



**Em busca de um paradigma: é possível ver em Sócrates
um modelo de como proceder diante do desacordo moral?**

Autor: Mateus Matos Tormin¹

Trabalho preparado para apresentação no IX Seminário Discente da
Pós-Graduação em Ciência Política da USP, de 6 a 10 de maio de
2019

**São Paulo
2019**

¹ Mestrando no PPG de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

Em busca de um paradigma: é possível ver em Sócrates um modelo de como proceder diante do desacordo moral?

“Não nos esqueçamos: se identificar com Sócrates é se identificar com a aporia e com a dúvida, pois Sócrates não sabia de nada; tudo que ele sabia é que nada sabia”²

O desacordo é algo bastante característico de nossa experiência moral. Basta abrir um jornal ou levantar algum assunto de política em uma roda de conversa, e notaremos rapidamente que as pessoas discordam (muitas vezes de maneira razoável) sobre diversos assuntos morais³. Como devemos viver? No que consiste a justiça? O aborto deve ser descriminalizado? O impeachment de Dilma Rouseff foi um golpe? Diferentes interlocutores muito provavelmente retornarão diferentes respostas, a depender do modo como são interpretados diversos valores que estão em jogo. Meu interesse não é discutir a resposta substantiva a que chegariam cada um desses interlocutores, mas sim o fato do desacordo. O que ele significa?

Alguns, a depender do modo como se caracteriza esse desacordo, dirão que ele conduz ao ceticismo: se uma proposição moral *P* foi examinada e debatida (i) por um período razoável de tempo, (ii) por um número grande de pessoas inteligentes, (iii) dotadas de certa autoridade epistêmica, (iv) sob circunstâncias ótimas, e (v) se essas pessoas não chegaram a um acordo significativo a respeito de *P*, constitui-se uma ameaça cética. Muitas questões morais e políticas importantes resultam em um desacordo que tem essas características. Mas há também desacordo (um “meta-desacordo”) sobre se desacordos assim caracterizados devem nos conduzir, necessariamente, a uma posição cética. O fato é que o desacordo permanece como característica de nossa experiência moral. A questão que me interessa é: como proceder diante dele? As perguntas colocadas no primeiro parágrafo indicam a importância do problema. Se considero que o impeachment de Dilma Rouseff foi um golpe, tenho uma boa razão para agir de determinada maneira (comparecendo a protestos, por exemplo). À medida que tomar uma posição a respeito dessas questões implica, se formos

² HADOT, 1995, p. 154.

³ Emprego o termo em um sentido bastante amplo, referindo-me a questões políticas, morais e éticas.

coerentes, certas condutas, torna-se importante saber como respondê-las adequadamente. Como vimos, recorrer a especialistas não será suficiente, dado que há desacordo razoável entre eles. Sendo assim, como proceder?

Defendo que a existência do desacordo nesses moldes aponta para a inutilidade de se falar em uma resposta verdadeira (ao menos em qualquer sentido mais forte do termo), pois, independente da posição filosófica que se adote, o desacordo assim caracterizado subsistirá. Ele é parte de nossa experiência moral. Sendo assim, penso que, diante desse fato, devemos deixar de lado o debate sobre a verdade e almejar certa maneira de proceder. Isso tem uma vantagem clara: se, diante dessas questões, não podemos demonstrar ou provar que estamos certos para alguém que discorde de nós, podemos ao menos mostrar que fomos responsáveis ao formarmos nossas opiniões. Neste texto, gostaria de explorar a figura de Sócrates para ver em que medida ela pode ser tomada como um modelo de conduta que encarne esse “ideal de responsabilidade”, que, como dito, expressa-se em uma certa maneira de proceder diante de questões controversas.

1. O “problema de Sócrates”: do Sócrates histórico às figuras de Sócrates

Em primeiro lugar, é preciso descartar qualquer pretensão de que o Sócrates que nos servirá de modelo seja o Sócrates “histórico”. Isso seria não só metodologicamente problemático, como até mesmo uma pretensão sem sentido. Problemático, porque Sócrates não deixou nada escrito, o que faz com que tenhamos que recorrer a fontes que conviveram com ele (sendo as principais Aristófanes, Platão e Xenofonte). Todavia, as fontes divergem entre si e não há critério externo a elas que nos permita decidir qual está certa, o que nos leva a um problema de circularidade⁴. Além disso, não há justificativa metodológica plausível para se optar por uma delas (desqualificando as demais), nem para tentar identificar pontos em comum (por mais que essa estratégia nos permita chegar a algumas conclusões plausíveis, ela não evita o problema da circularidade)⁵. Como se não bastasse, a própria busca pelo Sócrates histórico parece não fazer sentido quando se tem em mente a intenção das principais fontes. A questão só surge a partir da falsa suposição de que Aristófanes, Platão e Xenofonte

⁴ MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 129-33, *apud* Bolzani, 2014, p. 17.

⁵ Para uma exposição mais detalhada das estratégias dos intérpretes para tentar resolver a questão (e dos problemas que elas apresentam), ver: BOLZANI, 2014, p. 11-18.

pretenderam nos dizer quem foi Sócrates. Porém, ao que tudo indica, eles não tinham essa intenção. O problema, portanto, não só é metodologicamente insolúvel, mas falso⁶.

Essa interpretação, que desqualifica a chamada questão socrática, impõe-nos o desafio de pensar em uma estratégia de leitura das fontes. Dado que não podemos retirar delas um retrato do Sócrates histórico, como interpretá-las? Dorion sugere um caminho, ao afirmar que os escritos socráticos de Platão e de Xenofonte resultam de um “gênero literário, o *logos sokratikos*, que é explicitamente reconhecido por Aristóteles e que autoriza, em virtude de sua natureza, uma grande liberdade de invenção”⁷. Essa liberdade de invenção se dá não só quanto à encenação, mas também quanto ao conteúdo, sendo os textos pertencentes a este “gênero” mais bem interpretados não como documentos históricos, mas como obras literárias e filosóficas⁸. Portanto, não caberia falar aqui de *uma figura histórica* de Sócrates, mas sim de “*figuras de Sócrates*”⁹. Dada a impossibilidade de conhecermos o Sócrates histórico, restamos a possibilidade, mais rica, de “reencontrar as fisionomias mais significativas do socratismo através dos espelhos quebrados das tradições socráticas que a história gera”¹⁰.

2. Uma proposta interpretativa: os diálogos platônicos como produções miméticas

Um caminho possível é, seguindo Aristóteles (1447a28-b13), ler os discursos socráticos¹¹ como produções miméticas, de modo que eles tenham em comum com a tragédia a presença da imitação. Bolzani desenvolve essa chave de leitura, afirmando que, dada a aproximação feita pelo próprio Aristóteles, estaríamos autorizados a especular sobre a aplicação do esquema conceitual desenvolvido na *Poética* aos *lógoi sokratikoi*¹². Apesar de ressalvas metodológicas que podem ser levantadas contra esse procedimento¹³, penso que se trata de sugestão profícua para a tentativa de reencontrar as fisionomias mais significativas do

⁶ DORION, 2011, p. 22-23.

⁷ DORION, 2011, p. 23. A passagem de Aristóteles à qual o trecho faz alusão é 1447a28-b13, *Poética*.

⁸ DORION, 2011, p. 23.

⁹ DORION, 2011, p. 25.

¹⁰ MAGALHAÃES-VILHENA, 1984, p. 14, *apud* Bolzani, 2014, p. 16, nt. 10.

¹¹ Recorrerei a essa expressão para me referir aos textos que pertencem ao *logos sokratikos*.

¹² BOLZANI, 2014, p. 24.

¹³ Bolzani mesmo nos adverte de que “não se trata de sustentar que o esquema conceitual mediante o qual Aristóteles sistematiza a produção dos poetas trágicos se encontra em Platão, como uma herança tomada de um precursor por seu discípulo” (2014, p. 24). “Contudo, é inimaginável que [Platão] não fosse profundamente familiarizado com as tragédias (...) — as mesmas tragédias de que parte Aristóteles para a elaboração de sua teoria. Isso, a meu ver, justifica o anacrônico expediente, embora não o isente de cautela e, sobretudo, de evitar aproximações excessivas” (2008, p. 156, nt. 4).

socratismo, especialmente a da figura de Sócrates que é elaborada nos diálogos de Platão. Por isso, retomarei essa chave de leitura, em que as noções de imitação (*mímêsis*), verossimilhança (*eikos*), caráter (*êthos*), ação (*prâxis*) e pensamento (*diánoia*) têm papel fundamental.

A imitação, em seu sentido técnico, designa “um *modus operandi* determinado para reunir, dispor ou compor as ações e acontecimentos trágicos ‘ocorridos’”¹⁴. Imitar não é representar verdadeiramente, mas sim de maneira verossímil:

“Também fica evidente, a partir do que foi dito, que a tarefa do poeta não é a de dizer o que de fato ocorreu, mas o que é possível e poderia ter ocorrido segundo a verossimilhança ou a necessidade. Com efeito, o historiador e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em versos ou em prosa (...), mas porque um se refere aos eventos que de fato ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido. Eis por que a poesia se refere, de preferência, ao universal; e a história, ao particular. Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança ou necessidade; eis ao que a poesia visa, muito embora atribua nomes às personagens. Particular é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu”¹⁵.

O que se almeja nas composições miméticas não é, portanto, a verdade, mas sim a verossimilhança (e eis aqui o sentido da passagem citada mais acima, em que Dorion nos diz que os discursos socráticos fazem parte de um “gênero literário” que se caracteriza por grande liberdade inventiva). Os discursos socráticos, enquanto produções miméticas, não buscam nos dizer o que de fato ocorreu, mas sim o que poderia ter acontecido, verossimilmente. Essa verossimilhança é central ao poeta, cabendo a ele narrar eventos que soem plausíveis, adequados e convenientes — no sentido de haver certa necessidade entre as ações e pensamentos de um indivíduo e sua “natureza” ou caráter. Diante de uma afronta, é verossímil que o guerreiro parta para o enfrentamento, sacando sua arma. Essa mesma atitude não seria verossímil se realizada, por exemplo, por um sacerdote. Diante da mesma situação, é mais verossímil que este recorra a preces e rituais visando uma intervenção divina. Mesmo que esse guerreiro e esse sacerdote tenham nomes (Aquiles e Crises, por exemplo), o que se almeja, nesses casos, é a elaboração verossímil de um tipo universal, de condutas que poderiam ter ocorrido, e não a descrição narrativa do que Aquiles e Crises de fato fizeram¹⁶.

¹⁴ PINHEIRO, *Introdução*, em Aristóteles, 2017, p. 9.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Poética*, 1451a36-b11.

¹⁶ Esse ponto e esse exemplo são elaborados por Bolzani em: 2014, p. 21-22.

O poeta goza, portanto, de certa liberdade inventiva, desde que ele seja capaz de associar, verossimilmente, as ações, os pensamentos e o caráter de um indivíduo¹⁷. Aplicando esse raciocínio aos diálogos platônicos, pode-se afirmar que Platão não busca nos dizer o que de fato fez e disse Sócrates, mas sim o que é plausível atribuir-lhe tendo em vista o que ele, Sócrates, foi. Trata-se da elaboração de um tipo universal, dotado de um *êthos* próprio — que, nesse caso, não é o do guerreiro, nem o do sacerdote, mas o do filósofo¹⁸.

Referindo-se à passagem 1449b36-1450a7¹⁹ da *Poética*, Bolzani afirma que o sucesso da imitação depende do estabelecimento de uma relação adequada entre *prâxis* (ação), *êthos* (caráter) e *diánoia* (pensamento)²⁰. De acordo com a referida passagem de Aristóteles, a tragédia imita ações, sendo o pensamento e o caráter as duas causas naturais que as determinam. O pensamento é entendido como “tudo quanto digam as personagens para demonstrar o que quer que seja ou para manifestar sua decisão”. Um dos determinantes da ação, portanto, é uma decisão ou demonstração que se manifesta por meio do *lógos*. Já o caráter é entendido como “o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade”. Sendo a ação determinada por pensamento e caráter, podemos, por meio das ações, decisões e discursos da personagem, traçar seu caráter. Contudo, o modo como esses três elementos se relacionam na tragédia difere do modo como eles se relacionam nos *lógoi sokratikoi*:

“[N]a tragédia (...), trata-se de imitar ações e o mito de que fazem parte. Por isso, a verossímil relação entre ação, pensamento e caráter visa à qualificação da primeira, não dos demais. (...) Platão não escreve seus diálogos “socráticos” com o mesmo objetivo de uma tragédia, mas sim para introduzir uma nova forma de pensar, que será chamada, por ele e pela posteridade, de “filosofia”. (...) A *mimesis*, nas mãos de Platão, obedece a interesses próprios de seu autor, que incluem a elaboração de um *êthos* novo, “filosófico”, na figura do mestre (...): é o “ser filósofo” que se expressa nessa verossímil personagem, cujo nome próprio particular é “Sócrates” (...). Por tudo isso, mais do que a ação, trata-se de destacar o caráter e o pensamento. Talvez se possa

¹⁷ Isso não significa que o poeta prescinde totalmente do recurso a fatos históricos. É possível que ele se sirva, em sua produção mimética, de acontecimentos que de fato ocorreram (BOLZANI, 2014, p. 23).

¹⁸ A rigor, Platão não emprega o termo *êthos*, mas fala na maneira de ser, no “jeito” de Sócrates, que podemos interpretar analogamente (BOLZANI, 2008, p. 157 e 2014, p. 30, nt. 29).

¹⁹ A passagem é a seguinte: “E como a tragédia é a imitação de uma ação e se exercita mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou a má fortuna dos homens. Ora, o mito é imitação de ações; e por “mito” entendo a composição dos atos; por “caráter”, o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e por “pensamento”, tudo quanto digam as personagens para demonstrar o que quer que seja ou para manifestar sua decisão”. Optei, nesse caso, pela tradução de Eudoro de Souza (1973). Nos outros trechos, sigo Paulo Pinheiro (2017).

²⁰ 2014, p. 25.

defender que, no caso dos *lógoi sokratikoi* — ao menos no caso de Platão —, se opere certa inversão: as *práxeis*, explicáveis em virtude de uma *diánoia* que aponta para um *êthos*, são agora uma forma de beneficiar a construção deste último: Platão visa à elaboração do *êthos socrático* e, para tal, serve-se de uma *práxis* e de uma *diánoia*”²¹.

Se, na tragédia, o foco está nas ações (de modo que o pensamento, o caráter, e a relação verossímil de ambos com a ação visam precisamente à qualificação desta), nos *Diálogos*, o foco está no caráter: trata-se precisamente da construção deste por meio das ações e do pensamento de um personagem que, apesar de ser particularizado na figura de Sócrates, aponta para um *êthos* que se pretende universal — o *êthos socrático*, filosófico²². Isso fica evidente no texto da *Apologia*, ao qual Bolzani recorre para testar essa chave interpretativa. O trecho em que a construção de um *êthos* filosófico, por meio de operações miméticas, fica evidente é aquele que narra o episódio do Oráculo de Delfos²³. Após aduzir duas razões que endossam o caráter mimético desse episódio²⁴, Bolzani destaca o paralelo que existe entre a passagem 1451a36-b11 da *Poética* e o modo como Platão nos apresenta o caráter modelar de Sócrates. Nessa passagem, já citada, Aristóteles diz que a poesia visa ao universal, ao que se “apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança ou necessidade”, “muito embora *atribua nomes às personagens*” (grifei). Ou seja, o poeta se serve de casos particulares para veicular um *êthos* universal. De fato, a semelhança com a *Apologia* chama bastante atenção:

“Parece-me ainda que ele [o deus] não fala aquilo de Sócrates, mas *se serve de meu nome para fazer de mim um modelo*, como se dissesse — ‘Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada’” (23a-b) (grifei).

²¹ BOLZANI, 2014, p. 26.

²² Cabe destacar que, em comparação com as tragédias (onde as ações têm certa preponderância), o *êthos* nos *Diálogos* é elaborado sobretudo por meio da expressão do pensamento (BOLZANI, 2014, p. 26).

²³ BOLZANI, 2014, p. 27.

²⁴ Uma delas se baseia no contraste entre o Sócrates da *Apologia* de Platão e o da *Apologia* de Xenofonte, que sugere estarmos diante de duas construções miméticas distintas. A outra consiste em dizer que “o episódio [de Delfos] transita de forma um tanto artificial — no sentido mesmo em que essa palavra nos remete, literalmente, à ideia de fazer algo com arte — entre um Sócrates que só compreende plenamente o sentido de sua filosofia e de sua vida mesma após essa experiência do contato com o divino (...) e um Sócrates que, antes do episódio, deve já ser um indivíduo considerado diferente, especial (...). Mas não se deve concluir disso que estamos diante de uma “contradição” ou algo do gênero. Isso seria perder de vista que não se trata aí exatamente de produzir um argumento em defesa do filósofo. A função do episódio é proporcionar uma trajetória que é também existencial, que envolve a situação mesma de Sócrates em face dos homens e do divino” (2014, p. 28-29).

O que o trecho sugere é que Platão, assim como seria próprio aos poetas, estaria veiculando um *êthos* universal por meio da figura particular de Sócrates. Este seria um modelo, um *parádeigma* a ser imitado:

“Sócrates, filósofo-modelo, representa aquilo que, para Platão, define a própria filosofia, algo que seus diálogos, como sabemos, vão desdobrar e conduzir a regiões até então inexploradas. A defesa de seu mestre é a defesa de um modo de vida e de pensamento, de uma atitude, de uma existência, que ele, de um ponto de vista que já é também seu, encontra no mestre, mas que ele próprio desdobra, refina, e que farão de Sócrates, para o bem e para o mal, o símbolo filosófico por excelência”²⁵.

Caberia agora ir aos *Diálogos*, visando precisamente identificar as ações e pensamentos do Sócrates de Platão que compõem o *êthos* dessa figura, desse símbolo filosófico. Mas, antes disso, é preciso fazer algumas considerações.

3. Apartes metodológicos

Em primeiro lugar, faz-se necessário justificar a opção por ter como foco a figura do Sócrates de Platão. Isso se justifica por duas simples razões: primeiro, porque se trata do Sócrates que exerceu mais influência sobre a tradição filosófica ocidental (um indicativo das potencialidades filosóficas dessa figura); segundo, porque o esquema conceitual delineado nos parágrafos anteriores foi desenvolvido tendo em mente sobretudo o Sócrates de Platão.

Dentro deste universo, cabe ainda delimitar quais diálogos serão privilegiados. Seguindo Dorion, privilegiarei os de juventude. Não porque eles reproduzam o pensamento do “Sócrates histórico” (algo já descartado), mas sim pelo papel central que a figura socrática neles desempenha quando comparados aos de maturidade e de velhice. Além disso, nesses diálogos de juventude, há maior presença de temas propriamente socráticos (i.e., temas que também encontram eco nas figuras de Sócrates elaboradas por outros autores de discursos socráticos, cabendo enfatizar sobretudo o enfoque em questões éticas e políticas — que são de especial interesse para mim)²⁶.

²⁵ BOLZANI, 2014, p. 30.

²⁶ DORION, 2011, p. 34.

Por fim, é importante frisar que não estou em busca da melhor interpretação do Sócrates platônico, mas sim de uma interpretação plausível deste Sócrates; estou em busca de uma figura que me sirva, ao mesmo tempo, de modelo e de “pedigree” — que deixe evidente e que legitime certa maneira de proceder diante do desacordo ou de questões controversas. Na leitura que proporei, enfatizarei, de um lado, a declaração de ignorância socrática. De outro, ressaltarei certos aspectos que destacam a “racionalidade” da figura de Sócrates: sua ênfase no exame crítico e rigoroso do *lógos*, que tem como corolário não mais aceitar o que é dito apenas por provir de fonte dotada de autoridade; o uso deliberado da dúvida e do questionamento como instrumentos investigativos; e o respeito a preceitos lógicos e dialéticos, que conferem consistência e rigor à investigação e ao exame empreendidos.

Isso implicará, certamente, uma simplificação do Sócrates platônico, especialmente no que tange sua relação com o divino²⁷. Contudo, isso não constitui um problema quando se tem em mente que o que se busca não é a melhor interpretação deste, mas apenas uma interpretação plausível, que encontre amparo nos textos. Podemos pensar, por exemplo, na figura cética de Sócrates elaborada por Arcesilau. Referindo-se a ela, J. Annas diz que “estamos lidando não com uma fantasia boba e forçada, mas com uma interpretação que faz sentido em seus próprios termos”²⁸. A diferença entre uma interpretação plausível (tal como essa de Arcesilau) e uma interpretação que busca ser a melhor interpretação do Sócrates platônico fica evidente no texto de Annas:

Depois de defender a interpretação de Arcesilau, eu levanto agora duas questões que nós, *que não somos membros da Academia cética*, temos de fazer. (...) [Uma delas é]: podemos seriamente aceitar uma tal interpretação de Sócrates? Eu dei o meu melhor para mostrar que o Sócrates cético de Arcesilau não é uma aberração. (...) Podemos *nós* compartilhá-la?²⁹ (grifei)

²⁷ Bolzani chama atenção para o risco que esse tipo de interpretação acarreta: “[H]á sempre o risco de se perder de vista outros aspectos importantes desse episódio inaugural [do Oráculo de Delfos]. Um deles está justamente naquela relação entre o filósofo e o deus, entre o humano e o divino, que uma leitura mais apressada bem poderia deixar em segundo plano ou até mesmo ignorar, em benefício dessa emergente racionalidade, que não tardará a ser reduzida a uma ‘questão de método’” (2008, p. 152-53).

²⁸ 1992, p. 58.

²⁹ 1992, p. 57-59.

Ou seja: a interpretação de Arcesilau era plausível, dada sua condição de membro da Academia, de “um cético buscando um pedigree”³⁰. Saber se ela é a melhor interpretação do ponto de vista de historiadores da filosofia antiga é outra questão. É nesse espírito, de alguém que busca na figura de Sócrates um modelo e um pedigree, que retomarei alguns diálogos e o texto da *Apologia*. O intuito, friso uma vez mais, não é o de delinear a melhor interpretação dessa figura, mas o de identificar as ações e pensamentos do Sócrates platônico que compõem certo *êthos* que possa nos servir de paradigma diante do desacordo moral, diante de questões morais controversas³¹.

4. O Sócrates na *Apologia*: a declaração de ignorância e a elaboração de um paradigma

Começemos por examinar o texto da *Apologia*, no qual, mais do que uma simples defesa diante de um tribunal, encontramos refinadas elaborações filosóficas³². Deste texto, retomarei sobretudo o episódio, já mencionado, de Delfos, trecho no qual há nítida elaboração de um *êthos* socrático que se coloca como paradigmático (20c-23d). De maneira mais circunscrita, interessa-me a conclusão a que Sócrates chega ao decifrar o dito oracular. O que significa o oráculo proferido pela Pítia? E em que sentido Sócrates é um modelo?

A fala da Pítia parece ser clara: “não há ninguém mais sábio que Sócrates”. Essa clareza, no entanto, é apenas aparente. Sócrates “bem sabe consigo mesmo que não é sábio”; sabe também que o deus não está mentindo, “pois para ele [para o deus] não é algo lícito”. Se o deus não está mentindo, e se Sócrates sabe consigo mesmo que não é sábio, o dito oracular, aparentemente claro, torna-se misterioso, sendo preciso desvendá-lo. Depois de “ficar refletindo”, de passar “muito tempo em aporia”, Sócrates decide se “voltar para uma investigação disso”, questionando uma série de indivíduos dotados de reputação de sábios. Sua intenção era refutar o oráculo divino, encontrando alguém mais sábio. Ao dialogar e examinar indivíduos reputados sábios em diversos assuntos (política, poesia e artes), Sócrates

³⁰ J. ANNAS, 1992, p. 47. Essa caracterização me lembra certa fala de Borges: “O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro” (Kafka y sus precursores).

³¹ Esse procedimento parece também se justificar diante do grande número de correntes filosóficas que tomaram a figura de Sócrates por modelo, ou que a reivindicaram como precursora (cf. CÍCERO, *De Oratore*, IV, 61-62). Dadas as grandes diferenças existentes entre elas, é plausível dizer que o que ao menos algumas delas fizeram não foi dizer qual é a melhor interpretação da figura de Sócrates, mas precisamente a de buscar uma interpretação plausível, verossímil de um Sócrates que lhes pudesse servir de modelo, precursor e/ou pedigree.

³² BOLZANI, 2014, p. 27. DORION, 2011, p. 35.

vai paulatinamente elucidando o sentido do dito oracular. Sua investigação parece apontar que ele é mais sábio em uma pequena coisa: além de não saber algo, ele não pensa saber esse algo. Foi ao realizar essa inspeção, esse exame, que Sócrates angariou muitas inimizades (na verdade, o intuito de Sócrates, ao narrar esse episódio oracular, é precisamente o de dizer “de onde surgiu a calúnia contra mim”). Foi essa mesma inspeção, porém, que o permitiu desvendar o dito oracular, que, ao dizer “não há ninguém mais sábio que Sócrates”, afirma que:

“A sabedoria humana pouco ou nada vale. Parece ainda que ele não fala aquilo *de Sócrates*, mas serve do meu nome para fazer de mim um modelo [parádeigma], como se dissesse — ‘Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada’” (23a-b) (ênfase original).

Eis, portanto, o significado do dito oracular: Sócrates é mais sábio que os demais por não pensar que sabe o que não sabe. E mais, Sócrates nos é apresentado como um modelo, como uma figura a ser imitada. O que se mostra modelar é precisamente o reconhecimento e a declaração de sua ignorância.

Seria temerário parar por aqui, pois o trecho também nos coloca questões importantes. Esses problemas surgem da própria declaração de ignorância de Sócrates. Apesar de esta ser um “verdadeiro *leitmotiv*”³³ nos diálogos, não está tão claro a quem, mais precisamente, ela se refere³⁴. É nítido que não se trata de uma ignorância a respeito de toda e qualquer coisa. Sócrates tem conhecimento de fatos banais (como o fato de que vive em Atenas, de que é casado com Xantipa, de que tem filhos, etc.), assim como declara ter algum conhecimento sobre si mesmo (lembramos que o dito oracular o deixa em aporia porque ele diz “bem saber consigo mesmo não ser sábio”). Sócrates é ignorante em relação a quem, afinal? Para Dorion, a declaração de ignorância tem por objeto os “temas mais importantes”, sobretudo os que “dependem da ética”³⁵. Sendo assim, Sócrates seria um modelo, ao declarar sua ignorância a respeito dos “temas mais importantes”, que seus interlocutores pensam conhecer.

³³ DORION, 2011, p. 37 e nt. 4.

³⁴ DORION, 2011, p. 38.

³⁵ 2011, p. 38.

Pode-se duvidar, porém, da sinceridade socrática ao fazer essa declaração. Afinal, vários de seus interlocutores acusaram-no de fingir não saber. Segundo eles, ao fazer isso, o intuito de Sócrates é permanecer apenas questionando, evitando dizer qual é sua opinião a respeito do que é discutido. Essa declaração (que, nessa leitura, é uma simulação), aliada a um falso e provisório reconhecimento do saber do interlocutor, constitui a famosa “ironia socrática”³⁶.

Alinhando-se aos que acusam Sócrates de fingimento, Dorion defende que temos quatro boas razões para crer que a declaração de ignorância socrática não passa de “hipocrisia”³⁷. A primeira razão consiste em dizer que os diálogos em que se busca uma definição não são “*realmente* aporéticos” (e que, caso a declaração de ignorância fosse genuína, eles teriam de sê-lo). Para Dorion, não é certo que diálogos como *Laques*, *Éutifron*, *Cármides* e *Lisis* sejam realmente aporéticos. Isso porque, segundo ele, tais diálogos “oferecem ao leitor atento todos os elementos necessários à definição da virtude em questão”³⁸. Sendo esse o caso, torna-se evidente que Sócrates sabe mais sobre a virtude do que nos faria pensar sua declaração de ignorância. A segunda razão é que Sócrates nos é apresentado por Platão como um modelo de virtude (e sabemos, conforme os diálogos, que virtude é conhecimento). Logo, para que Sócrates seja um modelo de virtude, é necessário que ele tenha conhecimento dela, o que nos leva a concluir que sua ignorância é simulada³⁹. Quanto à terceira razão, Dorion menciona um caso em que Sócrates finge não possuir um saber (sobre a amizade), saber este que ele comunica a outro interlocutor em outro momento, comprovando assim sua dissimulação⁴⁰. Por fim, Dorion menciona o fato de Sócrates manter a mesma linguagem sobre os mesmos temas, nisso se assemelhando à filosofia. Essa constância seria um indício de que sua ignorância é simulada, pois se espera que o ignorante não diga sempre a mesma coisa sobre o mesmo tema⁴¹.

Penso que essas razões são pouco convincentes, e não justificam suficientemente a tese de que a declaração de ignorância socrática é “uma hipocrisia”⁴². É melhor, a meu ver, a

³⁶ DORION, 2011, p. 39.

³⁷ 2011, p. 43.

³⁸ 2011, p. 43-44.

³⁹ 2011, p. 44.

⁴⁰ Trata-se de passagem do *Lisis* 207d-211a. DORION, 2011, p. 44.

⁴¹ 2011, p. 44-45.

⁴² Ela é assim caracterizada por Dorion (2011, p. 43).

interpretação que, visando entendê-la, distingue dois sentidos de “saber/conhecer”. Essa distinção pode ser encontrada em Vlastos⁴³, que chega a ela após nos apresentar um aparente paradoxo que ronda a figura de Sócrates. Este, ao mesmo tempo em que parece ser sincero ao declarar sua ignorância, parece também possuir algum conhecimento moral.

Contra aqueles que pensam que a declaração de ignorância socrática é insincera, Vlastos apresenta três objeções: (i) dado que Sócrates sempre pedia aos seus interlocutores para que lhe respondessem de acordo com o que acreditam, seria mesmo razoável supor que ele próprio, Sócrates, violaria essa regra básica do *elenchos*? (ii) Pressupondo que a declaração é fingida, como explicá-la nos casos em que ela não serve ao propósito de conduzir o interlocutor ao papel daquele que responde? (iii) Na *Apologia*, Sócrates diz “bem sei comigo mesmo que não sou sábio” (21b2-5) (no mesmo sentido 21d2-6); estaria ele sendo insincero consigo mesmo?⁴⁴

Ao mesmo tempo, Vlastos chama atenção para trechos em que Sócrates atribui a si certo saber, inclusive de natureza moral. Para ficar com um exemplo, basta citar o trecho da *Apologia* em que diz “que agir mal e desobedecer a quem é melhor (deus ou homem) é mau e vergonhoso, bem sei!” (29b6-7). Ademais, o próprio Sócrates diz que vive buscando a verdade e o saber, a ponto de conceber a própria virtude como conhecimento. Dado que a virtude conduz à felicidade, e que Sócrates se mostra confiante em ter alcançado ambas⁴⁵, ele parece indicar saber algo⁴⁶. Vlastos conclui, então, que a declaração de ignorância socrática é um paradoxo, que é desfeito quando distinguimos dois sentidos em que os termos “saber” e “conhecimento” são empregados⁴⁷:

“Quando Sócrates declara não ter conhecimento de absolutamente nada, ele está se referindo àquele sentido muito forte em que alguém diz saber algo apenas quando se está afirmando saber algo com certeza [uma certeza infalível]. Isso o deixa livre para admitir que ele possui conhecimento moral em um sentido radicalmente mais fraco — aquele exigido por seu próprio método, não-ortodoxo, de investigação filosófica”⁴⁸.

⁴³ *Socrates disavowal of knowledge*, in 1994, p. 39-67.

⁴⁴ VLASTOS, 1994, p. 41-42.

⁴⁵ *Górgias* 522d, *Apologia* 37b2-3, *Fédon* 117b3, c4 *apud* Vlastos p. 43, nt. 13.

⁴⁶ VLASTOS, 1994, p. 42-43.

⁴⁷ Ele ressalta que está tratando do domínio moral (que é o que importa, já que é o domínio ao qual as investigações socráticas estão circunscritas) (1994, p. 58).

⁴⁸ 1994, p. 49.

A esse conhecimento dotado de certeza infalível, Vlastos dá o nome de conhecimento_C — *knowledge_C*; ao outro, de conhecimento_E — *knowledge_E*⁴⁹. Sendo assim, quando Sócrates mostra saber algo, o conteúdo desse saber consiste em proposições que ele pensa serem justificáveis por terem sido devidamente examinadas, proposições que Vlastos chama de “elenticamente justificadas”⁵⁰. Trata-se, portanto, de conhecimento_E. Por sua vez, quando Sócrates declara sua ignorância, quando ele diz absolutamente não saber, ele está se referindo ao conhecimento_C. Além disso e por fim, quando Sócrates diz não ter conhecimento a respeito de um tópico específico, ele pode estar dizendo que não tem conhecimento_C, assim como que não tem conhecimento_E a respeito do tópico (que talvez possa ser alcançado por meio de sua investigação)⁵¹. Assim é desfeito o paradoxo: Sócrates estaria se contradizendo apenas se dissesse ter e não ter conhecimento_E ou ter e não ter conhecimento_C; o que ele faz é declarar sua ignorância quanto ao conhecimento_C, mostrando, em algumas ocasiões, ter conhecimento_E⁵².

Essa distinção nos permite contornar as quatro razões, levantadas por Dorion, para crer que a declaração de ignorância socrática não passa de hipocrisia. A primeira delas, que consiste em dizer que os diálogos que buscam uma definição não são realmente aporéticos, não se sustenta diante da distinção. Conforme afirma Vlastos, a virtude, nessa chave interpretativa, é entendida como conhecimento_E⁵³. Sendo assim, não cabe concluir que a declaração de ignorância é fingida, mesmo que Sócrates ofereça “ao leitor atento todos os elementos necessários à definição da virtude em questão”, pois se trata aqui de conhecimento_E⁵⁴. A segunda razão mencionada por Dorion (que diz que, para que Sócrates seja um modelo de virtude, é necessário que ele tenha conhecimento dela, o que nos leva a concluir que sua ignorância é simulada), bem como a terceira (que aponta que Sócrates diz saber algo sobre a amizade e, pouco depois, diz que não sabe), podem ser contornadas do mesmo modo que a primeira, por meio da distinção entre conhecimento_C e conhecimento_E.

⁴⁹ 1994, p. 55-56.

⁵⁰ 1994, p. 56.

⁵¹ VLASTOS, 1994, p. 58.

⁵² VLASTOS, 1994, p. 60.

⁵³ 1994, p. 61.

⁵⁴ Lembrando que o “manifesto epistêmico” (a expressão é de Vlastos) de Sócrates consiste precisamente em declarar sua ignorância no plano do conhecimento_C: “If knowledge_C is what everyone expects of you as a philosopher and you are convinced that you have none of it, (...) you would naturally have reason to advertise your ignorance and admit your knowledge inconspicuously, almost furtively” (1994, p. 61).

Por fim, a “constância” do *lógos* de Sócrates sobre os mesmos temas não pode servir de indício que ele é dotado de conhecimentoC, mas apenas de conhecimentoE. Este não é infalível, e o fato de Sócrates manter certa coerência discursiva em determinados temas é evidência apenas de um conhecimento que consiste em proposições que sobreviveram ao devido examine (conhecimentoE, portanto). Nada impede que, diante de um *lógos* que se mostre melhor, Sócrates mude sua posição a respeito de um desses temas⁵⁵.

Além disso (e mais importante), essa interpretação faz mais jus ao sentido elementar em que Sócrates nos é apresentado como paradigma. Tomar sua declaração de ignorância como um ardil é não levar a sério a dimensão existencial contida no dito oracular decifrado. Sócrates é modelo por reconhecer que em sabedoria nada vale, e sua vida é um constante investigar, examinar e refutar. Por mais que muitos trechos nos dêem a impressão de que ele finge nada saber com o intuito de fisgar seu interlocutor, não podemos nos esquecer o sentido fundamental em que Sócrates nos é apresentado, na *Apologia*, como um modelo a ser imitado: “não nos esqueçamos: se identificar com Sócrates é se identificar com a aporia e com a dúvida, pois Sócrates não sabia de nada; tudo que ele sabia é que nada sabia”⁵⁶. Por isso, penso que a interpretação de Vlastos, que se baseia nessa distinção entre conhecimentoE e conhecimentoC, é melhor. Ela não só encontra amparo nos textos, como é uma chave de leitura bastante rica.

⁵⁵ Dorion também menciona três outras objeções: (a) que “os conhecimentos que Sócrates se atribui não consistem sempre em proposições que sobreviveram ao *elenchos*”; (b) que Sócrates “jamais expõe este gênero de distinção entre diferentes graus de conhecimento”; (c) que “às vezes lhe acontece garantir que é impossível que seja diferente do que ele afirma, (*Górgias* 472d), ou ainda que sua posição é irrefutável na medida em que ela corresponde à verdade (*Górgias* 473b 508b; *República* I 335e)” (2011, p. 42). Penso que as três objeções podem ser superadas. O fato de Sócrates atribuir a outras fontes (por exemplo, aos deuses) alguns dos conhecimentos que possui no domínio moral não exclui a possibilidade de que tal conhecimento seja amparado pelo devido exame. Basta pensar no próprio episódio do Oráculo de Delfos. Sócrates sabia que ao deus não era lícito mentir; mesmo assim, o dito oracular não se viu livre do devido exame. Sócrates só aceitou sossegadamente o que foi dito após ter compreendido a verdade oracular e isso só foi possível após longa investigação. Por sua vez, o fato de Sócrates não ter feito uma distinção entre graus de conhecimento não é um bom argumento contra essa hipótese interpretativa. Sócrates não era um epistemólogo, assim como não era um metodólogo (e isso não impediu que os intérpretes tentassem elaborar um “método socrático” a partir dos diálogos). Sócrates não ter feito a distinção não elimina a possibilidade que os intérpretes a utilizem, desde que ela esteja devidamente amparada nos textos. Por fim, o fato de Sócrates se expressar, em algumas ocasiões, dizendo que é “impossível” que ele esteja errado pode ser facilmente explicado sem termos de eliminar a distinção entre conhecimentoC e conhecimentoE. Após examinar um *lógos* e concluir, em diversas ocasiões e diante de diversos interlocutores, que aquele *lógos* se mostra melhor, é natural que passemos a nos referir a ele de maneira hiperbólica. O que Sócrates está dizendo é que o que ele afirma corresponde a um conhecimentoE que “sobreviveu” ao devido exame e tem se mostrado o melhor diante de interlocutores que tentam recusá-lo.

⁵⁶ HADOT, 1995, p. 154.

De todo modo, gostaria de destacar que, mesmo que alguém opte pela interpretação de Dorion, o argumento deste texto não seria prejudicado. Conforme já dito, não estou em busca da melhor interpretação do Sócrates de Platão, mas de uma interpretação plausível, que encontre amparo nos textos. A interpretação de Vlastos certamente cumpre esse requisito. Com base nela, justifico a interpretação aqui exposta da decifração de Sócrates do dito oracular e do sentido em que Sócrates é elevado à condição de paradigma, de modelo a ser imitado. O que se mostra modelar é precisamente o reconhecimento e a declaração de sua ignorância, seu reconhecimento de que, no âmbito moral, não é dotado de conhecimentoC. Sua sabedoria “humana”, que “pouco ou nada vale”, assim o é apenas em face do conhecimentoC, dotado de certeza infalível e, no contexto de Sócrates, um privilégio dos deuses⁵⁷. Se algum conhecimento pode ser a ele atribuído, é aquele que é assim considerado apenas por ainda não ter sido refutado, e que, por isso, mostra-se provisório. Nos próximos parágrafos, retomarei outros textos de juventude que corroboram essa interpretação do *êthos* socrático que estamos buscando.

5. O Sócrates nos diálogos de juventude: a coerência e o compromisso com o melhor *lógos*

Os diálogos de juventude (especialmente o *Críton*) contribuem de duas maneiras para a elaboração do *êthos* socrático que aqui buscamos: primeiro, pela ênfase no “melhor *lógos*” (i.e., o *lógos* que nos parece melhor após o devido exame) como critério de decisão e conduta; segundo, pela coerência que o compromisso com esse *lógos* demanda — uma coerência não só discursiva, conforme direi, mas também entre o *lógos* considerado melhor e a conduta que se adota.

Esse “devido exame” a que me refiro consiste, nos diálogos, em um procedimento dialético-refutativo (*elenchos*), que pode ser exemplificado por vários diálogos de juventude em que Sócrates, desenvolvendo algo que nos é contado no episódio do Oráculo de Delfos, procura sábios para lhes examinar, descobrindo que nada sabiam (pensemos, por exemplo, no *Íon*, no *Hípias Menor* e no *Êutifron*). Independentemente das especificidades do

⁵⁷ A qualificação dessa sabedoria, “que pouco ou nada vale”, remete-nos, por contraste, a uma sabedoria que “muito vale”. O termo “humana”, por sua vez, remete-nos, por contraste, a uma sabedoria “não-humana”, que seria precisamente essa sabedoria que “muito vale”, uma sabedoria “divina”. Parece haver, portanto, uma distinção entre uma sabedoria humana, alcançável, e uma sabedoria própria aos deuses.

procedimento a que Sócrates recorre nesses diálogos, gostaria de enfatizar que, para a figura de Sócrates que aqui buscamos, o que importa é sobretudo o dito no parágrafo anterior: sua ênfase no melhor *lógos* e na coerência que o compromisso com esse *lógos* demanda.

Antes de entrar no *Críton* para mostrar como essa ênfase e esse compromisso compõem o *êthos* socrático, gostaria de retomar brevemente o diálogo *Êutifron*, no qual me parece ocorrer uma distinção essencial para que o *lógos* possa assumir o papel de protagonista. Trata-se da distinção entre aquele que enuncia um *lógos* e o conteúdo deste. É apenas por meio dela que o *lógos* ganha certa “autonomia”, condição necessária para que ele seja elevado a critério de decisão e conduta. Isso fica evidente, a meu ver, no trecho de 9e, em que Sócrates diz:

“Ora, não devemos examinar isso agora, Êutifron, para ver se está belamente dito? Ou devemos deixar para lá e aceitá-lo assim mesmo (quer parta de nós próprios, quer dos outros), concordando que algo é assim mesmo só porque alguém afirma que é? Ou se deve examinar *o quê* quem fala está falando?” (ênfase original).

Esse trecho faz uma distinção entre o autor de um *lógos* e seu conteúdo. Para Sócrates, não é a autoridade que nos permite dizer que um *lógos* é melhor (“só porque alguém [no caso, um sábio nas questões relativas ao piedoso] afirma que é”), mas sim o devido exame do conteúdo do que é enunciado (“deve examinar *o quê* quem fala está falando”). Essa distinção ilumina a relação entre Sócrates e seu interlocutor, Êutifron. Este se apresenta como uma autoridade quanto ao piedoso (4b, 4e), sendo ele quem começa corrigindo Sócrates: “É engraçado, Sócrates, você pensar que há alguma diferença entre o morto ser um estranho ou da família” (4b). Ao se colocar em uma posição de autoridade, Êutifron presume ser conhecedor do piedoso — o que, ao longo do diálogo, vemos que não é. Ao evidenciar essa distinção entre o autor de um *lógos* e o seu conteúdo, Sócrates ataca a pretensão de Êutifron ao saber (pretensão esta que se baseia apenas na autoridade). E assim torna evidente a importância de examinarmos o conteúdo do que é enunciado, independentemente de seu autor, pois só o devido exame nos permite dizer que certo *lógos* é melhor.

A opção pelo melhor *lógos* como critério e sua relação com o *êthos* socrático fica evidente no trecho de 46b (*Críton*), em que, após dizer a Críton que é preciso examinar qual é

seu dever, Sócrates justifica tal afirmação apelando para o seu modo de vida, sua maneira de ser: “Porque eu mesmo, não apenas agora — mas sempre — *tenho sido deste jeito*: de não obedecer a nada mais em mim senão ao discurso [*lógos*] que, pelo meu raciocínio, se mostrar para mim o melhor” (46b) (grifei). E isso independe da situação em que Sócrates agora se encontra. Ele não deixará de seguir o *lógos* que julga melhor só porque lhe “sobreveio esta sorte”, mas apenas se ele e Críton puderem encontrar outros argumentos melhores: “e, *a não ser que possamos dizer outros melhores* que eles na situação presente, fique sabendo que não, não concordarei com você” (46c) (grifei).

Em outro trecho do diálogo, Sócrates evoca novamente sua “maneira de ser”, remetendo a discussões prévias em que ele e Críton endossaram certa proposição: “(...) como incontáveis vezes, em tempos passados, foi reconhecido por nós, ou todas as coisas que reconhecemos antes nestes poucos dias caíram por terra (...)?” (49a). Com essa fala, Sócrates reforça o seu dever em relação ao *lógos* que, após exame, parece-lhe melhor — corroborando, assim, o *êthos* socrático a que a passagem de 46b se referiu: o *lógos* que foi reconhecido como o melhor por ele e por Críton não deixa de sê-lo apenas pelo que ocorreu a Sócrates “nestes poucos dias”. Continuando, Sócrates diz que a ausência, injustificada, de coerência em relação ao que concordaram no passado seria o equivalente a um comportamento de crianças (49b). Exige-se, portanto, certa coerência discursiva entre o que foi dito no passado e o que se diz no presente. Impõe-se o compromisso, diante da inexistência de um outro *lógos* que se mostre melhor, com o *lógos* que foi assim reconhecido no passado.

A coerência demandada não se limita a essa dimensão discursiva. Exige-se também uma coerência entre esse *lógos* e a conduta de vida adotada, entre um pensamento (*diánoia*) que se manifesta por meio do *lógos* e a ação (*prâxis*)⁵⁸. No caso de Sócrates, tal comprometimento com o *lógos* que julga ser o melhor se mostra válido até mesmo quando implica consequência gravíssima, sua própria morte. Esse comprometimento permanece inabalado, elevando-se a componente importante desse novo *êthos* que vem sendo elaborado. Ao fim do discurso das Leis, Sócrates diz a Críton: “[S]e você quiser falar contra tudo que

⁵⁸ Essa coerência parece encontrar voz no Laques: “Tal homem afigura-se-me igualzinho a um músico que criou a mais bela harmonia, não numa lira ou em instrumentos de diversão, mas [que criou na sua própria vida], na realidade, um acordo entre as palavras e as ações” (188d).

agora me parece, vai falar em vão! Se, no entanto, você pensa que vai se sair bem, fale!”, ao que Críton responde: “Mas eu não tenho, Sócrates, o que falar...” (54d). Sócrates conclui, então, que o que deve ser feito é não fugir — “já que é por esse caminho que o deus [ou deveríamos dizer o *lógos* que julgamos melhor?] nos conduz”. O que está em exame na investigação socrática, portanto, é não só o *lógos*, mas também a conduta de vida daquele que o enuncia.

Talvez seja isto que o diálogo *Críton* queira nos indicar: que “permanece sempre possível, em face da ação, evocar “os princípios que haviam sido admitidos muitas vezes no passado””⁵⁹. Nesse sentido, chama atenção a comparação que Sócrates faz entre a saúde do corpo e a saúde “daquilo que com o justo se torna melhor” (47d). Ele identifica explicitamente o médico e o treinador como os especialistas cujas opiniões devem ser observadas por aqueles que prezam pelo bem do corpo (47b). Quanto ao justo, Sócrates se limita a afirmar, genericamente, que devemos dar atenção ao “entendido nas coisas justas e injustas” (48a). Quem seria esse entendido? Seria ele o próprio Sócrates, na medida em que o *lógos* que define o que deve ser feito é, afinal, o que ele julga melhor? Certamente, seria uma conclusão que o diálogo não nos permite. De todo modo, o que o *Críton* indica é que devemos agir em conformidade com o melhor *lógos*, aquele que assim nos parece após o devido exame. E que esse *lógos* implica certa coerência, não só discursiva, mas também entre o *lógos* proferido e a conduta adotada.

6. Conclusão

Como dito no título, buscava-se um paradigma. Feito o percurso, cabe perguntar: é possível ver em Sócrates um modelo de como proceder diante do desacordo moral?

Neste texto, procurei defender que sim. Colocando de lado qualquer pretensão de que esse modelo consistisse no Sócrates histórico, expus uma possível chave de leitura dos diálogos socráticos, que os trata como produções miméticas. Feito isso, fiz um aparte metodológico importante: o que se buscou não foi necessariamente a melhor interpretação do

⁵⁹ GOLDSCHMIDT, 2002, p. 316.

Sócrates de Platão, mas sim uma interpretação plausível, que nos levasse a uma figura socrática que pudesse nos servir de modelo e de pedigree.

Uma interpretação “melhor” (no sentido de se pautar pela perspectiva de um historiador da filosofia) do Sócrates platônico, certamente teria de tratar de uma série de elementos que foram por mim ignorados: o contraste do *êthos* socrático com o *êthos* sofista, a presença do elemento divino e a condição de Sócrates de um “auxiliar do deus”, e a ênfase colocada por Sócrates em uma vida pautada pelo cuidado da alma em oposição a uma vida que privilegia o dinheiro, a honra e a fama. Todos esses são aspectos importantes na elaboração do *êthos* socrático nos textos platônicos, mas que aqui foram deixados de lado em prol de uma maior ênfase em certos aspectos da “racionalidade” da figura de Sócrates: sua ênfase no exame crítico e rigoroso do *lógos*, que tem como corolário não mais aceitar o que é dito apenas por provir de fonte dotada de autoridade; o uso deliberado da dúvida e do questionamento como instrumentos investigativos; e o respeito a preceitos lógicos e dialéticos, que conferem consistência e rigor à investigação e ao exame empreendidos. Tentei defender que essa figura, cuja elaboração encontra amparo nos textos, pode nos servir de paradigma, constituindo-se como um modelo a ser imitado diante de questões morais controversas.

Busquei identificar os traços principais desse modelo nos diálogos socráticos de juventude, especialmente na *Apologia*, no *Crítion* e no *Êutifron*. A figura paradigmática que emerge se caracteriza, principalmente, pela ênfase que dá ao “melhor *lógos*” (i.e., o *lógos* que nos parece melhor após o devido exame) como critério de decisão e conduta; e pela coerência que o compromisso com esse *lógos* demanda (uma coerência não só discursiva, mas também entre o *lógos* considerado melhor e a conduta que se adota). Essa ênfase corrobora a declaração de ignorância socrática, que foi aqui interpretada como dizendo respeito a um conhecimento dotado de elevado grau de certeza. O que nos resta, o conhecimento que nos é possível no âmbito moral, é apenas aquele que consiste no melhor *lógos*, aquele que sobreviveu ao devido exame e que, portanto, caracteriza-se por certa provisoriabilidade.

Penso que esse modelo aponta para o que disse na introdução: diante do fato do desacordo, devemos deixar de lado o debate sobre a verdade (em qualquer sentido mais forte do termo) e almejar certa maneira de proceder. Como disse, isso tem uma vantagem clara: se,

diante dessas questões, não podemos demonstrar ou provar que estamos certos para alguém que discorde de nós, podemos ao menos mostrar que fomos responsáveis ao formarmos nossas opiniões. Fazemos isso imitando Sócrates: por meio da separação entre o autor do *lógos* e de seu conteúdo (lição que parece esquecida por autores de Teoria Crítica que argumentam pelo “lugar de fala”), da observância estrita a preceitos lógicos, do exame crítico e rigoroso do *lógos*, da investigação, da dúvida, e sobretudo por certa postura que se consubstancia em tudo isso e que encontra sua síntese máxima na declaração de ignorância socrática. Pois, como disse Hadot, não devemos nos esquecer que se identificar com Sócrates é, antes de tudo, “se identificar com a aporia e com a dúvida, pois Sócrates não sabia de nada; tudo que ele sabia é que nada sabia”⁶⁰.

Bibliografia

. ANNAS, Julia. *Plato the Sceptic*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, Supplementary Volume, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 43-72.

. ARISTÓTELES. *Poética*, trad. port. por Paulo Pinheiro, 2 ed., Editora 43, 2017.

. BOLZANI FILHO, Roberto. *Imagens de Sócrates*, in Revista Kléos, N. 18, p. 11-31, 2014.

. _____. *Platão: trágico e anti-trágico*, in Letras Clássicas, n. 12, p. 151-68, 2008.

. DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*, trad. port. por Lúcia M. Endlich Orth, 3 ed., Vozes, 2011.

. GOLDSCHMIDT, Victor. *Críton*, in “Os diálogos de Platão - Estrutura e método dialético”, trad. por Dion Davi Macedo, Loyola, 2002, p. 313-16.

. HADOT, Pierre. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*, trad. por Michael Chase, Blackwell, 1995, p. 147-78.

. PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (sobre a piedade) e seguido de Críton (sobre o dever)*, trad. port. por André Malta, L&PM Pocket, 2016.

. _____. *Sobre a inspiração poética (Íon); Sobre a mentira (Hípias Menor)*, trad. port. por André Malta, L&PM Pocket, 2007.

. VLASTOS, Gregory. *Socrates disavowal of knowledge*, in Socratic Studies”, Cambridge University Press, 1994, p. 36-67.

. _____. *The socratic elenchus: method is all*, in “Socratic Studies”, Cambridge University Press, 1994, p. 1-38.

⁶⁰ HADOT, 1995, p. 154.