valer em nosso agir. O Sócrates do *Fédon*, no entanto, amplia a questão da *areté* até os conceitos matemáticos e lógicos ao elucidar o argumento da rememoração através do exemplo do conhecimento das coisas “iguais” (74a ss.). Todas as fontes concordam que, com isso, a perspectiva socrática está claramente abandonada. Contudo, na própria exposição platônica de como Sócrates teria chegado à suposição das ideias, também é possível vislumbrar indiretamente a restrição originária ao domínio do “bem”. Pois, como Platão o fez relatar, Sócrates mostrou-se decepcionado após a leitura dos escritos do filósofo da natureza Anaxágoras, pois este, com seu princípio da razão (voûc), não podia dar nenhuma fundamentação para o bem-agir. Assim, o fundamento para não fugir da prisão não seriam, conforme o conceito mecânico de razão anaxagórico, os “tendões e ossos” de Sócrates, mas sim sua convicção acerca do modo bom e justo de viver (97b-99d). Para Sócrates, a recusa da filosofia mecânica da natureza tem motivação prático-moral e ainda encontra continuidade na própria cosmologia platônica do *Timeu*, que está orientada segundo uma “natureza” normativa.⁸

Também a *segunda demonstração*, que estabelece o parentesco da alma imortal com as ideias imutáveis (78b ss.), não pressupõe, na visão de Sócrates, nenhuma estrita “doutrina de dois mundos”. Muito antes, a imutabilidade das ideias está novamente fundamentada em uma exigência prática. Pois, sem a “arte” de sempre relacionar de novo aspectos cambiantes e distintos dos conceitos a ideias que sejam firmes como normas, é inevitável uma “hostilidade ao discurso” (89c ss.). Temos de

⁸ Cf. MARTENS, E.: *Platon*; in: BÖHME, Gernot (org.): *Klassiker der Naturphilosophie*, München, pp. 29-44.

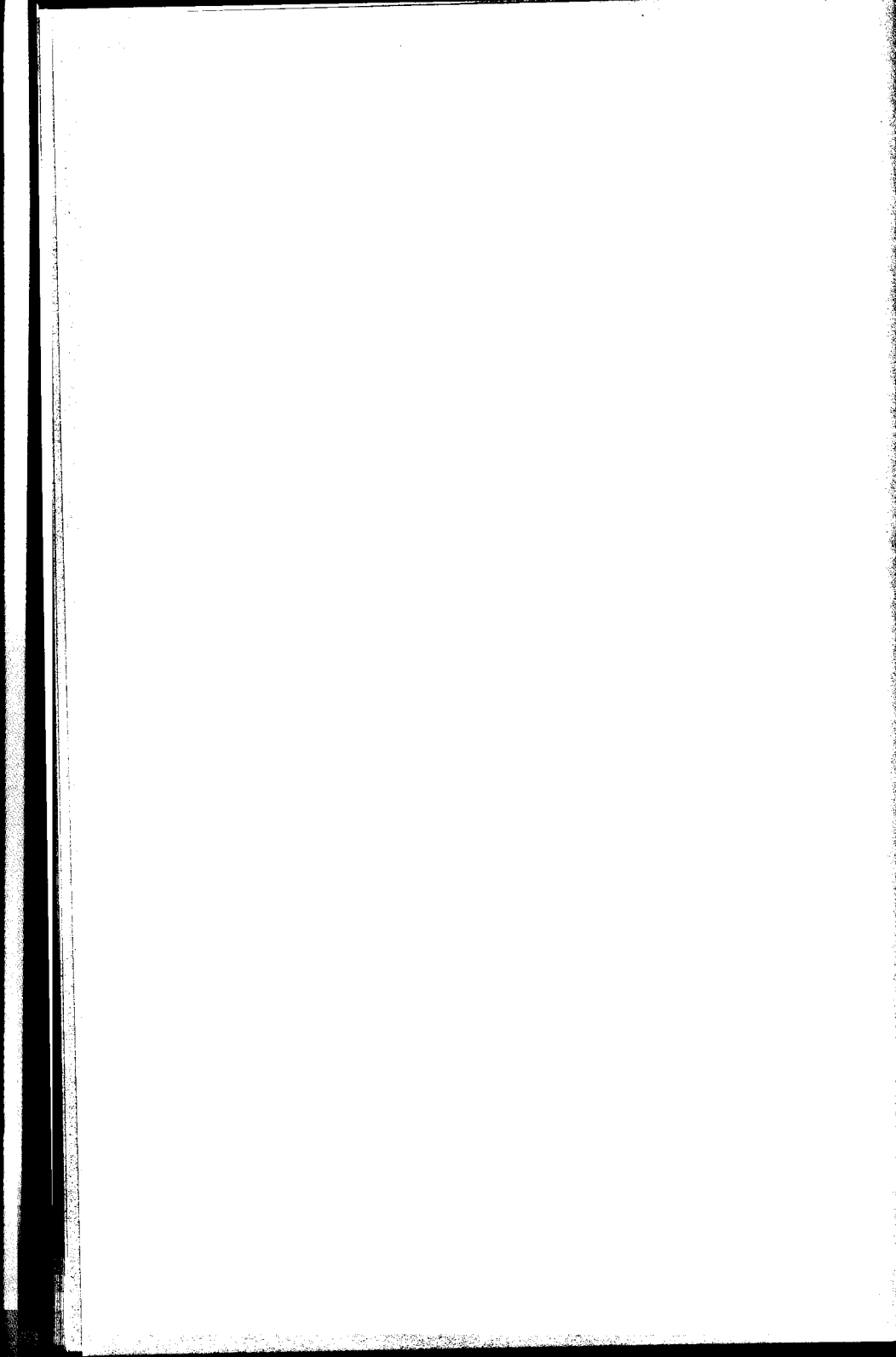
pressupor ideias imutáveis para julgar e compreender a mudança de fenômenos, concepções e definições do bem-viver, tal como, já no *Êutifron*, Sócrates argumenta do ponto de vista prático contra as colocações arbitrárias de seu interlocutor. A suposição de ideias como exigência de conceitos normativos universais passíveis de inspeção é introduzida por Sócrates no *Êutifron* na prática concreta da inspeção da “piedade”, sem ulteriores pressuposições metafísicas.

No *Fédon*, similarmente, a assunção das ideias é pressuposta como não problemática (76d, 100b). Ela também poderia ser fundamentada sem uma metafísica platônica das ideias, mas expressões como “ideias imutáveis” ou “contemplação do ente” de fato despertam, na *terceira demonstração* (100b ss.), a impressão de que Platão pretenderia pôr na boca de seu mestre a sua própria doutrina, segundo a qual há ideias separadas do mundo sensível que podemos apreender em um saber evidente como coisas de natureza intelectual. As dificuldades a que conduz semelhante assunção são mostradas pelo próprio Platão posteriormente no *Parmênides*, de maneira ainda mais drástica que Aristóteles em sua crítica às ideias. Mas o Sócrates da fase inicial (histórico), segundo todas as outras fontes e mesmo segundo o próprio testemunho de Platão, jamais defendeu uma doutrina das ideias ao modo do Sócrates platônico dos diálogos da fase intermediária, como o *Fédon*.

Em contrapartida, a afirmação de Aristóteles de que Sócrates teria sido o primeiro a perguntar por conceitos universais de virtudes éticas encontra no *Fédon* uma confirmação, ao menos quando não se dá atenção à metafísica idealista de Platão subjacente à retrospectiva autobiográfica de Sócrates. Sócrates relata que, após sua decepção com a filosofia da natureza empirista de Anaxágoras, em uma “segunda viagem” (não

em uma “segunda melhor via”, como normalmente traduzido) ele teria se afastado da contemplação imediata da realidade sensível e “encontrado refúgio nos conceitos (λόγοι), para neles contemplar a verdade das coisas” (99c-100a). Se com isso Sócrates descreve seu próprio procedimento “hipotético”, segundo o qual ele partiria a cada vez das premissas “mais fortes” e inspecionaria as consequências delas decorrentes, encontra-se aí uma caracterização certa de seu método de inspeção nos diálogos da fase inicial.

O comentário seguinte na exposição da doutrina das ideias (100b ss.), no entanto, pode ser totalmente separado da autodescrição de Sócrates. Esta não está em nenhuma contradição com o comentário, mas é independente dele. Da mesma maneira, a serenidade de Sócrates diante da morte também não se funda em demonstrações metafísicas, mas sim na confiança depositada na exigência absoluta da moralidade e da racionalidade, a base prática de toda a sua conduta de vida. Embora Platão também edifique sua metafísica das ideias sobre a confiança fundamental vivida por Sócrates e testemunhada por ele próprio – e, portanto, tenha razão em sentir-se em dívida com seu mestre –, a questão de Sócrates tem seus contornos bem delineados mesmo sem a filosofia de Platão, e não carece de uma complementação através da doutrina das ideias. Caso se leia o *Fédon* da perspectiva socrática, tem-se a impressão de que Platão teria tido a intenção de deixar entrever a autonomia de tal perspectiva em face de sua própria maneira de ver. Mas, de todo modo, mesmo contra a intenção de Platão, com o auxílio dos outros diálogos socráticos e das demais fontes, a perspectiva socrática se deixa revelar em suas linhas gerais. Sócrates, o satírico “sábio sileno”, joga seu próprio jogo pelas costas de Platão.



CAPÍTULO 9

Notas de rodapé sobre Sócrates

Quando se lança um olhar sobre o conjunto dos quatro diálogos socráticos investigados e as demais fontes, alguns traços da questão de Sócrates podem ser esboçados. Em todos os quatro diálogos, a cada vez conforme a ocasião concreta e o contexto dialógico, Sócrates defende sua questão de maneira diferente.¹ Por isso, não se pode falar nem “do” método socrático nem “da” ignorância socrática. O *Êutifron*, com sua pergunta “o que é isso?” dirigida a uma única virtude, a piedade, é antes de mais nada um diálogo da fase inicial tipicamente socrático, no qual as pretensões sofisticas e convencionais ao saber são criticadas com muita ironia. Mas, no pano de fundo deste diálogo erístico, que termina por se mostrar aporético em seu todo, Sócrates oferece uma indicação, “dita de passagem” ao leitor, daquilo em que poderia consistir o saber questionador. Em contrapartida, na *Apologia*, com exceção de algumas breves passagens, Sócrates não exerce sua atividade inspecionadora; em lugar disso, ele informa o tribunal sobre ela e “expõe” (ἀποδείξει; 20d 2 s.) em que consiste sua pretensa “sabedoria”.

Também na *Apologia*, entretanto, é apenas indiretamente que se obtém alguma notícia da real sabedoria de Sócrates.

¹ Romano Guardini também toma os quatro diálogos como base de seu livro sobre Sócrates. Todavia, sua interpretação os unifica sob a perspectiva do *Fédon* lido de maneira metafísico-existencialista. Cf. GUARDINI, Romano: *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton, Phaidon*, Bern, 1945.

Em verdade, é preciso que ela já tenha sido anteriormente compreendida. Não é diante do público de um tribunal e tampouco através de exposições teóricas que se pode compreender a questão de Sócrates, mas sim observando-se os colóquios em seu círculo de amigos e por meio do exercício prático pessoal. Uma tal filosofia, como arte de viver praticada em comum, é o que o *Crítion* claramente pressupõe com seu tom de conversa familiar entre velhos amigos. Nele prepondera o saber socrático e sua aplicação à situação concreta: a recusa da proposta de fuga. A doutrina das ideias no *Fédon*, por fim, também pode ser lida contra a corrente, a partir da perspectiva socrática, como a exigência absoluta de orientar-se segundo a razão e a moralidade, exigência fundamentada e seguida por Sócrates em seu viver e morrer.

Todavia, o diálogo aberto e orientado por uma questão concreta, tantas vezes celebrado em Sócrates, não pode ser visto em sua forma pura ou sequer aproximada em nenhum dos quatro diálogos, tampouco nos outros escritos de Platão ou em outras fontes. Ao contrário, quando se lê, por exemplo, o *Éutifron*, é preciso dar razão àqueles que criticam semelhante "diálogo socrático" como manipulador e tendenciosamente racionalista.² No *Éutifron* e na maioria dos outros diálogos da fase inicial, o diálogo socrático real só se torna visível *ex negativo*. No *Crítion*, ao menos, podem ser encontrados vestígios da séria busca da verdade já antes praticada por Sócrates no círculo restrito de seus amigos. No *Fédon*, por fim, a busca da verdade como saber metafísico atinge sua meta. Em face da morte, Sócrates conduz conversas serenas e descontraídas em meio a seus amigos mais

² Cf., por exemplo, BODENHEIMER, Aron Ronald: *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart, 1984, pp. 20-35.

íntimos, entrecortando-as com narrativas míticas mais longas. Em tais conversas, ele está comprometido, em última instância, apenas com o *lógos* e, de fato, não busca mais a verdade do “bem-viver”. Aqui, Sócrates já aprendeu a filosofar como morrer.

Evidentemente, ainda que se possa em certa medida formular enunciados certos sobre a atividade de Sócrates e sobre o método, os temas e a finalidade dela, é em medida bem menos satisfatória que Sócrates pode se apresentar como intérprete de si mesmo ao advogar em causa própria diante do tribunal. Muito antes, sua questão é a realidade inspecionada e vivida do próprio bem-viver. Enunciados em forma proposicional, ao contrário, sobretudo em forma escrita, fixadora, dissimulam um saber que, qual um objeto, poderia ser desvinculado daquele que o sabe como se fosse um bem disponível a qualquer um. Para Sócrates, proposições ou conceitos, pouco importa se em forma oral ou escrita, somente ganham seu significado em vista da própria questão como realidade vivida. O poder-viver prático pressupõe o saber-viver teórico. Mas ambos juntos são “saber viver bem”.³ A práxis como “bem-

³ A análise de Heidegger do “ser à mão” [*Zuhandenheit*] e do “ser de ante-mão subsistente” [*Vorhandenheit*] (*Ser e Tempo* §§ 13, 15) – por exemplo, de um martelo como “instrumento” (*πρᾶγμα*) e como “puro aspecto” ou “ponto de vista” (*εἶδος*) –, ainda que tenha em vista uma crítica ao racionalismo socrático-platônico, revela de todo modo, justamente contra a recepção predominante, o significado originário do conceito socrático de saber (da *areté*). Cf. também a crítica de Hubert L. Dreyfus, de orientação heideggeriana, ao racionalismo pretensamente socrático-platônico da inteligência artificial. DREYFUS, Hubert L.: *Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Was Computer nicht können*, Robin Cackett, Königstein i. T., 1985; (org. *What computers can't do. A critique of artificial reason*, Harper and Row, NY, 1972). Sobre a fundamentação “pragmática” do saber do *εἶδος*, ver também de Carl Friedrich von Weizsäcker: *Parmenides und die Graugans*; in: WEIZSÄCKER, C.F.: *Ein Blick auf Platon*, Stuttgart, 1981, p. 17 ss.

viver” não é acessível a nenhum conhecimento direto e livre de dúvidas, mas, segundo Sócrates, carece da inspeção crítica, argumentativa, das situações em que as convicções se tornaram problemáticas.

A atividade inspecionadora de Sócrates tem por meta a própria questão como atividade vivida. A resposta na *Apologia* à pergunta “Sócrates, qual é a tua questão (*Sache*/πᾶγμα):” articula assim três significados de πᾶγμα: [1] a *atividade* exterior e embaraçosa de Sócrates como questionador da pergunta “o que é isso?”; [2] a *realidade efetiva*, a *coisa* em questão; [3] a *práxis* do bem-viver. Sua filosofia, portanto, seria diminuída em uma dimensão essencial, caso se quisesse ver nela somente o “método socrático” da inspeção crítica de conceitos éticos [1], desligando-a de seu objeto [2] bem como de sua meta prática [3]. Tampouco ela se exaure em uma “ignorância socrática” meramente aporética. Por um lado, a própria ignorância também deve ser entendida, a cada vez conforme o contexto dialógico, como uma resistência a um saber puramente conceitual, convencional ou evidente; por outro lado, ela está inevitavelmente ligada a um certo saber. O saber socrático abrange tanto saberes formais – como sinonímia, determinações de conceito e inferência – quanto conhecimentos conteudísticos como poesia, mitologia, história e filosofia pré-socrática. Enfim, o saber socrático continha ainda saberes práticos, como a condução do diálogo, a faculdade de julgar e a prontidão disputativa. Seu ponto central, porém, é a exigência fundamental da moralidade incondicionada e da racionalidade para a determinação do homem como um ser orientado moral e racionalmente.

Esta exigência fundamental pode ser reconhecida em todos os quatro diálogos, desde o início, como “questão principal” sob o pano de fundo da condução socrática do diálogo (cf.

Eútifron 14a). Com a incondicionalidade de sua ordem de moralidade e racionalidade, Sócrates demonstra ser não apenas um moralista e um pensador metódico, mas além disso um metafísico. À diferença sobretudo de Platão, porém, na metafísica socrática devem ser feitas algumas restrições essenciais. Primeiro, o saber metafísico de Sócrates se dirige exclusivamente ao domínio da *areté* ou do “bem-viver”, não a todos os domínios do conhecível; por conseguinte, no plano do objeto, Sócrates é representante de uma metafísica prática. Ademais, ele não fundamenta suas suposições metafísicas com o auxílio da razão teórica, na forma de demonstrações racionais, mas sim com o auxílio da razão prática, na forma de exigências absolutas. Portanto, mesmo no plano da fundamentação, sua metafísica pode ser caracterizada como prática. Por fim, Sócrates incorpora a incondicionalidade da moralidade e da racionalidade ao seu próprio viver e morrer, de modo que também no plano da finalidade sua metafísica é prática e comprova-se primeiramente como convicção prática. É com base em uma confiança fundamental ou em uma esperança na razão e na bondade do todo como “cosmos” que Sócrates sabe viver e morrer da maneira correta.⁴

Enfim, ainda que só possa realizar sua arte de viver filosófica em um círculo mais íntimo, Sócrates não a restringe em princípio a esta condição. Platão, ao contrário, sobretudo na *República*, entende a filosofia tanto como domínio de si, através da ascese, quanto como domínio do alheio, através do saber proposicional, tomando ambos como irrealizáveis para

⁴ Embora Helmut Kuhn destaque igualmente a “confiança no ser” como “traço fundamental da piedade socrática”, ele não o liga à fundamentação do bem-agir. In: KUHN, Helmut: *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München, 1959, p. 103.

“os muitos”, se não em princípio, ao menos no tocante às suas experiências históricas particulares. Em consequência disso, Platão exige na *República* a instituição do “rei filósofo” e defende, nas *Leis*, uma regulação rigorosa de quase a totalidade dos domínios privados e públicos da vida. A metafísica do Sócrates que diz sim à vida, do sileno entretido com as musas, mas também inspecionador cético e ignorante, assume em Platão, cada vez mais, os traços de uma dogmática hostil à vida.

Segundo Cícero, Sócrates trouxe a filosofia do céu para a terra. Ele procurou entender o “cosmos” dos filósofos jônicos da natureza, por exemplo Anaxágoras, em sua racionalidade não apenas causal, mas também teleológica, como ordem fundamental do “bem-viver”. Desta ordem surge a exigência fundamental da moralidade e da racionalidade, à qual Sócrates também vincula tanto a questão dos sofistas, por exemplo Protágoras, relativa à *areté* do indivíduo e da *pólis*, quanto o método sofístico de análise conceitual. O *lógos* do discurso tem de orientar-se no *lógos* do pensamento, e este, por sua vez, é expressão do *lógos* do todo.

Com efeito, o *lógos* inspecionador depende de uma experiência humana fundamental do “cosmos”, como a transmitida de maneira exemplar pelo mito. Assim, Homero descreve no célebre escudo de Aquiles a construção bem ordenada do mundo, no qual astros divinos, homens, animais, plantas e minerais têm seu lugar adequado (*Iliada* XVIII, 481-608).⁵ Embora o mito também não esteja plenamente separado do *lógos*, mas contenha estruturas e princípios de ordem, Sócrates,

⁵ Cf. SCHADEWALDT, Wolfgang: *Tübinger Vorlesungen*, vol. 1: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt a. M., 1978, pp. 47-61.

seguindo aqui uma tradição na linha de Xenófanes, submete o mito a uma inspeção crítica, tal como faz diante de qualquer orientação intelectual ou reivindicação de saber. As experiências de ruptura de sua época haviam abalado a confiança em uma orientação mitológica da espécie do sacerdote Êutifron ou da espécie do cidadão ateniense médio, bem como a confiança em Homero como “educador da Grécia” (*República* X, 606e).

Sócrates é um pensador da *arkhé*, que pensa e vive a partir das origens ou dos princípios. É verdade que ele traz a filosofia do céu para a terra, o que também é ilustrado através de seu envolvimento com a “atividade trivial das musas” na cena inaugural do *Fédon*. No entanto, antes disso Sócrates já havia se demorado “nas profundezas do céu, ou melhor, nas profundezas da consciência”, tal como nota Hegel com razão, rejeitando o equívoco praticista. Contudo, Sócrates é um pensador “original” em sentido não apenas sistemático, mas também histórico. Nele é possível encontrar uma abundância de meditações e ideias sobre princípios e fundamentos básicos que ainda não haviam sido especificamente diferenciados e sistematicamente elaborados. Por isso, não é de admirar que, com sua vida e sua doutrina, ele tenha encontrado sempre, até os dias de hoje, adeptos e críticos, incitando todos a continuar a pensar.

Como ponto de ligação das variantes do socratismo, Sócrates inspirou, de modo sempre novo, não apenas as diferentes escolas socráticas, mas toda a filosofia até o presente. Assim como Platão na Antiguidade, quem continua a desenvolver expressamente e em larga medida os pensamentos fundamentais de Sócrates na modernidade é sobretudo Kant, tanto ao elogiar o método dialógico⁶ quanto ao afirmar o primado da

⁶ Sobre Kant, ver cap. 1, pp. 23-4.

razão prática, o imperativo categórico, a certeza moral *versus* a lógica e a indemonstrabilidade de deus, da liberdade e da imortalidade. Além disso, como um dos últimos filósofos da modernidade, Kant dá prosseguimento à concepção socrática de “filosofia como forma de vida” (Hadot) e exercício prático quando, ao fim da *Metafísica dos costumes*, dedica ao ascetismo ético uma seção à parte (§35).

É Platão, no entanto, quem oferece o texto supremo de toda a filosofia escrita e elaborada sistematicamente, contanto esteja correta a sentença de Whitehead: “A mais segura caracterização geral da tradição filosófica europeia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé sobre Platão”.⁷ Mas, na medida em que a filosofia não é absorvida por um saber proposicional oral ou escrito e tampouco pode ser delegada a um outro saber, ela sempre só pode consistir em notas de rodapé sobre um “texto” que, como “tecido” vivo, não é nem pode ser escrito. Assim, o veredito de Whitehead deve ser consequentemente complementado: a filosofia de Platão, de sua parte, tal como qualquer outra, consiste apenas em uma série de notas de rodapé sobre Sócrates.

E todavia, no *Fédon* (91c), o diálogo sobre a imortalidade da alma, Sócrates exorta seus amigos: “Se quereis me seguir, não vos preocupeis tanto com Sócrates, mas antes com a verdade”. A questão de Sócrates, quer no diálogo oral, quer no texto supremo de Platão, quer em notas de rodapé, é a verdade do “bem-viver” inspecionado e vivido.

⁷ WHITEHEAD, Alfred North: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M., 1979, p. 91 [orig. *Process and Reality, an Essay in Cosmology* (*Processo e realidade. Ensaio de uma cosmologia*), Cambridge, 1929].

Métodos do filosofar socrático

Sobretudo por sua perspectiva metódica, mas também pela atitude e pela práxis de uma forma de vida filosófica, a filosofia socrática está indubitavelmente determinada como a atividade do filosofar. Todavia, nela também importam determinados conteúdos, que se apresentam não apenas na forma de perguntas, mas também na forma de respostas o mais bem fundamentadas possível, ainda que não fundamentáveis de maneira absolutamente segura. No que toca ao conteúdo, importa a Sócrates o “bem-viver”, cuja meta é a arte prática de saber viver bem (capítulo 7). Em primeiro lugar, portanto, para Sócrates, só “vale a pena ser vivida” esta vida que busca orientação no e através do pensamento (*Apologia* 38a, *Críton* 46b). O bem-viver é um viver reflexivo – ao menos até onde isto é exigível e possível em cada ocasião. Em segundo lugar, o bem-viver não é orientado somente segundo a sobrevivência ou a vida materialmente folgada, mas, como mostra cada um dos diálogos da fase inicial, segundo medidas como coragem, justiça e prudência. As próprias medidas, em terceiro lugar, devem ser entendidas dentro de um conceito geral do equilíbrio entre extremos na *pólis* e na alma do indivíduo. Aqui, de acordo com a coisa em questão, Sócrates se orienta segundo o conceito de justiça elaborado por Sólon como equilíbrio, ou ainda segundo o “meio-termo” aristotélico entre os extremos; por exemplo, a coragem como meio-termo entre a temeridade e a covardia. Em quarto lugar, o olhar de Sócrates se lança na

vastidão, indo do todo da alma para o todo da *pólis*, até chegar ao todo do cosmos como “ornamento e ordem” (*Górgias* 508a; cf. *Cármides* 156d ss.).¹

Além disso, quanto ao conteúdo, no conceito socrático de bem-viver estão contidas determinadas representações, acentuadas em particular na *Apologia*, que têm afinidade com as quatro questões kantianas sobre o saber, o fazer, o esperar e o ser humano (*Lógica* A 25/26). Sócrates confia poder orientar-se pelo saber, isto é, pelo pensamento. Como enfatiza sobretudo Popper, porém, ele ao mesmo tempo não confia em pretensões absolutas ao saber e se conforma com uma “sabedoria humana”. Conforme assinalado em especial por Aristóteles (capítulo 4), embora Sócrates tampouco defenda, com sua pergunta “o que é isso?”, qualquer doutrina das ideias pré-platônica, ele acentua expressamente a necessidade de rememorar-se das próprias representações universalmente válidas concernentes às “virtudes” e ao “bem”. Ele também aposta em um agir ou fazer “virtuoso” e o submete todo dia a uma inspeção. Ademais, como insiste ao fim da *Apologia*, Sócrates espera por uma vida feliz, filosófica, no aquém e, ainda que não exclua esperanças em um além, não se arroga expressamente nenhum saber metafísico, sequer no *Fédon* (capítulo 8). Enfim, por mais que se veja como um homem chamado e apto a uma vida meditativa e orientada pela razão, ele está arrebatado de lá para cá entre as paixões de um monstro como Tífon e a razão de um ser divino, “mais delicado e simples” (*Fédro* 230a).

Ainda que prefira sobretudo a forma oral do filosofar, Sócrates praticava, transversalmente à distinção entre “orali-

¹ Ver WOLF, Ursula: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbeck bei Hamburg, 1996, p. 151 ss.

dade e escritura", diferentes métodos do filosofar. O questionar socrático, portanto, não deve ser simplesmente complementado por certos conteúdos ou pelo modo de responder socrático. Tampouco lhe cabe restringir-se quer a um diálogo oral ou a uma "conversa socrática", no sentido de Leonard Nelson,² quer à clarificação analítica de conceitos especificamente éticos, sobretudo como na tradição aristotélica de Hare e Vlastos.³ Muito antes, o método socrático abrange um amplo espectro de variados modos filosóficos de pensar e trabalhar, e os integra em um processo de pensamento que, em seu todo, é dialógico ou orientado por argumentos e contra-argumentos. Porém, antes de qualquer diferenciação da área da filosofia e de estreitamentos próprios à divisão do trabalho, concernentes a métodos e direções particulares, o elemento específico do filosofar socrático consiste sobretudo na plenitude do mundo da vida e na proximidade da linguagem cotidiana, como destacado, por exemplo, por Theodor W. Adorno em *Terminologia filosófica*: "Que a filosofia empreste seus conceitos, em tão grande medida, da linguagem falada por todos os homens, nisto ela tem sua relação com o todo; é assim que presumivelmente acontecia a Sócrates quando ele se entretinha com os cidadãos nas ruas de Atenas a respeito das questões filosóficas, pois há questões que tocam a todos estes homens e também podem ser tratadas em sua linguagem. Através do processo de divisão em áreas ou especialização,

² NELSON, Leonard: *Die sokratische Methode* (1922); in: NELSON, Leonard: *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Hamburg, 1970, pp. 271-316; ver também DIETER, Birbacher & KROHN, Dieter (org.): *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart, 2002.

³ ARISTÓTELES, *Metafísica* XIII 4 1078b 16-32; VLASTOS, Gregory: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991; HARE, Richard M.: *Platon. Eine Einführung*, Stuttgart, 1990 (engl. 1982).

estes termos também são atingidos, estas palavras que Sócrates ainda empregava nas esquinas são estreitadas de uma maneira específica".⁴

O amplo espectro do método do filosofar socrático, bem como sua proximidade do mundo da vida e da linguagem cotidiana, se deixam mostrar particularmente bem no diálogo de Platão *Laques*. Embora se trate no *Laques*, em primeiro plano, de um típico diálogo sobre a *areté*, que busca definir conceitualmente a coragem através da pergunta "o que é isso?", tal pergunta analítico-conceitual só é colocada no meio do diálogo (190d), sendo antecedida por meditações minuciosas sobre o modo de proceder ou o método em seu todo. O que importa a Sócrates do ponto de vista do conteúdo torna-se claro ao fim das meditações metodológicas, quando Nícias avisa seus colegas militares e Laques de que, no diálogo com Sócrates, como ele viria a saber por experiência própria, "é-se conduzido no discurso sem descanso, até que se chega ao ponto em que é preciso prestar contas de si mesmo, acerca de como se vive agora e de como se viveu na vida pregressa". O próprio Nícias, de qualquer modo, não teria por "mal nenhum ser rememorado (ὑπομνήσκεισθαι) disso em que não tenhamos agido ou ainda não ajamos corretamente" (187e s.). O conteúdo do filosofar socrático, portanto, é a própria práxis da vida, enquanto o método é a anamnese entendida pré-terminologicamente, isto é, a elaboração da memória como ação que seria melhor traduzida não na voz passiva, mas sim na voz média, como "rememorar-se". Com efeito, no subsequente diálogo com Sócrates, revela-se que Nícias é sobretudo um homem de discurs-

⁴ ADORNO, Theodor W.: *Philosophische Terminologie* [Terminologia filosófica], vol. 1, Frankfurt a. M., 1973, p. 48.

sos sobre a coragem, ao passo que Laques aparece antes como um guerreiro experiente e corajoso. Este intervém pelo vigor irracional, aquele pela razão sem vigor. Claramente, porém, a ambos falta sobretudo a compreensão de por que propriamente a coragem há de ser um bem para eles como generais ou para suas vidas de um modo geral.

Na elaboração socrática da memória, como fica nítido no *Laques*, absolutamente não se trata de uma mera busca aporética como estágio preliminar de um conhecimento metafísico das ideias no sentido da doutrina da anamnese de Platão no *Mênon* – e mesmo esse conhecimento é primordialmente entendido como condição de possibilidade pragmática da busca filosófica da verdade (*Mênon* 86b). Muito antes, na descrição platônica do filosofar socrático, mostra-se uma busca de conhecimento “pré-metafísica”, auxiliada por métodos variados e necessariamente conectados entre si. Com isto, o método socrático não pode ser reduzido nem a um polêmico “diálogo socrático” enquanto busca comum e aporética da verdade, nem a um igualmente polêmico “intelectualismo socrático” enquanto “saber da virtude” centrado em determinações conceituais éticas, como em Aristóteles. Ao contrário, o filosofar socrático é uma práxis concreta da rememoração, que abarca toda a pessoa e estaria, sob o termo “reflexão”, insuficientemente determinada como mera teoria.

Primeiro, é preciso destacar no *Laques* a forma especulativa ou o método do filosofar socrático. Na disposição cênica total do diálogo, pode-se avistar uma indicação de que o filosofar como elaboração da memória da própria práxis de vida é uma forma de vida muitíssimo incomum, meramente “especulativa” no sentido prosaico da palavra, práxis compreensivamente escarnecida como devaneio aéreo por Aristófanes

nas *Nuvens* ou pela serviçal trácia no *Teeteto* de Platão (174a ss.).⁵ Mas justamente generais e cidadãos experientes como Nícias e Laques admitem-se em um diálogo com alguém como Sócrates, e procuram orientar-se através do pensamento e não através de opiniões não inspecionadas. O quão especulativo é o filosofar, isto se torna visível não só no próprio transcurso do diálogo, mas também na vida de ambos os generais, bem como na execução de Sócrates. À época narrativa do diálogo (após a Batalha de Délio, de 423, e antes da Paz de Nícias, de 421), ambos os generais estavam no ápice de sua fama; porém, à época da composição do diálogo, eram conhecidos por todos os atenienses como corresponsáveis pela derrota na Guerra do Peloponeso. Além disso, o destino de Sócrates também estava diante dos olhos de todo ateniense. Por isso, com base em toda encenação, o *Laques* pode ser lido como um experimento intelectual feito por Platão: a vida de ambos os generais e da pólis ateniense poderia ter-se transformado para melhor, caso o esforço pelo que é realmente bom tivesse prevalecido de fato sobre o poder e a fama?

O que pode parecer um mero devaneio ao leitor dos diálogos de Platão da época, ou ao mesmo hodierno, é a esperança de Sócrates, inatéstável por qualquer empiria e inabalável a despeito das experiências em contrário, de que, no fundo, todos os homens filosofem, ou, como se diz no *Banquete* (203b-204c), de que todo homem esteja animado pelo Eros que deseja o bem real. E essa esperança, da qual Platão está convencido junto com Sócrates, pode ser lembrada em qualquer indivíduo, por princípio, através do diálogo sobre a própria práxis de vida, mesmo em tiranos como Nícias e Cármides (sendo

⁵ Cf. MARTENS, E.: (2000).

este último um parente próximo de Platão e personagem de seu diálogo *Cármides*) ou em um aferrado tirano como o tipo discutido no *Górgias* (466d ss.).

Pode ser constatada no *Laques* uma primeira característica da elaboração socrática da memória. Nesse diálogo, a encenação do que parece um devaneio, o experimento intelectual, pertence ao método especulativo para rememorar nossas esperanças ou concepções metafísicas acerca do todo da existência humana e do mundo, as quais residem “além da empiria” (são metafísicas) e são ainda anteriores a uma fundamentação discursiva. Também a própria atividade inspecionadora como um todo é fundamentada por Sócrates pré-discursivamente, através da indicação de uma instância além, quando ele narra que o deus Apolo o teria encarregado de tal atividade (*Apologia* 23b, 28e, 30d s.) ou quando narra que seu “demônio” o teria impedido de tomar determinadas ações – por exemplo, filosofar com qualquer um (*Apologia* 31d). Entretanto, o encargo de Apolo também é submetido por Sócrates a uma comprovação crítica (*Apologia* 21b ss.; cf. *Êutifron*). A metafísica socrática de-veras não deriva da razão, mas se realiza conforme a razão. De modo semelhante, Platão também emprega experimentos intelectuais, imagens, metáforas, mitos ou narrativas; por exemplo: a experiência intelectual a respeito de Gíges e do anel, a fim de expressar a orientação segundo o que é justo e bom como um fim em si mesmo (*República* II 359b-360d); a alegoria da caverna, a fim de trazer aos nossos olhos a situação humana entre o aquém e o além (*República* VII 514a-517a); a metáfora da parrelha de cavalos da alma, a fim de visualizar o papel da razão, dos instintos e da vontade (*Fedro* 246a-257a); ou, ainda, o mito dos andróginos como forma esférica e originária, a fim de rememorar a perda e a nostalgia da condição de “ser em si

mesmo um mundo”, de ser quase edenicamente total ou literalmente “íntegro” (ὅλον) (*Banquete* 189d-191d).

Filosofia é, tanto em Sócrates quanto em Platão, a tentativa de manter acordada a memória de que vivemos na “caverna” e somos “dilacerados”, alienados de nosso próprio ser integral. Como “retorno à caverna”, porém, ela também é a tentativa de no mínimo superar a alienação – todavia, não através do recurso a uma verdade intuitiva, inquestionável, mas sim de um trabalho de rememoração penoso, metodicamente muito diversificado. Quanto ao conteúdo, portanto, as filosofias socrática e platônica são metafísicas; quanto ao método, entretanto, a filosofia de Sócrates é de todo modo pré-metafísica, ao passo que a de Platão, ao menos em algumas passagens, é metafísica no sentido de uma fundamentação racional última.

Ao método especulativo de empregar experimentos intelectuais, imagens, mitos ou narrativas para rememorar-se do próprio impulso metafísico, sobrevém como *segunda* característica metódica a orientação de princípio em experiências ou fenômenos em um sentido amplo e pré-terminológico (pré-husserliano) – também Aristóteles, por exemplo, na *Ética a Nicômaco* recomenda primeiro “assegurar os fenômenos” (τιθῆναι τὰ φαινόμενα, EN VII 1, 1145b 2-7). No *Laques*, Sócrates de imediato torna plausível o “modo de investigação” (189e) através da analogia com diferentes decisões do cotidiano. Como na decisão sobre o cuidado do corpo, também na decisão sobre a educação como “cuidado da alma” (185e) evidentemente não se pode confiar em opiniões não inspecionadas, mas apenas na razão. De modo semelhante à orientação segundo o bem, contudo, a orientação segundo a razão não admite nenhuma fundamentação racional última e forçosa. Ao contrário, já de antemão o procedimento indutivo de Sócrates parte de sua

esperança especulativa na razão. De todo modo, a recomendação das diferentes decisões do cotidiano põe o racionalista da finalidade na obrigação de decidir, diante de uma questão tão importante quanto a educação, por que ele se limita à investigação dos meios e não quer investigar também as metas, no caso, a coragem como meta do aprendizado das armas. Semelhantemente a Platão no *Banquete*, que em uma “fenomenologia dos estados de paixão”, como diz Wolfgang Detel de modo também pré-terminológico, amplia “a capacidade de percepção dos fenômenos eróticos” até o verdadeiro amor,⁶ também Sócrates, em uma fenomenologia do modo de ser racional, amplia a percepção dos fenômenos até o verdadeiro saber; por exemplo, no *Laques*, com a pergunta pelo “especialista” (τεχνικός, 185a) no “cuidado com a alma”, que evidentemente tem de ser distinguido de um outro especialista cujo saber seja demonstrável e conduzido por regras.

A pergunta pelo verdadeiro conhecimento especializado, também proposta em outros diálogos de Sócrates, não está visada nem no sentido de um saber artesanal, nem no sentido de um saber metafísico de circunscrições, proposições ou definições, mas deve – mais uma vez, de modo pré-terminológico – tão só dirigir o olhar para o saber necessário da coragem verdadeira e do bem, diferindo de um mero opinar que se tornou problemático. Com isto, o mundo das coisas sensíveis ou das opiniões (δόξα) não é – pelo menos no caso de Sócrates – abandonado em favor do mundo das ideias ou do saber (ἐπιστήμη), mas é inspecionado com relação a estruturas e pressupostos ocultos. Para simplesmente evitar um eco pejorativo na palavra

⁶ DETEL, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die griechische Antike*, Frankfurt a. M., 1998, pp. 235 e 242.

dóxa tomada como mera opinião, dever-se-ia traduzi-la de modo mais feliz por “apreensão” (*Auffassen*), como Gernot Böhme: “*dóxa* conecta-se ao verbo *dékhomai*, que significa ‘receber’, ‘aceitar’, ‘esperar’ e coisas semelhantes. Na *dóxa* eu recebo algo como algo. Este receber é totalmente ativo, mas permanece acrítico. Em certa medida, ele responde espontaneamente àquilo que se dá a mim como uma impressão”.⁷ *Dóxa*, poder-se-ia dizer, é uma palavra utilizada por Sócrates em um sentido fenomenológico.

Além disso, Sócrates procede fenomenologicamente não apenas no apreender da práxis decisória como práxis inteiramente orientada segundo a razão, mas também na escolha do objeto de investigação, a coragem. O trabalho de rememoração intervém em uma situação na qual um fenômeno até então apreendido sem questionamento torna-se problema, isto é, algo que literalmente “se lança à nossa frente” (προβάλλειν), como um penhasco no caminho de uma orla que até então parecia plana. É assim que o historiador Tucídides descreve como, por causa dos acontecimentos da Guerra do Peloponeso, “o significado habitual das palavras também se alterou arbitrariamente, ao sabor da situação. Doravante temeridade valia como brava prontidão para a luta... A impetuosidade violenta era considerada viril” (III, 82).

Ademais, o método fenomenológico também pode entrar em ação no preenchimento de conteúdo da coragem, como na ocasião em que Sócrates, primeiro, amplia a estreita referência fenomênica de Laques, delimitada pela luta hoplítica, à “cavalaria e a todo domínio da guerra”, para em seguida relacionar a coragem, como comportamento universal não mais apreendido de modo restrito (e literal) como “hombridade”, à praxis total da

⁷ BÖHME, Gernot: *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart, 2000, p. 211.

vida. Sócrates pergunta a Laques quem é corajoso “também nos perigos do mar, e quem o é nas doenças e na pobreza ou na vida política, e ainda quem é corajoso não apenas perante as dores e o medo, mas também forte para lutar contra os apetites e o prazer, quer enfrentando-os, quer evitando-os” (191d). Então, na continuidade do diálogo, a valorosa busca pela coragem (194a) dá uma forma redonda e completa à fenomenologia da coragem. Assim, tal qual se observa na fenomenologia do estado de paixão do *Banquete* ou na fenomenologia do modo de ser racional do início do *Laques*, a Sócrates importa primordialmente a forma abrangente da coragem, a qual ele equipara no *Mênon* à incansável busca filosófica da verdade em seu todo (86b s.). Por fim, é descerrada de uma maneira também fenomenológica a forma da resposta intencionada. Após o alargamento do campo de experiência do comportamento corajoso, Sócrates exorta Laques a dizer o que é a coragem: “Sendo o quê (τὶ ὄν), ela é o mesmo (ταυτόν ἐστιν) em todas estas situações?” (191e), conforme a tradução de Schleiermacher.⁸ Fiel e intrincada, tal tradução reproduz exatamente a pergunta de Sócrates, que causa estranheza por causa de seu conteúdo e de sua forma pouco coloquial. Ela não deve ser entendida, em absoluto, como se fosse a pergunta platônica pela essência, como primeiro alegou Aristóteles. Após muitas tentativas insuficientes de resposta, Sócrates explicita o sentido de seu estranho questionamento “por meio da necessidade de saber lidar com a indeterminação fenomênica”.⁹ Com efeito, em uma formulação típica dos diálogos da fase inicial, a coragem só pode ser “aproximativamente” encontrada (193a-c).

⁸ [N.T.] Original grego: πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον, τί ὄν ἐν πᾶσι τοῦτοις ταυτόν ἐστιν. Tradução alemã: “Noch einmal also versuche zuerst die Tapferkeit zu erklären, was doch seiend sie in allem diesem dasselbige ist.”

⁹ *Idem*, p. 43.

Mas, para não falar apenas de “bobagens vazias” (μάτην, 196b) ou de assuntos alheios (198b), como um advogado sofista perante o tribunal, é preciso saber do que se fala quando se trata de um assunto tão importante como a educação. Todavia, jamais temos sucesso em estabelecer efetivamente algo como uma única e mesma coisa, sem pensá-la ao mesmo tempo em suas muitas diferenciações e variadas nuances. No *Laques*, de todo modo, não repousa sobre a pergunta socrática “o que é isso?” qualquer decisão prévia sobre o estatuto epistemológico ou ontológico da resposta procurada.

Apreender algo *como* algo também significa, em acréscimo à rememoração dos próprios impulsos metafísicos e dos fenômenos que podem ser encontrados através de seu preenchimento não lacunar, a rememoração hermenêutica das interpretações que são ajuntadas aos fenômenos visados – eis uma *terceira* característica do método socrático em sua descrição platônica. Somente uma compreensão da própria pré-compreensão do fenômeno¹⁰ torna acessível a *dóxa* ou “apreensão” (Gernot Böhme) como desempenho interpretativo de uma inspeção crítica. A compreensão hermenêutica, porém, é constituída linguisticamente, e é por isso que Sócrates incita Laques a dizer o que ele sabe ou, traduzindo literalmente, o que ele “já viu” (190c)¹¹. Para Laques, entretanto, é difícil “expressar o que vejo no espírito”. Como a descrição de Platão torna claro, os fenômenos visados e “vistos” por nós não são captáveis em uma intuição de essência¹²

¹⁰ [N.T.] Cf. acima, cap. 2, n. 2.

¹¹ [N.T.] Em grego, o verbo que corresponde semanticamente a “saber” é εἰδέναι (*eidénai*). Etimologicamente, trata-se de um perfeito do verbo ὁρᾶν (*horân*), que significa “ver”. Portanto, para o falante do grego, “saber algo” é o mesmo que “já ter visto algo”, “possuir a imagem de algo”.

¹² [N.T.] Termo típico da fenomenologia de Husserl: *Wesensschau* = intuição da essência.

direta. Tampouco eles são comunicáveis, mas sim intermediados linguístico-conceitualmente, como também assinala Platão em seu escalonamento da fenomenologia do conhecer na *Carta VII* (342a-344d). Em sentido inverso, porém, do fracasso ou do sucesso de uma compreensão linguístico-conceitual não se pode inferir retroativamente uma ignorância ou um saber do fenômeno em questão. A pedra de toque derradeira é, muito antes, o saber como “saber de si”; por exemplo, o saber de si no comportamento corajoso de Sócrates e dos generais na Batalha de Délion, e tanto mais na busca da verdade (188c-189b, 194a).

Se a práxis corajosa é a pedra de toque para definir o que é ser corajoso, pergunta-se em contrapartida justamente pelo que é a coragem. A relação manifestamente circular entre saber prático e teórico, como mostra o percurso total da investigação do diálogo, não pode ser evitada, mas deve ser revelada e inspecionada na memória da pré-compreensão que sempre está em sua base. Assim, no *Laques*, Sócrates chama a atenção para o fato de que, em sua interpretação da coragem, os generais orientam-se em larga medida segundo as descrições heroicas de Homero, servindo-se de seu modelo de caráter linguístico (191a, 201b). Porém, os tradicionais modelos interpretativos de Homero, que, segundo Platão, “formou toda a Hélade” (*República X*, 606e), são justamente aqueles que, de acordo com a descrição de Tucídides, se tornaram problemáticos como orientação para o agir, carecendo portanto de uma nova comprovação.

Desse modo, no *Laques*, a representação da coragem heroica como “virilidade” aristocrática, além de ser difusa, está longe de corresponder ao preenchimento total do fenômeno do comportamento corajoso e, sobretudo, à coragem como orientação segundo o bem almejada por “nós”, conforme “re-memora” Sócrates. Ademais, as representações tradicionais

contêm obscuridades linguísticas e contradições lógicas que são reveladas e criticadas por Sócrates em um *quarto* método, a ser aqui chamado de analítico. Nele, como Sócrates torna claro, a expressão de caráter conceitual “o que é isso?” (τί ἐστιν, 190d), ainda que seja necessária, está muito longe de ser suficiente. Ao contrário, é a formulação conceitual que está assentada na formulação fenomenológica e hermenêutica da pergunta “o que é isso?”. Com habilidade, mas em parte eristicamente, Sócrates também emprega a “arte da distinção” ou da definição do sofista Pródico, designando aliás a si mesmo como um aluno dele (*Protágoras* 341a). Aliás, caso necessário, ele inclusive remete seus próprios interlocutores à propedêutica lógica de Pródico (*Teeteto* 151b). Contudo, no *Laques* (186c-197d), Sócrates ao mesmo tempo se distancia amplamente da tese sofística de que o procurado “entendimento especializado” da coragem consista em um mero saber da definição, sem referência ao bem. O limitado ganho de conhecimento do método analítico também se torna claro no *Laques* pelo fato de que os exercícios de definição executados por Sócrates com seus dois interlocutores, eles mesmos sob influência sofística, por vezes mais encobrem que revelam a procurada coragem, ainda que esta, através de uma orientação mais fortemente voltada para o próprio fenômeno, venha a se mostrar plenamente visível como correta relação de comando entre afetos e razão.

Por fim, o *quinto* método, o dialético, pertence ao filosofar socrático de uma maneira dupla: tanto como inspeção de si no discurso e no contradiscurso dialógicos quanto como pensamento na tensão insolúvel do um e do múltiplo. Contrariamente ao que se anuncia no começo do diálogo, a inspeção dialética de si acontece no *Laques* somente na forma de ataques verbais e de ofensas recíprocas (200a ss.), situação, aliás, em que Sócrates

mal parece estar interessado em auxiliar Laques e Nícias no conhecimento de si. Entretanto, ao fazer Sócrates conduzir o diálogo desta maneira, Platão parece sobretudo querer expor a sofística ao ridículo, mostrando-a como um palco negativo para o filosofar orientado para a verdade. A despeito disso, a busca dialética da verdade torna-se plenamente visível por trás da fachada do *telecatch* sofisticado. Não há uma compreensão séria de nada sem referência a algo como “um e o mesmo”, mas este “um e o mesmo” não é apreensível e comunicável sem a multiplicitude dos fenômenos, das interpretações e da linguagem.

Com uma observação mais precisa, portanto, torna-se bem visível no *Laques*, ao menos em esboço, a estrutura “única” da procurada coragem, sobretudo através das reiteradas menções a Dámon e à tonalidade dórica (180c, 188d, 193d, 197d). Na teoria musical de Dámon (que não tem como ser descortinada com exatidão), a “tonalidade dórica” tem seu valor definido como calmo e viril, formando o “meio” (aristotélico) entre dois extremos: a tonalidade suave e indolente dos jônicos e lídios e a tonalidade apaixonada dos frígios. Dámon, que aliás foi professor de Péricles, não ensinou apenas a ética das tonalidades, mas também a afinidade da música com as emoções da alma, bem como seu significado para o agir do indivíduo e da *pólis*, ao que Platão faz referência expressa na *República* (III, 389c ss.). Assim, com a menção a Dámon, há uma antecipação temática da doutrina exposta na *Politeia* acerca das partes da alma e de suas virtudes específicas.

Ao definir a coragem no Livro IV da *República*, Platão tampouco invoca uma visão intuitiva da essência como a que parece defender em sua “doutrina das ideias” no *Fédon*. Muito antes, através de uma análise fenomênica, ele distingue entre si as partes racional, apetitiva e corajosa da alma: “Não notamos

nós muitas vezes que, quando os apetites forçam um homem contra seu pensamento racional, ele censura a si mesmo e se exaspera com aquilo que dentro de si o força? E não notamos que, desse modo, na luta de uma coisa contra a outra, seu ardor se torna um aliado da razão?" (440a s.). Por fim, com base em sua análise fenomênica, Platão oferece uma definição do comportamento corajoso. "Ora, denominamos um indivíduo como corajoso, creio eu, graças a esta parte [ardorosa], quando seu ardor preserva fielmente, em meio ao prazer e ao desprazer, o que foi anunciado pela razão como terrível e não terrível" (442b-c). Mas a solução da tensão entre o um e o múltiplo, que é reconhecível já no *Laques*, aparece na *República* apenas no plano da definição, como saber da estrutura "única" da coragem. Em contrapartida, para o saber e o agir na "multiplicidade" da situação concreta, esta tensão permanece insolúvel. Através da "força" (δύναμις, 191b) psíquica e realmente ativa, ela tem de ser sempre reequilibrada e referida ao bem nas variadas situações que envolvem o comportamento corajoso.

A aporia final do *Laques* (200e), na qual parecem subsistir uma ao lado da outra, sem mediação, a referência à razão e a referência aos afetos, pode portanto ter sua solução em uma definição verbal. Entretanto, ela subsiste sobretudo como um esforço corajoso e incansável pelo bem realmente efetivo. A sabedoria tipicamente "humana" (*Apologia* 20d), a saberia da ignorância socrática, também é acentuada por Platão no *Banquete* (201d ss.) como um "modo de ser intermediário" entre um saber absoluto, pertencente só aos deuses mas presumido pelos sofistas e outros "especialistas", e uma mera ignorância, própria da compreensão cotidiana e não inspecionada.

O *insight* socrático a respeito da própria ignorância e da busca pela verdade só pode ser realizado por um saber em um

“modo de ser intermediário”. Como pano de fundo do transcurso sofisticado e aporético do diálogo, este saber tornou-se visível no *Laques* em uma configuração dupla de saber tanto formal quanto material, que se delineia em uma pré-concepção especulativa como esperança atuante na prática e como saber vivido, isto é, arte da vida (ver capítulo 7).

O saber formal de Sócrates consiste tanto no fato de que é melhor para nós orientarmos-nos de modo geral com a ajuda do saber, e não de opiniões e afetos cegos, quanto no fato de que um tal saber é conforme ao trabalho de rememoração metódico acima descrito. Com isto, os diferentes métodos da própria busca da verdade formam uma unidade rica em tensões, quer porque nenhum método tem por si mesmo, isoladamente, um valor de conhecimento, quer porque não se pode renunciar a nenhum método. A especulação metafísica, como se torna visível em Sócrates, é o fundamento do filosofar, mas carece de uma concretização através de referências fenomênicas, que aliás devem ser destacadas como nossas interpretações ativas. Por sua vez, nossas interpretações carecem de uma elucidação conceitual-argumentativa e, por fim, devem ser mantidas em aberto em sua tensão dialética. Como vem à luz na *Laques*, o saber formal de Sócrates se liga a um saber conteudístico que é idealmente o “bem” procurado e jamais plenamente conhecido ou realizável: um “cosmos” (em grego: “ornamento, ordem, harmonia”) em uma relação de tensão frágil, a ser sempre re-dimensionada e suportada, que envolve “forças” em conflito na alma do indivíduo, na *pólis* e até mesmo no mundo em seu todo (*Górgias* 506e ss.).

Caso se mantenha diante dos olhos a abundância dos métodos do filosofar socrático, pode-se ter a impressão integral de que a filosofia moderna, mas sobretudo a filosofia

ultraespecializada e setORIZADA como ciência, ainda mal poderia rememorar-se de um filosofar em toda sua abundância conteudística e metodológica, como aponta com razão a crítica de Gernot Böhme: "As filosofias analíticas ensinam apenas filosofia analítica, creem e fazem juras em seu nome, enquanto as outras filosofias fazem, por exemplo, fenomenologia. (...) Em vez disso, deve-se exigir em sala de aula que sejam pluralisticamente aprendidos diferentes métodos filosóficos, a saber, o linguístico-analítico, o hermenêutico e o fenomenológico, e que o universitário conheça e aprenda a dominá-los paralelamente e com o mesmo valor".¹³ Todavia, também devem ser aprendidos, como se poderia acrescentar, os métodos dialético e especulativo, e não apenas "paralelamente", mas conjunta ou interconectadamente e com ênfases diferenciadas. A crítica à especialização pode ser superada pela filosofia como ciência e inclusive lhe ser útil no processo de pesquisa setORIZADA. Porém, para um filosofar como forma de vida praticada ou como processo de formação, como o que atualmente se estabelece cada vez mais nas escolas, o paradigma do filosofar socrático abrangente, pré-científico, é uma orientação melhor que a filosofia como ciência necessariamente especializada e restrita. Assim, sobretudo para a práxis da formação filosófica e para outras formas de fazer filosofia na práxis, é bom recordar-se dos métodos do filosofar socrático.¹⁴

¹³ BÖHME, Gernot: *Die Aufgaben der Philosophie. Ein Gespräch mit Gernot Böhme*; in *Information Philosophie* 5, 1999, p. 22.

¹⁴ Ver MARTENS, E.: *Methodik des Ethik und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik*, Hannover, 2003.

SOBRE O AUTOR

EKKEHARD MARTENS, nascido em 1943, estudou filosofia, grego, latim e pedagogia em Frankfurt, Tübingen e Hamburg. Ao término de uma bolsa de estudos junto ao *Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt* [Instituto Max-Planck para investigação das condições de vida do mundo técnico-científico], em Starnberg (orientação de Carl Friedrich von Weizsäcker), doutorou-se em filosofia em 1972 e habilitou-se como professor universitário em 1977. Atuou como conselheiro acadêmico e professor assistente na *Pädagogische Hochschule Münster*. Desde 1978 é professor de didática de filosofia e de línguas clássicas na *Universität Hamburg*.

Publicações mais recentes

Como autor:

- *Philosophieren mit Kindern – eine Einführung in die Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1997.
- *Der Faden der Ariadne oder: Warum alle Philosophen spinnen*, Metzler, Stuttgart, 1991 (Neuausgabe Reclam, Stuttgart, 2000).
- *Vom Staunen oder: Die Rückkehr der Neugier*, Reclam, Leipzig, 2003.
- *Methodik des Ethik und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik*, Siebert, Hannover, 2003.
- *Sokrates – eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2004.
- *Platon – Grundwissen Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 2009.

♦ *Lob des Alters. Ein philosophisches Lesebuch*, Artemis & Winkler, Mannheim, 2011.

Como organizador/editor: .

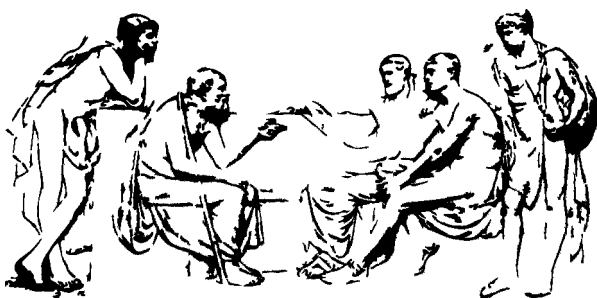
- ♦ *Zeitschrift für Dialektik der Philosophie und Ethik* (desde 1978).
- ♦ *Praxishandbücher Philosophie / Ethik*, 4 Bde. (Hrsg. zus. mit H. Hastedt / J. Rohbeck, V. Steenblock), Siebert, Hannover, 2003/2004.

Como tradutor dos diálogos de Platão para o alemão:

- ♦ *Charmides*, Reclam, Stuttgart, 1986.
- ♦ *Theätet*, Reclam, Stuttgart, 1986.
- ♦ *Parmenides*, Reclam, Stuttgart, 1986.



ESTA OBRA FOI IMPRESSA NAS OFICINAS
DA PROLEITORAGRAFICA COMMIOLO
EM PAPEL POLENSOFT CAPA EM COUCHE
MAGNOTIPOLOGIA ADOBE JENSON PA
RAA ODYSSEU EDITORANO ANO DE 2013



A questão de Sócrates, sua atividade ou seu “negócio”, tal como o mais das vezes Schleiermacher traduz o polissêmico *πρᾶγμα*, é objeto de debate no tribunal ateniense. Sócrates atraíra para si, por causa de sua mania de perguntar “o que é isso?”, *tanto a fama de sacrílego quanto a de sofista de ideias modernas, que expunham a juventude a riscos*. Em contrapartida, ele mesmo entende sua atividade como exortação ao autoconhecimento da própria ignorância e vê nisso a verdadeira sabedoria humana. Mesmo após a condenação e a execução de Sócrates, sua questão permaneceu controversa e enigmática; ela o é até hoje. E, todavia, tem despertado sem cessar o interesse filosófico. É patente que Sócrates fascina todo aquele que se ocupa de sua questão, sem que alguém, ao fazê-lo, possa entrever de imediato ao que está se aventurando.

