

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

BRUNA MORAIS ESTEVES

Sócrates através da Pítia:
indicações sobre a ignorância humana

GOIÂNIA
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

BRUNA MORAIS ESTEVES

3. Título do trabalho

Sócrates através da Pítia: indicações sobre a ignorância humana

Data da defesa: 09/09/2022

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **BRUNA MORAIS ESTEVES, Discente**, em 12/09/2022, às 15:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anderson De Paula Borges, Professor do Magistério Superior**, em 31/10/2022, às 10:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3178754** e o código CRC **382DD9E6**.

BRUNA MORAIS ESTEVES

Sócrates através da Pítia:
indicações sobre a ignorância humana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Metafísica e teoria de conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Paula Borges

GOIÂNIA
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Esteves, Bruna Morais

Sócrates através da Pítia: indicações sobre a ignorância humana
[manuscrito] / Bruna Morais Esteves. - 2022.
98 f.

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Paula Borges.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2022.

Bibliografia.

1. Apologia de Sócrates. 2. Ignorância humana. 3. Oráculo de Delfos. 4. Sabedoria divina. I. Borges, Anderson de Paula, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 21/2022 da sessão de Defesa de Dissertação de BRUNA MORAIS ESTEVES, que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos nove dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e dois, a partir das 15:00 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada " Sócrates através da Pítia: indicações sobre a ignorância humana". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Anderson de Paula Borges (FAFIL) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Gabriele Cornelli (UnB), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC- RJ), membra titular externa, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta afim de concluir o julgamento da Dissertação sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Anderson de Paula Borges (FAFIL), Presidente da Banca Examinadora foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **GABRIELE CORNELLI, Usuário Externo**, em 09/09/2022, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luisa Severo Buarque de Holanda, Usuário Externo**, em 09/09/2022, às 17:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anderson De Paula Borges, Professor do Magistério Superior**, em 12/09/2022, às 20:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3155598** e o código CRC **B2C4699B**.

À memória de meu avô, Irom Camelo.

À CAPES, pelo auxílio financeiro.
Ao professor Anderson Borges, meu orientador, por apresentar boas perguntas e tecer comentários tão pontuais.
À professora Luísa Buarque e ao professor Gabriele Cornelli, pelo diálogo no exame de defesa.
Aos professores Fábio Amorim e Wellington Damasceno, pelos comentários durante o exame de qualificação. Ao professor Fábio agradeço muitíssimo pelas aulas de Grego Antigo.
À minha mãe, Marta Morais, por tudo.
Às mais diversas pessoas que, de uma forma ou de outra, influíram nas minhas leituras de Sócrates. Nas releituras de Proust. Também em outras.
E um agradecimento especial à Verônica.

The arts of prophecy are often tautological. They reason in a circle.

Anne Carson

RESUMO

As questões desta pesquisa derivam da intersecção entre a noção de ignorância socrática e uma declaração específica do oráculo de Delfos. Em seu discurso de defesa, Sócrates relata ao júri haver recebido, muitos anos antes, uma mensagem oracular. A fala da Pítia, sacerdotisa de Delfos, atribui a Sócrates a posição de alguém cuja sabedoria ninguém ultrapassa. Diante disto, Sócrates empreende uma investigação em torno do significado da mensagem, dada a ambiguidade inerente às declarações oraculares e a sua desconfiança quanto à possibilidade de corresponder a alcunha de sábio. No fim, a sabedoria socrática se consolida a partir de contornos estreitos, que conferem ao âmbito humano muito pouco e nada. E apenas ao deus, em contraste, aplica-se o qualificativo de sábio. De modo geral, é possível dizer que disto surgem as declarações de ignorância feitas por Sócrates e sua fixação pela legitimidade ou não das alegações de sabedoria de outras pessoas. Nos propomos a observar, então, o processo pelo qual Sócrates decide investigar a mensagem divina e as implicações de sua interpretação final naquilo que ele descreve como um compromisso com o deus Apolo. O seu serviço ou atividade é identificado, no texto da *Apologia de Sócrates*, ao próprio fazer filosófico. Ainda que a sabedoria socrática ocupe o centro desta questão, os detalhes do texto de Platão parecem nos indicar que a própria sabedoria humana soa dificilmente como sabedoria, mas antes enquanto reconhecimento de uma ignorância inerente à esfera humana. Há, contudo, momentos em que a atividade socrática parece residir no limiar destes interesses em torno da sabedoria, uma vez que alcançar as respostas aos temas investigados seria extremamente valioso. Se os textos nos indicam uma noção de ignorância humana permanente, Sócrates reestrutura esta condição de modo que a reflexão acerca de como vivemos ou das questões relativas à excelência humana ainda possuam um lugar privilegiado. Enquanto a mais extensa caracterização da filosofia de Sócrates nos textos de Platão, a *Apologia* traz consigo dificuldades relativas à posição de Sócrates diante do conhecimento e do que é possível entrever acerca de seu envolvimento com a religião grega. A presente pesquisa propõe-se, então, a lidar com estes temas.

Palavras-chave: *Apologia de Sócrates*; ignorância humana; oráculo de Delfos; sabedoria divina.

ABSTRACT

The questions of this research are derived from the intersection between the notion of Socratic ignorance and a specific declaration by the oracle of Delphi. In his defense speech, Socrates reports to the jury that he received many years before an oracular message. The speech of the Pythia, the priestess at Delphi, attributes to Socrates the position of someone whose wisdom nobody surpasses. In light of this, Socrates undertakes an investigation into the meaning of the message, given the inherent ambiguity present in oracular declarations and his distrust towards corresponding to the sage alias. In the end, Socratic wisdom consolidates itself through narrow contours, bestowing very little and nothing upon the human aspect. And only to the god, in contrast, does the sage adjective apply. In general, it is possible to affirm that the ignorance declarations made by Socrates and his attachment to the existing or non-existing legitimacy of others' wisdom arise from this. We attempt, then, to observe the process through which Socrates decides to investigate the divine message and the implications of his final interpretation on that which he describes as a compromise with the god Apollo. His service or activity is equated, in the *Apology*, to philosophical practice itself. Even though Socratic wisdom occupies the center of this question, the details in Plato's text seem to indicate that human wisdom itself hardly sounds as wisdom, being first and foremost a recognition of an inherently human ignorance. There are, however, moments in which Socratic practice seems to reside on the threshold of these wisdom interests, since it would be extremely valuable to achieve answers to the investigated themes. As the texts point to a notion of permanent human ignorance, Socrates restructures this condition so that reflecting on our lives or on human excellence remain useful. As the most extensive characterization of Socrates' philosophy, the *Apology* brings obstacles related to Socrates' position in face of knowledge and in face of his involvement with Greek religion. This research, therefore, attempts to deal with these themes.

Keywords: *Apology of Socrates*; divine wisdom; human ignorance; oracle of Delphi.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	8
CAPÍTULO I: Os <i>logoi sōkratikoi</i> e Platão	12
CAPÍTULO II: Um enigma nas mãos de Sócrates	18
2.1. Um testemunho divino é trazido ao júri	18
2.2. O escopo da investigação oracular e os renomados sábios	27
2.3. Os meios de Sócrates	34
CAPÍTULO III: Sócrates interpreta a mensagem oracular	43
3.1. Extensão da mensagem oracular no tempo e ignorância humana universal	46
3.2. Missão socrática	57
3.3. Impasse suscitado pelos objetivos positivos de sua missão	65
3.3.1. Influência do <i>elenchos</i> socrático	69
3.3.2. Influência da sabedoria divina	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

APRESENTAÇÃO

Na frase de abertura da *Apologia*, Sócrates se mostra impressionado pela persuasão dos seus acusadores. Diz Sócrates: “quase me fizeram esquecer quem eu era” (*Ap.* 17a), e com esse comentário dá início a mais extensa caracterização de si que chegou até nós. É de fato pouco usual, em grande parte dos textos socráticos, ouvir sobre Sócrates. Ele pouco fala de suas convicções e parece preferir desmembrar as falas de seus interlocutores atrás de noções específicas ou, como denuncia Laques (*Laq.* 187d), para fazê-los prestar conta de suas vidas. Foi certamente este hábito um dos desconfortos suscitados por Sócrates (*Ap.* 28b, 30b; *Eut.* 2c-d, 3d), parte de um todo maior que o levou, aos setenta anos, a ser condenado à morte pelo tribunal de Atenas.

Esse seu modo peculiar tem, diz Sócrates, uma justificativa ou origem. Quando Querofonte, seu amigo, perguntou ao oráculo de Delfos “se havia alguém mais inteligente [*sophōteros*] que Sócrates”, a Pítia respondeu que não. A partir daí Sócrates tinha em mãos uma profecia divina que parecia lhe conferir uma posição admirável.

A sua reação, todavia, é de desconfiança; não a respeito do oráculo de Delfos, mas quanto ao sentido da mensagem divina, que ele caracteriza como uma espécie de enigma. Notavelmente, a forma de lidar com um enigma pode denunciar as convicções daquele que o interpreta. Quanto a Sócrates, a sua conduta parece ter despertado reações diversas, começando por aquelas que o afastam da religiosidade grega, observada dentre seus acusadores, que os censuram por um suposto ultraje aos deuses. De outro lado, esta pesquisa aposta no fato de que nos é dada a possibilidade de reconhecer o itinerário de Sócrates como resultado direto de uma relação genuína com a religiosidade grega. No que diz respeito ao seu envolvimento inicial com a declaração divina, que culmina numa investigação filosófica, há outras fontes, para além do caso de Sócrates, que mostram o quanto investigar uma mensagem oracular é apropriado e até necessário, visto a sua natureza enigmática. A forma como ele examina a mensagem de Apolo, no fim, parece ter continuidade nas suas atividades subsequentes a interpretação do oráculo.

A ênfase na interpretação que Sócrates oferece da declaração pítica é justamente o que divide os dois principais blocos argumentativos de nosso texto, sendo eles dedicados primeiro aos meios de Sócrates para a apreensão desta mensagem e depois ao envolvimento contínuo decorrente de sua interpretação. O nosso estudo, todavia, dedica suas primeiras páginas a algumas considerações acerca de quem pode ser esse Sócrates, do qual

continuamente falamos. Ele é, em resumo, o de Platão, mais especificamente o que discursa ao júri na *Apologia*.

Delimitar este escopo, invariavelmente, levanta questões sobre a relação da presente investigação com a variedade de retratos de Sócrates que a Grécia Antiga nos deixou. Por essa razão, o capítulo I dirige-se ao tema dos *logoi sōkratikoí* para abalizar as fontes relevantes ao nosso tema e, ao fim, afastar de nossos objetivos qualquer reconstrução do Sócrates histórico. Este afastamento, no entanto, não extingue de nosso campo de trabalho os aspectos históricos da religião grega e os movimentos culturais inerentes a ela. O Sócrates sobre o qual Platão escreve é, em termos de referência, aquele que viveu no século V a.C. cujas raízes culturais podem ser deduzidas, ora com mais ou menos detalhes, nos seus escritos. Mas não podemos dizer que Platão produz documentos históricos, suas criações são antes retratos nuançados — lapidados ao seu modo — de momentos de envolvimento intelectual ou, em outras palavras, filosofia. Por fim, cabe dizer que as questões das quais a nossa pesquisa se ocupa são provenientes da intersecção retratada por Platão entre os desdobramentos da mensagem oracular e a noção de ignorância humana.

O capítulo II explorará, portanto, as reflexões de Sócrates diante das possibilidades suscitadas pela ambiguidade da mensagem divina. Para tanto, uma perspectiva mais ampla, a das mensagens oraculares e dos relatos similares aos de Sócrates inicia o texto, com o intuito de destacar a particularidade da situação de Sócrates e o peso dos testemunhos divinos. Mas a mensagem vinda de Delfos não se estabelece, de nenhum modo, como mero elogio às habilidades de Sócrates. Com efeito, Sócrates trabalha para compreendê-la através da consideração de um termo em específico, *sophos*, aquele que nomeia sua fama e aparece, na forma de um comparativo [*sophōteros*], na pergunta de Querofonte à sacerdotisa. É, então, para observar a sua própria posição que Sócrates decide investigar o que constitui a sabedoria ou inteligência daqueles à sua volta, especialmente reconhecidos por autodenominar-se sábios. A partir daí, faz-se revelar, se não o sentido final, ao menos o escopo ao qual referia-se a mensagem de Apolo, bem como a flexibilidade do adjetivo cujo significado é capaz de abranger as noções de sabedoria, inteligência e perspicácia. Por fim, são levados em conta os traços gerais da investigação empreendida por Sócrates da perspectiva de sua desconfiança na capacidade de compreender todas as nuances da esfera divina. Ao observar por ângulos diversos aquilo que é externo à razão humana, Sócrates parece manter-se como aquele que, apesar de quaisquer avanços, sublinha suas limitações.

É, por sinal, um reconhecimento muito parecido o que ilustra a sua interpretação final da mensagem oracular, tema do nosso terceiro capítulo. Quando desdobrada, a mensagem

toma, nas mãos de Sócrates, uma perspectiva voltada à falta de sabedoria da esfera humana; a situação oposta, a de possuir sabedoria, revela-se a ele como restrita ao deus (cf. *Ap.* 23a-b). Diante disso, o primeiro momento desse capítulo é dedicado à apreciação de como poderia a mensagem oracular estender-se no tempo. A impressão de Sócrates, afinal, poderia talvez sofrer modificações acarretadas pelo desenvolvimento de suas atividades, tornando-se a filosofia, nesse sentido, como um expediente para afastar-se da ignorância. De outro lado, há de se considerar um cenário em que nada necessariamente mudaria a partir da filosofia, permanecendo a mensagem divina como uma constatação permanente da ignorância humana. A nossa leitura orienta-se, por motivos intrínsecos e extrínsecos ao texto de Platão, ao último cenário. Na sequência de nosso texto, a investigação é conduzida a partir do compromisso divino que Sócrates assume para si ao reconhecer, portanto, o papel conferido a ele através dos mais diversos desígnios divinos. Salta aos olhos, nesse momento, a constante vinculação de suas atividades — sua filosofia — à esfera divina. Nesse ínterim, uma breve avaliação da noção de piedade, em algum sentido latente na *Apologia*, mas muito presente no diálogo *Eutífron*, ocupa algumas de nossas páginas.

Ao fim do terceiro capítulo, alude-se ao tema da ignorância a partir da relação que a filosofia de Sócrates constrói em torno, talvez, do conhecimento. Com a sua interpretação da mensagem de Delfos inicia-se uma dinâmica distinta entre Sócrates e aqueles examinados por ele — há, neste segundo momento, um compromisso que se mantém conectado às constatações de ignorância, mas adiciona certas complicações ao envolver também uma contínua investigação filosófica cujo alvo não é explícito. Nos referimos aqui à preocupação com a excelência humana e ao impasse que manifesta-se a nós, leitores, em identificar a filosofia de Sócrates atuando nisto. Com o intuito de expor as dificuldades derivadas deste impasse, duas subseções são dedicadas a avaliação das influências do *elenchos* socrático e da sabedoria divina nas possíveis caracterizações da filosofia de Sócrates em seus aspectos positivos. Sendo o primeiro relevante na medida em que representa o modo usual de investigação escolhido por Sócrates para observar as convicções e alegações de sabedoria de seus interlocutores, bem como sua forma de fazer alastrar a mensagem divina. Se há mesmo um limiar em torno do conhecimento com o qual Sócrates vive às voltas, o seu mecanismo para aproximar-se dele pode ser identificado ao *elenchos*. A noção de sabedoria divina, por sua vez, ocupa um lugar de destaque no discurso de defesa de Sócrates sendo, expressamente, a única sabedoria possível.

O que nos referimos aqui como impasse é definitivamente maior do que poderia comportar o nosso escopo investigativo e encontra-se certamente dentre as principais

dificuldades filosóficas com as quais os leitores de Platão acabam lidando. O nosso estudo, nesse sentido, apenas sinaliza a contribuição que o episódio da mensagem oracular pode adicionar a este conjunto de questões. Enquanto o tema do *elenchos* socrático motiva uma análise das atuações de Sócrates, o tema da sabedoria divina, de outro lado, exige-nos um percurso pela religião grega e pela relação de Sócrates com Apolo, aquele que o enviou a mensagem oracular. Mesmo ao longe, é possível notar o quão extensos são ambos assuntos, o que desde já sugere que o interesse desta pesquisa com cada um deles é delimitado e deveras reduzido, ocupando-se apenas daquilo que outrora denominamos a intersecção relevante ao nosso estudo, a saber, aquela entre a declaração oracular e a noção de ignorância humana.

CAPÍTULO I:
Os *logoi sōkratikoí* e Platão

A *Apologia de Sócrates*, mais do que outros textos de Platão, talvez ocupe uma posição singular no longo debate a respeito das menções antigas a Sócrates. Me refiro à conhecida ‘questão socrática’, que é, de modo geral, o dilema que envolve as tentativas de reconstrução e identificação das doutrinas abordadas pelo Sócrates histórico. O texto de Platão narra um dos poucos eventos dos quais se tem certeza quanto à vida de Sócrates. O processo movido contra ele, ocorrido em 399 a.C., consta como parte da história de Atenas. Quanto às certezas em torno do Sócrates histórico, não possuímos muito mais que isso. Antes de discutirmos o estatuto do texto da *Apologia*,¹ tratemos por um instante da estrutura geral da questão socrática.

O mundo antigo nos ofereceu uma diversidade de relatos, diretos e indiretos, acerca desse filósofo que nunca teria escrito nada. Platão e Xenofonte são certamente os escritores contemporâneos a Sócrates que tiveram suas obras mais bem preservadas, mas podem ser mencionados ao menos cinco outros nomes de pessoas ligadas a Sócrates, a quem Diógenes Laércio chama de socráticos, são eles: Antístenes, Aristipo, Ésquines, Euclides e Fédon (cf. DL, II, 47). É possível encontrar fragmentos, no caso dos últimos, dedicados à filosofia socrática. Outro relato contemporâneo a Sócrates é o de Aristófanes, que definitivamente não é um socrático e sobre o qual falaremos à parte, mas antes um comediógrafo que transformou Sócrates no protagonista de uma de suas peças.² A nossa pesquisa, como se sabe, se limita aos textos de apenas um daqueles que escreveram sobre Sócrates, Platão.

A filosofia socrática foi exposta em uma série de relatos antigos, nos quais podemos encontrar Sócrates conversando com outras pessoas acerca de uma porção de temas. São esses os diálogos socráticos (*logoi sōkratikoí*), uma estrutura mantida dentre aqueles que descreveram em detalhes sua filosofia e que, em linhas gerais, deve remeter ao Sócrates histórico. Quando observados de perto, os textos parecem retratar Sócrates sob uma variedade discrepante de interesses e posições filosóficas, notável tanto na comparação entre autores distintos como nos detalhes expostos por um mesmo autor. Cabe admitir a dificuldade que cerca qualquer tentativa de identificar o relato mais acurado e fiel e a razão para isto pode ser

¹ Utilizarei *Apologia* para me referir ao escrito de Platão, salvo indicação contrária. O texto de Xenofonte com o mesmo nome aparecerá sempre como *Apologia* de Xenofonte.

² Me refiro às *Nuvens*, a qual Sócrates faz alusão em seu discurso da *Apologia*. Em *Aves* (v.1280-1284; 1553-1556) e as *Rãs* (v. 1491-1499), outras comédias aristofânicas, Sócrates também aparece.

conectada a um fato, atestado por Aristóteles,³ de que os *logoi sōkratikoí* constituíam um gênero literário. Enquanto tal, a composição dos *logoi sōkratikoí* permite e autoriza níveis diversos de ficção, “contanto que o autor permaneça dentro dos limites plausíveis de uma representação crível do *ethos* socrático” (DORION, 2016, p. 32).

Com muita esperança, os estudos socráticos podem se propor a esmiuçar todas essas representações de modo a entrever, subtraídas as diferenças, esse tal *ethos* primário, que corresponderia ao Sócrates histórico. O resultado de uma tarefa tão extensa seria, provavelmente, ainda fragmentado e superficial. É possível dizer que a maioria de nós, pessoas que se envolvem com a figura de Sócrates, possua uma imagem mais ou menos borrada de quem foi o Sócrates histórico. Mas o que os textos antigos nos dão, a depender do quanto os lemos, é uma combinação de passagens que esmaecem ou solidificam a imagem que temos de Sócrates; ela parece ser, em todo caso, instável ou demasiadamente generalizada. Se há, por exemplo, uma porção de temas comuns aos textos de Platão e Xenofonte, as discussões e os argumentos específicos em torno de cada um deles apresentam diferenças consideráveis.⁴

A constatação de que não parece haver uma intenção de exatidão histórica ou de relatos documentais nos textos que chegaram até nós pode ser considerada uma consequência natural das possíveis convenções desse gênero literário. Para além disso, é notável como um mesmo autor, me refiro a Platão, pôde, dentro ainda dos *logoi sōkratikoí*, retratar avanços e diferenças inconciliáveis sob o manto do mesmo Sócrates.⁵ Essas observações parecem nos levar a pôr em cheque a indagação inicial da questão socrática (cf. DORION, 2016, p. 33). Isto é, uma vez que qualquer diálogo socrático é passível da liberdade daquele autor em elaborar nuances e criar situações em memória a Sócrates, a busca por um Sócrates livre das digressões desse autor parece fadada à especulação. Isso não impede, no entanto, que muito possa ser dito acerca dos diálogos socráticos e das mais diversas representações de Sócrates e que possamos, em um estudo comparativo⁶ ou delimitado a um autor, falar do Sócrates que

³ *Poética* 1.1447a28-b13, *Retórica* 3.16.1417a18-21. Há, ainda, um fragmento que indica que Aristóteles tenha nomeado, em um texto perdido, que o criador dos *sōkratikoí logoi* teria sido Alexamenos de Teos, sobre o qual não temos nenhuma informação (cf. *De Poetis* fr 3 Ross (= Rose² 72) *apud* KAHN, 1996, p. 1). Quem trouxe à tona a relevância desta afirmação de Aristóteles e primeiro soube tirar conclusões dela foi K. Joel (1895-1896) — os avanços da leitura de Joel são expostos por Dorion (2016, p. 30-39).

⁴ Para uma rejeição de que essas concordâncias digam algo significativo a respeito do Sócrates histórico: cf. DORION, 2016. É importante destacar que essa rejeição não se estende a todo espécie de estudo comparativo das discussões socráticas, mas apenas ao anseio por alcançar o Sócrates histórico através dos estudos comparativos.

⁵ Os pontos de divergência e continuidade entre os retratos platônicos de Sócrates foram extensivamente discutidos, um exemplo pode ser encontrado em KAHN (1996).

⁶ A respeito dos estudos comparativos, convém aqui considerar algumas possibilidades traçadas por diferentes intérpretes. Lacey (1987), por exemplo, argumenta que não exista um caminho para conhecer de fato Sócrates,

aparece nos textos e da sua ligação com a cultura grega sem que necessariamente tenhamos que lidar com os obstáculos da questão socrática.

Acredito que possamos deixar de lado a problematização geral da questão socrática para nos determos no lugar da *Apologia* nesta discussão e elucidar a razão pela qual o tema desta pesquisa pode parecer inclinado ao que seria uma representação histórica de Sócrates, embora não seja. De modo geral, a relação de Sócrates com Atenas e a religião grega torna-se indissociável de uma análise de seu discurso de defesa, uma vez que Sócrates é acusado de transgredir normas cívicas e religiosas. Além disso, o texto da *Apologia* se mantém, pelo seu caráter de justificação das atividades socráticas, como a mais completa descrição da filosofia socrática,⁷ ao menos no que diz respeito ao que semelhantemente ocorre em um grupo de diálogos de Platão.

A natureza literária dos textos socráticos é amplamente reconhecida e aceita, mas há incertezas que parecem emergir especificamente do discurso de defesa de Sócrates. Charles Kahn (1996, p. 88-95), por exemplo, considera a *Apologia* platônica o que teríamos de mais próximo de um relato histórico e que ela seria um “documento quase histórico” da filosofia de Sócrates. Autor de um extenso livro acerca do caráter literário dos diálogos socráticos e do uso que Platão faz desse gênero,⁸ Kahn sugere que a *Apologia* seja uma possível exceção histórica. Os motivos envolvem principalmente o fato de que o texto retrata um evento conhecido e público, com a declarada presença de Platão, enquanto os demais diálogos teriam um cenário distinto. A primeira observação a ser feita é que Xenofonte também retrata o

tampouco uma justificativa para tratá-lo como um mito ou simplesmente um personagem. Assim, ele defende que sejam examinadas as evidências disponíveis, não confiando ou ignorando nenhuma delas. Uma observação feita pelo autor é de que o estudo comparativo pode ser consideravelmente beneficiado pelas discordâncias entre os relatos, uma vez que pelo menos uma fonte estaria mais próxima de Sócrates e correta. Quanto às concordâncias, elas poderiam corresponder talvez a uma convenção geral ligada aos discursos socráticos; mas tampouco teríamos, nesse caso, como identificar essa convenção ou dizer se um escritor estaria simplesmente confiando no que foi escrito por outro. Dorion (2016), de outro lado, toma uma posição mais distante do projeto de identificar o Sócrates histórico. A sua posição quanto aos estudos comparativos é a de que esse procedimento deve ter como objetivo simplesmente a compreensão de como, e eventualmente por quê, um único tema possa ter dado origem a múltiplas interpretações mais ou menos compatíveis com cada uma das outras (2016, p. 46). Essa posição é endossada por Kahn (1990). A nossa pesquisa, vale lembrar, não é um estudo comparativo e se limita ao que foi escrito por Platão. A razão pela qual esse assunto é trazido à tona aqui se liga basicamente ao tema do nosso texto. Xenofonte, assim como Platão, escreveu uma *Apologia*; no seu texto, como no de Platão, uma mensagem oracular é relatada por Sócrates em seu discurso. No entanto, e veremos detalhes disso ainda nesta seção, há cisões significativas entre esses dois escritos quanto ao tema da mensagem oracular e sua relação com as noções de ignorância e sabedoria. Os interesses da investigação, adiantamos, são inteiramente derivados da *Apologia* escrita por Platão.

⁷ Sempre que falo em termos como este, de descrever a filosofia socrática, me refiro ao Sócrates encontrado nos escritos de um autor socrático. Formulações deste tipo não envolvem preferência pelo relato de Platão, o considerando melhor ou mais histórico que outros. Elas dizem respeito, no fim, a uma referência a esse Sócrates que Platão traz. Como já deve ter se tornado claro, as leituras sobre Sócrates feitas neste texto não possuem qualquer objetivo de identificar ou não historicidade.

⁸ Me refiro ao *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form* (1996).

mesmo evento e, de acordo com seu texto, muitos também o fizeram (cf. XENOFONTE, *Ap.* 1.1). Talvez isso nos indique que o tema da defesa socrática teria sido também um assunto popular nos textos escritos após a morte de Sócrates. Podemos notar, afinal, a força que um discurso de defesa em torno do fazer filosófico carrega.

Mas se os textos de Xenofonte e de Platão diferem significativamente, devemos possuir uma justificativa para qualquer preferência a Platão. No entanto, essa justificativa só poderia ser pautada na suposição de que Platão seja mais fiel ao pensamento socrático que os demais autores de *logoi sōkratikoí*. A diferença entre Xenofonte e Platão também nos faz questionar a prerrogativa de que, ao escrever sobre a defesa de Sócrates, não se poderia fugir dos traços mais fundamentais ligados ao discurso real.⁹ Pois o que seriam os traços fundamentais e de que forma poderíamos reconhecê-los? Embora os escritos de Platão e Xenofonte compartilhem temas comuns, eles são filosoficamente distintos, sendo difícil construir uma filosofia consistente através apenas dos pontos de intersecção (cf. DORION, 2016). Vemos, então, o quanto as impressões de que estamos mais perto ou mais longe do Sócrates histórico nos prendem novamente à questão socrática, sem que possamos determinar com certeza o estado de cada escrito.

Consideremos, por um instante, a *Apologia de Sócrates* escrita por Xenofonte.¹⁰ A mensagem oracular, tema de nossa investigação, surge no texto de Xenofonte de uma forma distinta da que conhecemos através de Platão. Vejamos:

Mais, escutai ainda o seguinte, para que aqueles que de entre vós o queiram, desconfiem ainda mais da graça com que fui honrado pela divindade. Certo dia, Querefonte dirigiu-se ao oráculo de Delfos para o interrogar a meu respeito, na presença de grande número de testemunhas, e Apolo respondeu-lhe que nenhum homem era mais livre, nem mais justo, nem mais sensato do que eu (XENOFONTE, *Apologia*, 14-15) [trad. Ana Pinheiro, 2008].

As implicações filosóficas da mensagem apresentada por Xenofonte são, podemos prever, distintas das de Platão. Uma impressão inicial e um pouco óbvia é a de que, neste caso, o elogio vindo do oráculo seria mais significativo e específico, talvez menos dotado da

⁹ Essa posição é endossada por Carlos Alberto Nunes (2015) em seu texto introdutório da *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, na edição traduzida por Nunes e publicada pela ed.ufpa.

¹⁰ É notável que seu texto, logo no início, faça referência a outros escritos semelhantes, vejamos: “Acho que vale a pena, também, recordar o modo como Sócrates, quando foi chamado a comparecer diante da justiça, deliberou sobre a sua defesa e sobre o término da sua vida. É verdade que já outros escreveram sobre este assunto e que todos coincidiram na altivez da sua linguagem, pelo que se torna óbvio que foi assim que Sócrates falou; mas não deixaram suficientemente claro que ele tinha concluído que, para ele a morte era já uma escolha melhor do que a vida. Sem este pressuposto, a altivez da sua linguagem parece ser bastante insensata.” (XENOFONTE, *Ap.* 1.1).

ambiguidade típica das mensagens divinas. Ele conferiria, no fim, um conjunto maior de habilidades a Sócrates. Nas linhas seguintes à passagem citada, Sócrates pergunta ao júri se conheciam alguém mais livre e mais justo do que ele. Quanto à sabedoria, suas palavras são estas: “E como seria possível, com razão, alguém dizer que eu não sou um homem sábio, eu, que desde o tempo em que comecei a compreender o que se dizia, nunca mais deixei de investigar e aprender tudo quanto de bom pude?” (XENOFONTE, *Apologia*, 16-17) [trad. Ana Pinheiro, 2008].

Como veremos, o elogio recebido por Sócrates ganha, na *Apologia* de Platão, um tratamento distinto, sendo primeiro caracterizado como um enigma. Além disso, ele só concede a Sócrates uma característica, a de ser aquele cuja sabedoria ninguém ultrapassa (*Ap*, 20e-21a). O sentido específico dessa sabedoria, tornado claro para Sócrates durante a investigação que visava compreender a mensagem oracular, não teria sido revelado de imediato a ele. A interpretação anunciada por Sócrates deixa, ainda, algumas lacunas para nós, leitores, pois parece atípico o fato de alguém simultaneamente confessar ignorância sobre tudo o que diz respeito ao que é nobre e bom e crer ainda que, através de suas atividades, possa conceder aos outros um grande bem. Assim, o texto de Platão de alguma forma exige um esforço interpretativo para identificar a ligação exata entre a sabedoria atestada pela sacerdotisa, que pouco soa como sabedoria, e as questões relativas à excelência humana.

No contexto específico da nossa investigação, há uma cisão fundamental entre Platão e Xenofonte que nos levou a concentrar nossas leituras em apenas um deles. De modo geral, a noção de ignorância ou, se quisermos, o movimento de interpretar a sabedoria humana como o reconhecimento da ignorância sobre o que é *kalon kagathon*, não está presente nos textos de Xenofonte.¹¹ Essa observação nos leva de volta a considerar a mensagem oracular na *Apologia* de Xenofonte e tomá-la como parte da caracterização de um Sócrates mais confiante do que aquele que Platão nos apresenta. O assunto do nosso texto, como já dito, se

¹¹ Devo a observação de que o Sócrates de Xenofonte não se vê como ignorante em relação aos temas éticos a Forster (2007, p. 6, n. 8), Bett (2016, p. 281-282) e Dorion (2016, p. 41). Uma visão distinta pode ser observada em Vlastos (1991, p. 105), na qual o autor defende que a ignorância socrática seria um tema relativo ao Sócrates histórico por ser possível encontrar, em Xenofonte, declarações de ignorância semelhantes às que ocorrem no texto de Platão. Vlastos indica, como prova, apenas uma passagem, *Memoráveis* 4.4.9, na qual Sócrates reage a um comentário de Hípias. O sofista diz a Sócrates que teria coisas a dizer sobre a justiça que nem ele nem qualquer outro poderiam refutar, ao que Sócrates responde: “Quanto a mim, não sei como me poderia afastar de ti antes de ter ouvido aquele que descobriu um tão grande bem”. Isoladamente, esta passagem não parece ter a mesma força das alegações de ignorância presentes em Platão, nem ser marca de uma filosofia em que a noção de ignorância ocupa um papel central, como é o caso em alguns textos de Platão, especialmente na sua *Apologia*. A caracterização que Sócrates faz de si na *Apologia* de Xenofonte corrobora, no fim, para a visão de um Sócrates que evidencia sua sabedoria, não sua ignorância (cf. XENOFONTE, *Apologia*, 16-17).

situa na relação entre a mensagem oracular e a noção de ignorância. Esta intersecção, com efeito, é derivada dos textos de Platão e só ocorre neles.

E é justamente o texto de Platão que nos permite a possibilidade de incorporar outra fonte antiga à nossa investigação, os textos de Aristófanes. A influência de seu retrato de Sócrates e seus pares é explicitamente mencionada na *Apologia* (18b-c). Dentre as acusações antigas, a que Sócrates responde primeiro em sua defesa, está tudo aquilo que foi difundido por Aristófanes. Assim, o enredo de *As Nuvens* se torna relevante para a nossa leitura da *Apologia*, podendo fornecer material para compreender as calúnias associadas a Sócrates e demais aspectos das impressões a respeito de sua fama de sábio. Novamente devemos afastar tal recurso de qualquer proximidade da questão socrática. O nosso texto se utiliza, no fim, de alguns aspectos da literatura produzida por Aristófanes em razão exclusivamente da menção presente no texto de Platão.

É possível que nossa pesquisa estivesse, de antemão, livre da questão socrática se tratasse apenas do rigor lógico de algum argumento do texto de Platão. O nosso tema, no entanto, faz uso das referências culturais relacionadas à acusação de Sócrates. O que nos é contado pode ou não ser real — essa questão não soa mais tão importante — mas é assim que Platão, em sua composição artístico-filosófica, nos trouxe Sócrates.¹² Esse Sócrates é cidadão de Atenas, está imerso na religião e na cultura grega, lida com os sofistas do séc. V a.C. e responde, aos setenta anos, por uma acusação de impiedade.

O nosso escopo, assim, se limita prioritariamente ao discurso da *Apologia de Sócrates*. Há um texto lateral, o diálogo *Críton*, que aparece aqui na tentativa de rastrear um pouco mais as convicções de Sócrates e as suas reflexões diante de uma acusação tão séria como a de impiedade [*asebeia*]. O *Críton* também contém uma diversidade de, podemos dizer, experiências pouco usuais que ressoam no nosso objetivo maior de fornecer alguma clareza à relação de Sócrates com o que escapa à razão humana ou pertence ao âmbito religioso. Outros diálogos de Platão aparecerão na medida em que é inevitável considerar a leitura desses em relação ao texto da *Apologia*; eles são especialmente importantes para delimitar aquilo que chamamos de fazer filosófico de Sócrates e de seu modo costumeiro (*Ap*, 29e). Acerca da prática socrática, o nosso interesse se volta especialmente ao tema da ignorância, que pode ser detectado nos seguintes textos: *Cármides*, *Críton*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Lisis*, *República I*.

¹² cf. Morrison (2000) para uma formulação semelhante.

CAPÍTULO II:

Um enigma nas mãos de Sócrates

Penteu: Você disse que viu esse deus. Como ele era?
Dionísio (sob disfarce): Era como queria. Não cabe a mim dizer.
As Bacantes, Eurípides

2.1. Um testemunho divino é trazido ao júri

Quando responde às acusações por impiedade [*asebeia*],¹³ Sócrates relata ao júri algo vindo de Delfos. Ele credita a razão pela qual ele faz filosofia, provavelmente a sua atitude que mais incomodava seus acusadores, ao deus Apolo, de Delfos. É também de seu vínculo com Apolo que se finda um compromisso do qual Sócrates diz não voltar atrás, nem que custe a sua vida (cf. *Ap.* 28e). Há, Sócrates nos conta, várias formas pelas quais o deus o compeliu a este posto: oráculos, sonhos e os demais modos pelos quais os desígnios divinos (*theia moira*) ordenam seres humanos a fazer algo (33c). É uma profecia oracular em específico que Sócrates traz ao seu discurso, o que nos permite, no texto de Platão, eleger seu papel central em dois grandes temas: a relação de Sócrates com Apolo e os motivos por trás de sua filosofia. Ainda que eles estejam ao fundo desta investigação, está longe dos nossos objetivos esgotá-los. Importa neste capítulo um escopo menor: caracterizar a maneira pela qual Sócrates busca compreender a profecia.

Vejamos, então, o primeiro momento em que Sócrates faz referência a tal mensagem:

Se, de fato, há alguma sabedoria e de que tipo, eu lhes oferecerei como testemunha dela o deus de Delfos. [...] [Querofonte] ousou fazer esta pergunta ao oráculo — e, como venho dizendo, não me interrompam,

¹³ As acusações de Meleto contra Sócrates são descritas no texto da *Apologia* em 19b-c e 26b. Sobre o tema das condenações de natureza religiosa escreve Dodds: “em torno de 432 a.C., senão um ou dois anos depois, a descrença no elemento sobrenatural e o ensino da astronomia tornaram-se ofensas passíveis de punição. Os trinta e tantos anos que se seguiram testemunharam uma série de processos de heresia; algo único na história de Atenas. As vítimas incluíam a maior parte dos líderes do pensamento progressista: Anaxágoras, Diágoras, Sócrates, quase com certeza Protágoras e talvez Eurípides. Em todos os casos, com exceção do último, a ação judicial teve sucesso — Anaxágoras pode ter sido multado e banido; Diágoras escapou a tempo; Protágoras ao que parece também; Sócrates, que poderia ter feito o mesmo ou pedido uma sentença de expulsão da cidade, escolheu ficar e beber cicuta.” (DODDS, 2002, p. 191)

senhores! — sim, ele realmente indagou se alguém era mais sábio do que eu. A Pítia respondeu que ninguém era mais sábio. [...] Ao ouvir aquilo, eu raciocinava do seguinte modo: “O que afinal diz o deus, qual o sentido desse enigma? Pois tenho consciência de que, nem em grande nem em pequena medida, sou sábio [*egō gar dē oute mega oute smikron sunoīda emautōi sophos ōn*]. (20e-21b)¹⁴

O que se desenrola da profecia não é, no entanto, literal. Se os deuses nunca se enganam, o engano, no fundo, resta aos humanos. Sócrates associa a profecia a um enigma (*Ap*, 21b) e se empenha em apreender o seu significado. A atitude de Sócrates neste momento representa parte de uma noção maior de que a esfera divina manifesta-se aos mortais apenas de forma oblíqua. De outro lado, há considerações como a de Fontenrose (1981, p. 235-236) na qual a caracterização do oráculo délfico como ambíguo é tida como “totalmente moderna” e sem precedentes no mundo antigo. O discurso da *Apologia*, no entanto, aparenta considerar seriamente as dificuldades inerentes ao âmbito humano na interpretação destes desígnios divinos. Para além disso, como nota Reeve (1989, p. 22, n. 23), mesmo que não fosse comum considerar o oráculo como obscuro, é assim que Sócrates o toma. Aqui podemos acrescentar, de modo geral, outros precedentes, aparentemente negados por Fontenrose (1981): não só em Platão, mas em Ésquilo (*Agamêmnon*, v. 1254-1255) e Heráclito (frag. 93), para dar alguns exemplos, a fama de Delfos é a mesma: a de mais esconder do que revelar.

Quando Sócrates diz não se ver como sábio em grande ou pequena medida (21b), surge uma aparente contradição entre a sua percepção e a profecia. Não é necessário, neste momento, procurar conciliar as duas percepções como verdadeiras. De início, a percepção socrática não precisa ser verdadeira — como o Sócrates que conhecemos nos diálogos é alguém que demonstra flexibilidade em relação ao que acredita, ele poderia descobrir, no curso da sua investigação, algo distinto do que imaginava inicialmente.

Há uma ocorrência pouco usual de um cognato de *aporia* no momento em que Sócrates relata a sua reação ao oráculo. O termo grego denota perplexidade ou impasse, sensações de fato comuns ao se deparar com um enigma. Na frase seguinte, o estado de *aporia* é conectado a uma busca, vejamos o trecho: “E assim, durante muito tempo fiquei sem atinar (*ēporoun*) com o sentido das palavras; por fim, com grande esforço (*mogis*), passei a investigar (*zētēsīn*) o caso por este modo [...]” (21b). *Zētēsis*, que nomeia o sentido zetético

¹⁴ No trecho, tradução de Márcio Mauá Ferreira (2020). Por se tratar do trecho mais relevante ao tema deste capítulo, vale considerar também a tradução de Carlos Alberto Nunes (2015), que cito agora: “Para atestar minha sabedoria — se é que possuo alguma e de que natureza ela seja — vou trazer-vos o testemunho do deus de Delfos [...] [Querofonte] perguntou, de fato, se havia alguém mais sábio que eu. Ora, a Pítia respondeu que ninguém era mais sábio. [...] Depois de ouvir aquilo, pus-me a refletir a sós comigo: que quererá dizer a divindade e que pretende insinuar? Tenho plena consciência de não ser nem muito sábio nem pouco” (20e-21b).

de *aporia* assinalado por Politis (2006), aqui nos mostra que *aporia* pode denotar não só um estímulo para a busca, mas parte dela, direcionando seus resultados.¹⁵

A afirmação socrática sobre o caráter de sua inteligência reflete o que possivelmente impressionou Querofonte. Segundo Vlastos (1985, p. 26-29), o ímpeto de Querofonte nos remete à habilidade natural de Sócrates em conduzir conversas. Considerar este aspecto permite enxergar a declaração de ignorância como o resultado de um processo de autoexame e reflexão que poderia ter feito parte da vida de Sócrates antes da profecia oracular. Neste sentido, também Reeve (1989, p. 30-33) assinala uma ligação entre o *elenchos*¹⁶ e o autoexame, uma vez que o modo habitual de Sócrates em conduzir os diálogos não funciona apenas na direção do interlocutor, mas de si mesmo (cf. *Ap.* 38a, *Cárm.* 166c-d, *Gór.* 506a). Segundo Reeve, a afirmação de Sócrates em 21b só poderia ser resultado de um estágio anterior à consulta de Querofonte, em que Sócrates examinava a si mesmo e aos outros. Daquele estágio, Sócrates concluiu não ter qualquer conhecimento significativo, o que levou Querofonte a questionar a sacerdotisa de Delfos (REEVE, 1989, p. 45).

Vale lembrar que a forma final do *elenchos*, tal como retratada nos diálogos socráticos, naturalmente é resultado de aparas e refinamentos constantes feitos por Sócrates (e Platão) e não há indicações textuais claras sobre qualquer estratégia vinda de um período pré-oracular. A caracterização de Reeve funciona aqui abrindo possibilidade para que pensemos na clareza que Sócrates tinha sobre si.¹⁷ A questão do que possivelmente

¹⁵ A tradução utilizada aqui é a de Nunes (2015), com modificações. Me refiro ao sentido zetético de *aporia* como pouco usual pois, como nota Politis, tal sentido se tornou mais conhecido através dos textos de Aristóteles, não de Platão. Em *Metafísica* B1 995a 34-b1, diz Aristóteles: “aqueles que se põem a investigar sem ter antes percorrido os impasses são semelhantes aos que ignoram para onde devem ir, e, além disso, não reconhecem se porventura encontraram ou não aquilo que investigavam” (tradução de Lucas Angioni, 2008). Em Sócrates, talvez seja possível fazer afirmações parecidas. Outro ponto a ser notado acerca de 21b é o sentido de *mogis*, termo muitas vezes traduzido como “*very reluctantly*” (escolha de Grube, 1997) ou “bastante contrafeito” (escolha de Nunes, 2015), mas que contém também o sentido de um esforço, como algo que é difícil. Assim, Politis sugere “with great effort” como uma possibilidade ao texto. Incorporamos ao trecho a sugestão de Politis.

¹⁶ A respeito da forma lógica dos diálogos, vale trazer uma caracterização geral do que se tornou conhecido como *elenchos* socrático. Na *Apologia*, Sócrates desconfia que sua condenação se relaciona ao seu “modo costumeiro” (27b), que seria a sua insistência em abordar assuntos a partir de perguntas do tipo “o que é x? [*ti esti...;*]”, sendo “x” quase sempre um tema relacionado à forma de viver (*Rep.* I 352d). Nos diálogos, Sócrates não nomeia o que faz e sequer mostra o que acredita, mas somente guia suas conversas perguntando detalhes sobre as convicções de seus interlocutores. Com frequência, os interlocutores apresentam respostas pouco consistentes do ponto de vista do exame socrático. Tal dinâmica é tratada academicamente a partir do termo *elenchos*. O termo denota refutar, examinar criticamente, testar ou censurar. Sobre o tema, vale conferir o livro *Does Socrates have a method?*, organizado por Gary Alan Scott (2002).

¹⁷ Optamos por falar em clareza em vez de conhecimento, primeiro porque é intrincado o caminho de justificar que o *elenchos* possa fornecer algum conhecimento e de qual tipo. Há, nos estudos socráticos, quem defenda essa possibilidade, mas nenhum de seus defensores parecem livre do problema que envolve as declarações de ignorância de Sócrates e a escassez de respostas finais nos diálogos (cf. VLASTOS, 1991, REEVE, 1989, POLITIS, 2015). A segunda razão liga-se ao fato de que, neste momento, falamos de um cenário anterior à mensagem oracular, do qual Sócrates não fornece muitos detalhes.

impressionou Querofonte é escorregadia. Talvez alguém objetasse que ao supormos que não há uma carreira filosófica anterior, o elogio talvez não fosse, assim, um comando para a filosofia. Mas não é preciso dar força a caracterização de que tudo se deve ou tem origem externa (divina) — há escolhas que são de Sócrates. É ainda notável que o processo pelo qual Sócrates investigou o oráculo e o tomou como norteador de sua filosofia parece ter sido suficiente para reorganizar e modificar a visão que ele tinha sobre si.

Outra questão diz respeito aos motivos para ter sua inteligência atestada pela sacerdotisa de Apolo. Trata-se de um testemunho curioso, que pode levar a investigar sobre o estado psicológico da sacerdotisa durante uma possessão divina ou mesmo evidências sobre a forma ritualística pela qual Querofonte realizou sua consulta.¹⁸ Há estudiosos, de outro lado, que vêem nas respostas oraculares apenas banalidades dúbias que acabavam por servir ao que se esperava ouvir¹⁹. No fim, visões que reduzem a dinâmica religiosa a banalidades não funcionam no sentido das crenças gregas, mas contra elas — se o oráculo de Delfos foi considerado uma autoridade pelos gregos antigos, seria estranho endossar uma visão externa a essas crenças, especialmente porque Sócrates não faz afirmações nesse sentido.²⁰ A respeito de confirmar o que o consultante esperava ouvir, os relatos mais conhecidos dizem o contrário, já que as expectativas das pessoas eram constantemente contrariadas. Quem procurava o oráculo com intenções de receber elogios ouvia que outras pessoas eram melhores. Mas Sócrates não vai a Delfos, é de Querofonte a iniciativa e há nisso uma primeira diferença. A segunda é que a habilidade de Sócrates é de fato atestada pela Pítia, mas isto pode ter significados diversos.

¹⁸ Sobre o estado psicológico da Pítia, a visão de Dodds (2002, p.77-82) nos parece especialmente clara, uma vez que o seu texto não se atém a muitas especulações. Sobre a forma ritualística, Reeve (1989, p.29) descreve dois métodos de consulta ao oráculo que poderiam ter sido utilizados por Querofonte. Em um deles, o consultante recebe uma resposta mais elaborada, certamente ainda enigmática. No outro método de consulta, a sacerdotisa fornece simplesmente uma resposta negativa ou positiva à pergunta feita. Esta última, a partir da forma que Sócrates relata a consulta, é tida como aquela utilizada por Querofonte (cf. Reeve, 1989)

¹⁹ FONTENROSE, 1981, p.7-8, 232-239.

²⁰ Há, no século V a.C., um movimento de esclarecimento muito fértil na Grécia, algo possível de observar em diversos textos da época. Dodds reúne algumas dessas impressões sobre o racionalismo grego em seu texto “Racionalismo e reação na Idade Clássica” (2002, capítulo do livro *Os Gregos e o Irracional*). Dentre os intelectuais, algumas visões mais antigas não pareciam ressoar tão bem. Na Jônia do século VI a.C., se quisermos identificar os primeiros passos do racionalismo grego, as obras de Hecateus, Xenófanes e Heráclito se afastaram das visões provavelmente mais comuns da época. O primeiro dizia achar a mitologia grega “engraçada”. Xenófanes dava descrédito à adivinhação. Heráclito discordava em diversos sentidos com a religião popular grega, negando a validade da experiência onírica e da catarse ritual, além de criticar o culto às imagens (DODDS, 2002, p. 181-197). Este tema serve para repensarmos se convém considerar Sócrates como o maior representante do racionalismo grego, principalmente no que diz respeito a experiências extrarracionais. Sócrates mostra, nos diálogos, levar a sério os sonhos, oráculos, o seu *daimonion* e leva à cabo uma forma de vida arriscada clamando um profundo compromisso com os deuses. Outro ponto relevante acerca do que seria esse movimento racionalista é quão devagar essas concepções ganham popularidade entre as pessoas e como, através dos intelectuais, não somos capazes de observar todo o panorama cultural da Grécia.

Considerando a veracidade do oráculo, alguém poderia deduzir que havia em torno de Sócrates uma fama suficientemente grande que chegou a Delfos²¹. Este é, na verdade, um caminho problemático, pois pressupõe uma dimensão não-religiosa ao dizer que os oráculos délficos são resultado de informações que circulavam sobre as pessoas (cf. REEVE, 1989, p.28). O que Sófocles nos conta sobre Édipo pode diluir hipóteses como esta, já que o enigma oracular posto nas mãos de Édipo não ocupa, na tragédia, uma posição de algo amplamente disponível (cf. *Édipo Rei*, v. 457). Mesmo quando anunciada, a profecia é elusiva — a interpretando a partir de seu significado aparente, Édipo acaba por realizar seu sentido real.

Conforme nos diz Carson (2016), profetas não são fontes de notícia, o que fazem é dizer algo tão inacreditável que à primeira vista não faz sentido. Cassandra, profetisa amaldiçoada por Apolo, ocupa talvez o ponto máximo desse choque de realidade, não acreditamos nas suas profecias, elas são absurdas, até que se mostram verdadeiras. Na *Orestia*, depois mesmo de anunciar o quão próxima está a morte de Agamêmnon, ela responde ao estado de confusão do coro “Cassandra: mas eu falo Grego tão bem [*Kassandra: kai mēn agan g' Hellēn' epistamai phatin*].” ao que eles dizem: “os oráculos píticos também e ainda assim é difícil entendê-los [*Khoros: kai gar ta puthokranta: dusmathē d' homōs*].” (ÉSQUILO, *Agamêmnon*, 1254-1255) [tradução nossa].

Aqui voltamos a Sócrates. A resposta da Pítia chega até nós indiretamente, uma vez que ele nos conta como uma confirmação a dúvida de Querofonte: “perguntou, de fato, se havia alguém mais sábio que eu. Ora, a Pítia respondeu que ninguém era mais sábio [*sophōteros*]” (21a). Um aspecto obscuro da profecia é não caracterizar o tipo de *sophia* em que ninguém poderia ultrapassar Sócrates. Querofonte parece igualmente conciso na sua dúvida dirigida ao oráculo. O que pode estar por trás dessa concisão? É inegável que *sabedoria* tenha se tornado o correspondente mais imediato para nós, leitores modernos. Ainda assim, é na flexibilidade semântica do texto grego que reside parte do caminho argumentativo da *Apologia*. No seu discurso, Sócrates em algum sentido se defende do qualificativo de *sophos*. É também em torno do que legitima atribuições semelhantes a poetas e sofistas que a sua investigação posterior ao oráculo se desenrola.

Observemos, por um instante, ocorrências de *sophos* para além de Platão. Vale, como de costume, voltar a Homero. Na *Iliada*, encontramos um carpinteiro perspicaz em toda *sophia*. A sua habilidade, no entanto, vem de Atena (*Iliada*, 15.411) — uma transferência que não nos é estranha, pois algo semelhante acontece entre os poetas. Outra acepção deste termo

²¹ Essa posição pode ser lida em Brickhouse e Smith (1988, p.94-95), Vlastos (1985, p.26-29), Kraut (1984, p.271,n.43).

pode ser vista em um poema elegíaco de Teógnis. A partir da contraposição entre excelência e habilidade, faz-se notar um sentido de perspicácia e esperteza, aqui indubitavelmente ligado ao próprio sucesso:

Cirnos, apresenta a cada um dos teus amigos um aspecto diferente de ti mesmo. [...] Um dia te ligués a um e depois procura a propósito mudar de personagem. Porquanto a habilidade (*sophia*) é melhor mesmo que uma grande excelência (*aretē*). (HADOT, 2014, p. 42)

Teógnis escreve no séc. VI a.C. e os poemas de Homero têm data incerta, mas que remonta pelo menos a VIII a.C., há uma distância temporal, mas ela nos diz sobre um processo de sobreposição, não de substituição. É mais do que claro que a filosofia seja uma investigação em torno do que consiste a sabedoria, inteligência ou habilidade humana e há momentos em Platão que o remanejamento de significados é particularmente difícil. Em torno do mesmo tema esteve Trasímaco, personagem beligerante que conhecemos no livro I da *República*. Em um epitáfio de sua autoria temos: “meu ofício é a *sophia*” (HADOT, 2014, p. 45). Podemos traçar manipulações e usos distintos da noção de sabedoria entre sofistas, adivinhos, poetas, sacerdotes e no uso comum entre os falantes do grego ático. Tratamos aqui de uma filosofia que envolve várias destas camadas e em muitos casos entrelaça o que cada personagem entende por um termo através do diálogo. Na *Apologia*, um discurso feito por Sócrates no dia de sua condenação e observado por diversas pessoas, isto importa na medida em que há, em alguns pontos, uma espécie de lacuna entre a fala de Sócrates e a maioria. Esta maioria é a que, no fim, o condena. Dado este leque de possibilidades, começamos a vislumbrar porque fixar um sentido para todas as ocorrências de *sophos* na *Apologia* poderia ofuscar uma diferenciação importante a Sócrates.²² É natural que um enigma recorra exatamente a isso, a uma transmutação de significados. Há a possibilidade de algo menor, não venerável, não dotado de conhecimento, não sábio.

Não obstante, o comediógrafo Aristófanes nos fornece cenas que tornam o nosso caminho filológico mais íngreme. As preocupações específicas e a conduta estranha de Sócrates e seus pares são motivo de riso em *As Nuvens*. Apresentada ao público em 423 a.C, nela Aristófanes pinta um Sócrates que busca, na sua presunção, tomar o lugar daqueles que tinham reconhecimento pela cidade, como os poetas. Há uma clara referência a profecia oracular creditada a Aristófanes: “Sábio é Sófocles, mais sábio que ele, Eurípides, de todo

²² Também nos fragmentos de Heráclito uma variedade de sentidos para *sophos* pode ser notada, como ressalta Charles Kahn (1981, p. 171) em seu comentário aos fragmentos XXXVI (D. 50), CXVIII (D. 32), XXVII (D. 108), LIV (D. 41).

modo, é Sócrates o mais sábio dos homens [*Sophos Sophokles, sophōteros d'Euripides, andron de panton Sōkratēs sophōtatos*]²³. Numa só frase, Aristófanes faz troça de um movimento que crescia em Atenas, o de se explicar. Sófocles, tragediógrafo de peças densas e obscuras, perde para Eurípides, o mais claro dos tragediógrafos. Mas Sócrates é ainda maior, resta saber em quê. A tamanha influência destes boatos, no fim, fala por si só. Como nota Parker (2001, p. 148), a importância do retrato feito por Aristófanes pouco depende do quão certo ele é ou não em relação ao Sócrates histórico. Mais relevante é o fato de que a peça é tratada na *Apologia* como uma expressão típica das injúrias que circulavam sobre Sócrates. Ao júri, o filósofo resume o papel atribuído a ele nas comédias: “espalharam que havia um tal Sócrates, homem sábio que especulava as coisas do céu e investigava as de debaixo da terra e que conhecia o meio de deixar bons os argumentos ruins” (18b-c). É dos veneráveis sábios, do seu ar intelectualizado, que Aristófanes faz troça. Não deixa de ser também um sentido novo de *sophos* que está em jogo no texto e Aristófanes o usa contra Sócrates.

Por outro lado, parece ser possível visualizar um esforço compartilhado por Sócrates e Platão em reconhecer nuances sobre a condição humana que não estavam presentes na maneira sofisticada de lidar com os mesmos problemas. De imediato, as declarações de ignorância de Sócrates indicam uma confiança menor na capacidade humana de conhecer, mas isto não é tudo, é através do seu emaranhado de perguntas que Sócrates captura sofistas extremamente confiantes e faz saltar as contradições ditas por eles. Hípias, aquele que busca sempre dizer algo novo, é retratado em um diálogo socrático que leva seu nome como um compêndio de habilidades e conhecimento. Ele tece as próprias roupas, compõe poemas, discursa sobre Homero, sabe sobre música e gramática (cf. *Hípias Menor*, 368b). A grandeza de suas habilidades é em algum sentido confrontada durante o diálogo, no qual contradições não percebidas ou admitidas por ele são postas à tona. De modo geral, há uma dificuldade reconhecida de antemão por Sócrates, que hesita em atribuir a si o adjetivo *sophos*, diferentemente de Hípias.²⁴

No caso do testemunho oracular, lidamos com uma forma que é exterior à filosofia por não se comprometer com explicações. Através da adivinhação, Apolo concede alguma sabedoria aos humanos, mas não se trata de uma concessão simples ou gratuita (cf. COLLI,

²³ Tradução nossa. A frase é considerada um escólio da peça de Aristófanes e é comentada por Parke e Wormell (1956, ii., p. 170) e Fine (2008, p.81). A respeito de Sófocles como o “último expoente de uma visão de mundo arcaica”, ver Dodds (2002, p. 55).

²⁴ O mesmo Hípias é mencionado em *Ap.* 20a como alguém capaz de ensinar outras pessoas e de as tornarem excelentes por uma quantia de dinheiro. Sócrates elogia tal arte, mas traça uma distinção: “Eu também, se a conhecesse, faria alarde disso e me mostraria envaidecido; mas a verdade, atenienses é que não a conheço” (*Ap.* 20c).

2012, p. 24-29). Há uma distância nunca eliminada em razão dos limites da capacidade humana sobre essas imagens [as dos enigmas]. Sem essa distância, humanos e deuses saberiam o mesmo. No fim, observar relatos de consultas ao oráculo de Delfos pode nos fornecer um vislumbre das preocupações do povo grego. Ter suas habilidades atestadas por uma divindade parece fazer parte delas. Há o caso do rei Giges da Lídia que buscou saber se havia alguém mais feliz ou que vivia melhor que ele e foi imediatamente desapontado ao ouvir da Pítia que Aglaus de Psófis, um pobre camponês, ocupava uma posição superior à sua (cf. PLÍNIO. HN 7.46.151). Anacáris de Cítia e Quílon de Esparta foram a Delfos com a mesma pergunta que Querofonte, querendo saber se havia alguém “mais inteligente que” [*sophōteros*] eles. A Pítia apontou o desconhecido Mison de Chen como melhor que Anarcásis e Quílon, dois nomes que encontramos hoje em algumas listas dos “setes sábios”. Mison é também mencionado em algumas, o que assinala um peso dos testemunhos divinos por meio de oráculos²⁵. Nesse caso em especial, ir à fundo sobre quem são tais personagens traria mais nuances à história — de todo modo, trata-se de algo para além dos nossos objetivos. No momento, parece suficiente visualizar um paralelo geral entre as expectativas de quem procura o oráculo e os resultados.

É provável que tais relatos e muitos outros fossem amplamente conhecidos entre o povo ateniense na época de Sócrates. Novamente notamos que os relatos caminham na direção de uma capacidade humana menor. O discurso de Sócrates, de forma análoga, orienta-se a essa noção de uma capacidade humana que é, em contraste com os deuses, mínima. O modo pelo qual Sócrates descreve a si, no entanto, pôde fazer com que muitos, a começar por Aristófanes e seu público, o tomassem ainda como aquele que é pretensioso ou, no mínimo, irônico. Quanto a isso, o texto de Platão e a língua grega em geral carregam uma complicação adicional, pois funcionam a partir de palavras com um escopo de significados amplo e versátil (cf. Ruden, 2015, p. 37).²⁶ No séc. V a.C., acontecia, paralelamente, um desenvolvimento do vocabulário filosófico que não pode ser negligenciado neste texto. As nuances que o discurso filosófico exige são, em parte, capazes de resolver ambiguidades e

²⁵ Sobre os “sete sábios”, vale, para os nossos propósitos, um comentário feito por Colli, no qual ele menciona o quão nova parece essa denominação — o texto mais antigo em que a encontramos é *Protágoras* (343a). Como grandes personagens gregos, é possível que se tenha criado em torno destes homens uma tradição igualmente fascinante e incerta. Pode-se ver que até Platão, as informações ligadas a esse grupo se resumem a três ou quatro máximas no sentido de um ideal de moderação e *sophrosyne* ligada a Delfos. Também é muito possível, sugere Colli, que eles tenham sido vistos como representantes desse tipo de vida de modo que as máximas de Delfos tenham sido atribuídas a eles (COLLI, 2013, p. 296-9, n 10 [B1]).

²⁶ Seria desastroso negar que significados e argumentos possam se tornar evidentes. Há a possibilidade, nos textos, de se chegar a um terreno comum — não fosse esse o caso, pouco teríamos, aqui, o que discutir. Notar o que chamamos de complicação é, no fundo, considerar um aspecto inerente às línguas antigas e que ganha evidência durante este texto por lidarmos com um enigma.

tornam mais especializado o uso de algumas palavras. Mas não é o reflexo dos avanços filosóficos que dita o uso comum das palavras — no fundo, há uma lacuna que se alarga entre as crenças comuns e as dos intelectuais.

No fim, o que mais pesa na decisão por se demorar numa investigação sobre *sophos* e suas nuances é o interesse na profecia oracular e a sua ambivalência. Desse modo, optamos por manter, em alguns casos, o original e utilizar paralelamente *habilidade*, *inteligência*, *perspicácia* e *sabedoria*. *Sabedoria*, que é a escolha quase unânime entre traduções e estudos socráticos, aparecerá com mais frequência, mas vale o lembrete de que ela não pode perder, neste texto, a sua amplitude.

Ainda a respeito do testemunho oracular, uma possível distorção na fala de Sócrates foi notada por Julia Kindt. O oráculo atesta que não há ninguém ‘mais sábio que’ [*sophōteros*] Sócrates, mas assim que expõe sua interpretação o filósofo nos diz: “Qual o motivo, então, de haver ela [a divindade] afirmado que sou ‘o mais sábio’ [*sophōtatos*] dos homens?” (Ap, 21b). A ocorrência de *sophōteros* deixa aberta a possibilidade de alguém tão sábio quanto Sócrates, enquanto *sophōtatos* concede a ele o ponto mais alto da sabedoria humana. Sobre este ponto McPherran justifica o uso do superlativo: “É Sócrates, dentre todos os atenienses, quem atingiu o mais alto nível de autocompreensão, conhecimento e habilidades para exercer seu trabalho.” (MCPHERRAN, 1996, p. 138-9). Kindt reconhece que à primeira vista essa diferença entre os dois adjetivos pareça inócua, mas levanta a objeção de que o próprio Sócrates é alguém que exige e demonstra muito cuidado sobre este tipo de detalhe — essa distorção, conclui Kindt, é indício de uma manipulação da história oracular (KINDT, 2016, p.97). Talvez seja, mas o texto contém algumas nuances deixadas de lado por Kindt e McPherran, vejamos.

Ao visualizar a história contada por Sócrates em sua totalidade, a diferença entre os dois termos parece se sustentar apenas superficialmente. Algumas páginas depois, em *23a-b*, nos é dada sua interpretação da mensagem oracular:

[...] [o deus] não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: mortais, o mais sábio [*sophōtatos*] dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria.²⁷

O aspecto de exemplo nos leva de volta ao sentido que *sophōteron* indicava, sem nenhuma distorção real de significado. Reeve, a quem devo este ponto, assinala que qualquer

²⁷ Tradução de Nunes (2015), com modificações.

pessoa tão sábia quanto Sócrates poderia ser a mais sábia entre os humanos — há, podemos imaginar, uma classe de pessoas capazes de reconhecer o mesmo que Sócrates (REEVE, 1989, p.22).

2.2. O escopo da investigação oracular e os renomados sábios

Em Atenas, há sim um grupo daqueles considerados sábios e é a eles que Sócrates se volta na sua busca pelo sentido do oráculo. A partir da indicação de Kerferd (1981, p. 24), podemos notar como o uso de *sophistês*²⁸ abrange, no século V a.C. os Sete Sábios, os filósofos pré-socráticos, músicos, rapsodos, poetas e também Prometeu. O apreço geral dado à imagem dos políticos leva Sócrates a investigar um deles. Como relatado em 21c, o político revelou, durante a conversa com Sócrates, apenas fingir uma inteligência. Deste encontro, Sócrates retira a impressão de se diferenciar do político e de suas presunções apenas enquanto alguém que “sem saber, de fato, coisa alguma, não presume saber algo” (21d). É nesse reconhecimento das próprias limitações que Sócrates se vê como *sophōteros* — mais sábio ou mais perspicaz em comparação ao seu interlocutor. Quando se encontra com outros políticos (21e-22c), Sócrates nota uma pretensão ainda maior entre aqueles que menos sabiam. Há, é claro, uma posição compartilhada entre todos eles e Sócrates: a de provavelmente não saber nada belo e bom [*kalon kai agathon*] (21d). Voltaremos a este ponto.

Há um detalhe a ser notado acerca da descrição que Sócrates dá às suas conversações no curso da interpretação do oráculo. O termo utilizado é *diaskopéō*, que denota observar por vários ângulos, examinar, considerar bem e manter em observação. Quando, em 23a, menciona novamente essas conversas, Sócrates utiliza um cognato de *elenchos* [*exelegxō*]. Por ora, vale evidenciar que as conversas com os renomados sábios, se acreditamos em Sócrates, são movidas simplesmente pelo seu desejo de compreender a mensagem divina. Assim, ao descrevê-las como *kata ton theon* (‘de acordo com a divindade’), Sócrates estaria simplesmente ressaltando o aspecto de se envolver com o desdobramento da mensagem

²⁸ O sufixo *-tês* costuma funcionar, na língua grega, como indicativo de uma profissão. À época de Sócrates, o uso mais geral de *sophistês*, de designar qualquer conhecedor de algo, também convive com um grande grupo que clamava ensinar sobre a excelência humana a qualquer um que pudesse pagar — os sofistas.

divina. Enquanto reconta a história oracular, Sócrates relata outros passos de sua filosofia que ele considera também *kata ton theon*, mas ali o sentido acaba por ser distinto (cf. 29e-30a).

Depois dos políticos, Sócrates se dirige aos poetas. A partir de seus poemas mais elaborados, Sócrates buscava pelo o que queriam dizer (22b). Ele termina com a sensação de que não se aprende com poetas, que não sabem dar explicações do que fazem. A sua arte é colocada ao lado daquela dos adivinhos e profetas, que agem não por uma *sophia*, mas por inspiração ou dom natural. No *Íon*, essa impressão é tratada em termos semelhantes. Inspirados pelas Musas, os poetas dizem muitas coisas belas (*Íon*. 533e, *Ap.* 22c) e através de uma concessão divina semelhante, os rapsodos se tornam intérpretes dos poetas. É o caso de Íon, que arranja os poemas de Homero com uma habilidade extraordinária. Ao lado do Poeta, que fala sobre tudo, Íon imagina também conhecer tudo. Na sua introdução a tradução do *Íon*, Cláudio Oliveira resume a outra face da arte deste rapsodo:

Mas é inegável que a sabedoria divina de Íon é precisamente aquilo que, para Sócrates, o torna incapaz (*adynatos*, 532c) de interpretar a obra de qualquer poeta através de uma *tékhne* e de uma *epistéme* (*tékhne kai epistémei*). Os deuses, no *Íon*, não são nenhum fundamento do conhecimento do rapsodo, mas, talvez, do seu desconhecimento (PLATÃO, *Íon*, 2011, p.13).

No diálogo em questão, vemos o rapsodo falhar em ter um conhecimento sólido sobre tudo o que afirmara conhecer. Por fim, Íon aceita sua falha, se Sócrates tanto insiste, pois é muito mais belo ser divino a ser técnico (*Íon*, 542b). Na tradição grega, os poetas são cegos pois tudo o que dizem não é visto por eles, mas antes instaurado pelos deuses — não há, por essa razão, limites para o discurso poético. Sobre a filosofia, em contraste, talvez seja mais escorregadio esboçar uma caracterização. Contamos aqui com um comentário de Cláudio Oliveira sobre o que ocorre no diálogo *Íon*:

[o discurso filosófico] parece alguma coisa referida ao próprio homem, que tem de haver consigo mesmo com a linguagem na construção de um saber. Por isso, ele, Sócrates, seria apenas um leigo, um homem simples (*idióten ánthropon*, 532e) que nada faz além de dizer a verdade (*oudèn állo è talethé légo*, 532d) (PLATÃO, *Íon*, 2011, p.12).

Há, de modo geral, limites para as atividades de Sócrates. A sua filosofia se abstém de uma variedade de temas e investiga somente o que diz respeito a uma melhor forma de vida (cf. *Rep. I*, 352d). Tais limites podem ter origem na própria história oracular, como vai se tornando claro durante o seu discurso de defesa.

Podemos visualizar essa contraposição presente no diálogo *Íon* não como uma crítica à poesia, mas enquanto a caracterização de um modo muito específico pelo qual a arte funciona — não se trata de poesia como se trata de gramática. O mérito aqui é da cultura grega, na qual a imagem da inspiração é fruto, dentre outras coisas, de uma tradição poética falada. O que Sócrates e Platão fazem é jogar uma nova luz no caso dos poetas para falar da capacidade humana de compreensão.

Também a partir deste ponto começa a se delinear o que seria a inteligência ou sabedoria genuinamente humana. Durante os diálogos iniciais, não faz diferença se repetimos grandes frases de poetas, enigmas ou máximas divinas — isto não transfere a nós um conhecimento (cf. *Cárm.* 164d). Ao conseguir uma visão clara, sólida e coerente sobre o que consideramos a melhor forma de viver, seríamos sábios. Na filosofia de Sócrates, parece mais plausível pôr em dúvida essa possibilidade.

É preciso resistir à conclusão de que o filósofo, em contraste com o poeta, sabe se explicar. Parece ser esta a perspectiva de Cohen de Lara (2007, p. 198), que caracteriza Sócrates não como um porta-voz dos deuses (como aqueles que entram em estado de inspiração), mas antes como alguém que é levado a repensar a mensagem oracular a partir do próprio raciocínio. Por isso, diferentemente, ele poderia — no âmbito do que é provável — explicar suas ações. Se falarmos de ações e pensamos triviais, Cohen tem razão. Todavia, a defesa de Sócrates e o diálogo *Íon* fornecem indicações sobre as demandas socráticas às quais os poetas não conseguiram encaixar suas convicções: não é como se eles vivessem balbuciando e ficassem mudos quando questionados. Eles, do ponto de vista do exame socrático, não conseguem apresentar algo sistematicamente coerente — isto equivaleria, nos diálogos, a fornecer definições infalíveis, conseguir ensinar o mesmo a alguém e afins. É algo que também Sócrates não consegue. De todo modo, não nos parece que Sócrates seria obtuso a ponto de exigir esse tipo de resposta da poesia.²⁹ O seu ponto, no fundo, não é desqualificar tal forma de expressão, mas dizer que dela não retiramos conhecimento. Segundo a profecia, se a levamos às suas últimas consequências, não resta aos humanos quase nenhum conhecimento para ser retirado. Se Sócrates é superior, é apenas por reconhecer os limites humanos.

Por fim, Sócrates examinou os artesãos. Havia, de fato, um sentido para que fossem denominados sábios. Exerciam suas profissões com destreza, mas em razão disto imaginavam

²⁹ Em *Protágoras* 340a, Sócrates sugere que filósofos analisam poemas como quem ataca um rio com espadas. Como nota Oliveira (2011, p.13), a *Íon* poderia ocorrer a questão: de que vale esta “ciência”, este “estar ciente” na arte?

saber sobre questões de maior importância [*talla ta megista*] (22d) — um detalhe, nos diz Sócrates, suficiente para ofuscar o talento que de fato possuíam (22d-e).

Há algo sobre o escopo da ignorância socrática a ser retirado deste relato sobre os artesãos. Até o momento, nos deparamos com duas afirmações neste sentido, vale a pena voltarmos a elas:

(i) Sobre os políticos: “É provável [*kinduneuei*] que nenhum de nós conheça [*eidenai*] nada belo e bom [*kalon kagaton*]; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo” (21d)³⁰

(ii) Sobre os artesãos: “[...] julgavam-se também proficientes [*sophōtatos*] nas questões de maior importância [*talla ta megista*]” (22d)³¹

Vale notar, quanto ao excerto (i), que o uso de “provável” [*kinduneuei*] na frase pode, fora do contexto, trazer dúvidas. Há a possibilidade de lê-lo como indicação de que Sócrates não diz explicitamente que ele e o político são ignorantes. De todo modo, a segunda parte da oração, bem como as páginas seguintes, corroboram para uma leitura diferente, na qual o uso de “provável” não modifica o sentido da passagem. Se o político e Sócrates igualmente “não sabem coisa alguma”, conforme é dito na segunda parte da oração, isto reforça que eles “não conhecem nada belo e bom” — eis o trecho no original: *men gar hēmōn oudeteros ouden kalon kagathon eidenai*. No excerto (ii), por sua vez, é possível identificar “questões de maior importância” com a menção a “*kalon kai agathon*”. Trata-se de uma expressão que ocorre anteriormente no texto, quando Sócrates relata uma conversa sua com Cálías, aquele que gastou muito dinheiro com os sofistas. Sócrates pergunta a Cálías quem poderia conhecer os meios de cuidar da excelência [*aretē*] peculiar ao homem e ao cidadão da mesma forma que tratadores cuidam de potros e bezerras. A tarefa dos tratadores, diz Sócrates, é deixar os animais belos e bons [*kalō te kagathō*] (20a-b)³². Cálías indica um sofista: Eveno de Paros. Há uma ocorrência semelhante em *Laques* 186c. Nesta, Sócrates afirma não ter conseguido descobrir semelhante arte sozinho, já que não dispunha de recursos para contratar um sofista.

³⁰ No texto grego: *kinduneuei men gar hēmōn oudeteros ouden kalon kagathon eidenai, all' houtos men oietai ti eidenai ouk eidōs, egō de, hōsper oun ouk oida, oude oiomai: eoika goun toutou ge smikrō tini autō toutō sophōteros einai, hoti ha mē oida oude oiomai eidenai*.

³¹ No texto grego: *hekastos ēxiou kai talla ta megista sophōtatos einai*.

³² No caso dos animais, é mais natural pensarmos no termo como denotando algo que não se liga a um aspecto moral — como em “bom nisso”. Assim, faz sentido pensar também no sentido de excelente e até mesmo nobre. Todos estes estão em jogo quando falamos de seres humanos. *Excelência* é também a nossa primeira escolha para *aretē*, que se traduz também por virtude. Vale notar a escolha de Nunes em traduzir *kalō te kagathō* por “perfeitos nas respectivas virtudes” (20b), ainda que não seja uma tradução literal, ela reflete uma noção corrente de que a *kalokagathia* é a combinação das diversas nuances da excelência humana.

Enquanto um ideal difundido na cultura grega, é difícil precisar o sentido de *kalon kai agathon*. Segundo Ana Pinheiro, “o *kalos kagathos* era, para os Atenenses dos fins da época arcaica, o jovem que recebera uma educação completa e equilibrada, concretização de um ideal de excelência que pretendia aliar, numa só palavra, a beleza física e moral: a *kalokagathia*” (XENOFONTE, 2009, p. 65, n. 5). Mais importante aos nossos propósitos é o que essa expressão delimita quando Sócrates nos relata sua ignorância. Para Richard Kraut (1984, p. 270-2), ela denomina apenas o que é mais grandioso ou acabado no âmbito ético — ou seja, trataria-se de uma indicação quantitativa, análoga ao momento em que Sócrates se refere a grandeza dos deuses perante os humanos (cf. *Ap.*, 23b). Na interpretação de Kraut, um espaço no âmbito do conhecimento ético resta aos humanos — aquele a respeito de percepções mais modestas, sendo possível possuir ou alcançar, através de meios humanos, um conhecimento ético menor. Assim, Sócrates “sabe algumas verdades sobre a virtude e o bem”, mas não se esquece que o número de coisas que ignora é consideravelmente maior (KRAUT, 1984, p. 272)

No momento em que Sócrates observa os demais e reflete sobre si, a sua posição diante do conhecimento parece mudar. Kraut alega que a primeira reação de Sócrates ao oráculo, na qual ele diz: “não ser muito sábio nem pouco” (21b)³³ é contraditória e digna de um momento de incerteza, visto que Sócrates, em 20d, admite a si uma sabedoria menor, genuinamente humana. De acordo com Gail Fine, é especialmente a forma como Kraut toma o significado de *sunoida* em 21b que o leva a caracterizar a frase de Sócrates como contraditória. Assim, o que Sócrates alega, para Kraut, é “saber que não é sábio”. Quando *sunoida* é tomado como equivalente a ter conhecimento, a frase implica se caracterizar como possuidor de conhecimento (ou sábio) em algum sentido. Assim, Fine (2008, p. 59) indica outra alternativa, baseada no fato de que *sunoida* aparece no texto da *Apologia* com uma conotação mais coloquial, distante de um comprometimento cognitivo; como quando dizemos que percebemos algo — que é basicamente o sentido de “estar ciente”.³⁴ Ainda que o

³³ Este trecho me parece de difícil tradução. Vale comparar a tradução de 21b feita por Kraut com a tradução de Nunes (2015), Fine (2008) e Ferreira (2020).

³⁴ Em 22d, *sunoida* aparece novamente com o sentido de estar ciente, vejamos: “*sunēdē ouden epistamenō hōs epos eipein* [tinha plena consciência de que eu não sabia, por assim dizer, absolutamente nada] (tradução de Nunes, 2015)”. Há, em 22d, dois verbos que denotam saber, cada um representando um nível de compromisso epistêmico. Valeria notar que, na língua grega, aparentemente não há problema em usar o mesmo verbo de conhecimento para negar conhecimento. A citação popular atribuída a Sócrates: *hen oida, ouden oida* demonstra uma construção que não leva exatamente à contradição. O uso dessa citação popular é o tema do artigo de Gail Fine que utilizamos aqui; sobre o quão precisa a citação é, Fine nos diz que ela não é de fato completamente falsa, mas talvez seja melhor não fazer tal afirmação dadas as dificuldades que ela suscita.

sentido preciso de *sunoida* seja um tema sob disputa³⁵, o uso de *sophos* nesta passagem parece contribuir para uma leitura consistente de 21b. Fine, sobre este ponto, traz um comentário de Burnyeat (1997, p.290) “*sophos* comumente indica uma perícia ou conhecimento especializado que a maioria das pessoas não possui.”

Vimos como Kraut considera 21b uma passagem contraditória em consequência da sua visão sobre a ignorância socrática e o que significa ignorar *kalon kai agathon*. De outro lado, Michael Forster (2006, p. 11-12, n. 24) se opõe à leitura de Kraut e assinala que *kalon kai agathon* diz respeito não a um nível ou quantitativo de conhecimento, mas a todo um domínio — no caso dos humanos, diríamos que se trata de um domínio ético. Com a sua interpretação final da profecia, que será tratada em detalhe adiante, Sócrates direciona toda a *sophia* sobre o domínio de *kalon...* a Apolo e assinala o que pertence a nós, humanos (*Ap.* 23b-c). Com esta leitura não sobra, como na caso anterior, um espaço em que Sócrates poderia ser sábio no domínio ético.

No momento, vale observar o quanto a relação dos sofistas com esse ideal, o de ensiná-lo por uma quantia de dinheiro, permite traçar uma diferença entre a maneira pela qual filósofos e sofistas se apropriaram dele. Na filosofia, talvez faça sentido deixar de lado o otimismo sofístico³⁶ e trocar perfeição por ajuste ou refinamento. Este parece um detalhe com o qual Sócrates se preocupou. É *beltistos* o termo utilizado pelo filósofo em uma das caracterizações que ele fornece de sua filosofia, aquela em que ele lista o que ele considera mais importante: importar-se com a prudência e a verdade e a adequação (*beltiste*) da alma (*psuchē*). (29e). Ainda que o termo seja uma ramificação de *agathon*, ele possui uma conotação mais mundana, também ligada ao campo ético. Assim, *beltistos* é distinto de *aristos* (melhor ou mais excelente). Enquanto alguns clamam a possibilidade de uma perfeição, Sócrates é visto falando de adequação ou ajuste. Devo este ponto sobre a distinção entre *beltistos* e *aristos* inteiramente a Sarah Ruden (2015, p. 39), que comenta, numa nota de tradução ao *Hípias Menor*, os momentos em que Sócrates alterna entre os dois termos, utilizando o primeiro para falar do modo de vida ateniense e o segundo quando menciona os personagens homéricos.

Neste ponto, estamos no limiar do que concerne não a este capítulo, mas ao próximo (que tratará do que Sócrates toma para si após a interpretação). Convém olhar em retrospecto e questionar uma lacuna no trajeto de Sócrates, uma vez que a mensagem oracular não

³⁵ Fine (2008) menciona a visão de Woodruff (1990), para quem *sunoida* possui tem uma conotação epistêmica tão forte quanto *oida* (como em *Fedro*, 235c).

³⁶ Expressão utilizada por DODDS, 2002, p. 185.

contém indicações sobre como ela poderia ser desdobrada ou a qualquer proximidade de *kalon kai agathon*. Dado o caráter de Apolo, não faria sentido esperar mais.

Pela descrição dos temas que tratou com poetas, políticos e artesãos, interessava a Sócrates examiná-los em um sentido amplo, isto é, observar o que faziam, pensavam e o que poderia justificar a estima que possuíam. Quando conta que os artesãos de fato sabiam muitas coisas belas, Sócrates dá indícios de ter falado com eles sobre suas técnicas, ainda que os meios de se construir algo não sejam o foco principal de seu encontro quando Sócrates reflete em retrospecto. Com os poetas, seu interesse se dava sobre o sentido dos poemas. A poesia grega, nos lembra o rapsodo Íon, abrange tudo. Como a sua grandiosidade é de origem externa e divina, Sócrates não vê nos poetas sabedoria, mas um estado de inspiração. Por isso, é de se imaginar que o escopo de sentidos possíveis para o oráculo — isto é, a que tipo de inteligência Apolo se referia — foi gradualmente reduzido a partir do que as pessoas mais atribuíam importância e mais falharam³⁷.

O intérprete James Doyle (2004, p. 8), quando escreve sobre o empenho socrático no processo de interpretação do oráculo, caracteriza, de outro lado, uma mudança de comportamento. Assim, Sócrates primeiro fazia perguntas sobre o que é belo e bom (*kalon kai agathon*) no sentido amplo (21b-22e) e só depois, quando chegou a uma interpretação do oráculo, passou a examinar a visão das pessoas sobre a excelência humana (*aretē*) e o estado de suas almas (*psuchē*) (29d-30b). Há uma diferença, então, na forma como Doyle enxerga as sentenças socráticas sobre *kalon kai agathon*. Para ele, a suposição de que Sócrates acreditava desde o início que nada além da virtude poderia ser belo e bom não se sustenta, pois não há indicação textual de que o seu processo de interpretação girasse em torno do tema da *aretē* (DOYLE, 2004, p.8). O objetivo de Doyle talvez seja, em parte, chamar atenção para o quão vaga poderia ser a referência a *kalon kai agathon* — no entanto, igualmente amplo pode ser o interesse de Sócrates na *aretē* humana. A escolha adotada aqui de tratar *aretē* enquanto excelência, que é versátil e pode caracterizar não só quem é moralmente bom, mas quem é superior, retrata bem este ponto. Doyle prefere tomar *aretē* como virtudes humanas e marcar uma diferença de quando Sócrates nota um artesão produzir algo belo e bom (ali, são excelentes enquanto artesãos) e quando Sócrates direciona suas investigações ao âmbito ético.

³⁷ Reeve (1989, p. 26) escreve sobre o tema: “[...] the obvious topics for him to discuss with them were those about which he believed himself not to be wise and they [those with a reputation for wisdom] were believed to be wise.” Quando fala em assuntos óbvios, Reeve se refere ao escopo ético como algo sobre o qual Sócrates já admitia ignorância. Este acaba por ser o caso ao fim da interpretação socrática do oráculo e é possível imaginar um Sócrates que pensava assim antes do oráculo, mas o texto da *Apologia* não me parece sugerir algo nesse sentido.

Neste ponto, parece bastante útil alargar o campo de visão e se deter nos argumentos socráticos. Assim que recorre à expressão ‘*kalon kai agathon*’, Sócrates fala das pretensões e falhas dos políticos e do que ele próprio se via como ignorante. Novamente, a nossa leitura afasta-se da proposta de Doyle, uma vez que o intérprete toma o uso da expressão como totalizante das investigações socráticas iniciais. O uso de ‘*talla ta megista*’, de modo análogo, também não aparece para caracterizar todos os temas discutidos, mas apenas o âmbito em que os artesãos presumiam conhecer, mas não conheciam.

2.3. Os meios de Sócrates

A forma com que Sócrates refinou suas perguntas para que tocassem apenas no que poderia dizer respeito ao sentido do oráculo revela o cuidado e o compromisso de Sócrates com a esfera divina. Trata-se de um aspecto presente nos dois momentos gerais da história oracular, isto é, antes de tratá-la como missão e depois. Os meios e a obsessão por um exame detalhado são de Sócrates, mas vale lembrar de seu comportamento desconfiado, neste ponto até bastante proveitoso. Nesta seção, provavelmente a mais híbrida de nosso texto, exploraremos a maneira pela qual Sócrates lida com fontes externas à razão humana, passando pela conhecida passagem do *Críton* em que o filósofo dá a entender ser convencido apenas pela razão (*Crí.* 46b), abordando os sentidos possíveis para a compreensão desta afirmação.

Quando Cármides traz à conversa a definição de temperança como “cuidar um do que lhe é próprio” (*Cármides*, 161b), Sócrates não toma a sua resposta como final, mas a compara com um enigma:

Por Zeus — repliquei — duvido muito que possamos descobrir o que isso significa; é um verdadeiro enigma
 Que te leva a expressar-te dessa maneira? — perguntou
 Porque decerto — lhe falei — não comungava no sentido da proposição quem afirmou que a temperança consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio. (*Cármides*, 161c-d)³⁸

³⁸ Sócrates tem uma reação semelhante, isto é, reconhece a impossibilidade de se apreender o significado e o risco de engano em *República I*, 332b-c. Reflexões sobre a natureza dos enigmas podem ser encontradas em outros textos gregos. Giorgio Colli, em *Sabedoria grega (i)*, reúne algumas delas, além de passagens que recontam enigmas. O que Aristóteles escreve em *Poética* 1458a26-30 parece relevante aqui: “a acepção própria

Assim, a tentativa de se movimentar entre os significados escondidos tem grandes chances de falhar, mas não há sinais de que se tratava, para os gregos, de uma saída pouco séria ou desrespeitosa aos deuses.

É West (1979, p.106) quem duvida das intenções socráticas com a profecia, utilizando a sentença “precisarei relatar-vos toda a minha peregrinação e os trabalhos por que passei, para chegar à conclusão de que o oráculo era irrefutável [*anelegktos*] (*Ap.*, 22a)” para reafirmar sua tese de que Sócrates gostaria de refutar Apolo e o caracterizar como mentiroso. West certamente foi movido pela impressão de que o interesse socrático em investigações, análises e refutações fosse maior que a confiança do filósofo grego na religião. Na sua leitura, as impressões vindas de Sócrates, como quando ele se imagina ignorante ou não-sábio (cf. 21b), sempre pesam mais que aquelas vindas da Pítia. O procedimento socrático, e até mesmo a sua missão, serviriam para mostrar o quanto Apolo estava enganado.³⁹

De fato, quem lê a *Apologia* e outros diálogos socráticos se depara com um personagem que se interessa pelo desenrolar de investigações. No *Críton*, um texto tematicamente próximo da *Apologia*, Sócrates diz ao seu amigo: “Porque sempre tive por norma nas minhas deliberações, não agora somente, deixar-me apenas convencer do princípio que ao exame me afigure melhor” (*Críton*, 46b). A afirmação em *Críton* 46b foi vastamente utilizada para evidenciar a preferência socrática pelas percepções vindas de um exame racional. Cohen de Lara (2007, p. 201, n. 23), fazendo referência a um texto de Kahn (1996) menciona uma ruptura entre a *Apologia* e textos posteriores. O texto em questão é parte do conhecido livro *Plato and the Socratic Dialogues: the Philosophical Use of a Literary Form* (1996), no qual Charles Kahn discute o tema da questão socrática e o caráter literário dos diálogos. Grosso modo, o diálogo *Críton* costuma ser caracterizado enquanto uma deliberada criação platônica ou uma mitização de Sócrates em contraste com o conteúdo da *Apologia*, que é muitas vezes considerado como quase histórico. Para quem deseja afastar os dois textos, a contraposição entre o Sócrates religioso (na *Apologia*) e o Sócrates que se guia apenas pela razão (no *Críton*), pode ser útil. É o que faz Cohen de Lara, que caracteriza, no fim, a religiosidade socrática da *Apologia* como estratégia retórica. Neste caso, o *Críton* é

de enigma consiste em dizer coisas reais com associações impossíveis. Ora, não é possível compor dessa forma com a combinação de nomes correntes, mas com a metáfora é possível.” (trad. Paulo Pinheiro, 2015, p. 177). Profecias e enigmas são, em algum sentido, literatura. Talvez fosse essa a forma pela qual os deuses preferiam se mostrar.

³⁹ Para West, o deus o qual Sócrates se refere durante grande parte do seu discurso não seria, no fundo, Apolo, mas outro. Tal visão se apoia no fato de Sócrates não nomear Apolo em seu discurso (WEST, 1979, p.125) . No entanto, um epíteto que só poderia servir a Apolo é utilizado “vou trazer-vos o testemunho do deus de Delfos [*ton theon ton en Delphois*]” (20e) (REEVE, 1989, p.25).

caracterizado como o primeiro dos textos distantes da *Apologia*, no qual Sócrates não menciona o seu sinal divino (*daimonion*)⁴⁰ e afirma ser guiado pela razão (*Crí.* 46b). Nas próximas linhas, tentaremos evidenciar as formas extrarracionais às quais o nosso filósofo, no *Críton*, parece aberto.

Não obstante, o diálogo *Críton* parece conter uma série de elementos que trazem mais nuance à questão de Sócrates ser racionalista ou não. O cenário de *Críton* é a cela de Sócrates, que foi julgado culpado pelo tribunal e aguarda agora o dia de sua morte — o texto retrata a visita de Críton a Sócrates. Nas primeiras linhas, Sócrates questiona a presença do amigo, que havia chegado enquanto Sócrates ainda dormia e preferiu não acordá-lo. Críton se justifica, dizendo que desejava que Sócrates ficasse sossegado o maior tempo possível, diante de uma situação tão terrível (*Críton*, 43b). Em seguida, o motivo real de sua aflição é revelado: Críton acredita que está prestes a chegar de Delos um navio e, segundo os costumes da cidade, o dia seguinte seria o último dia de Sócrates. Até agora, não há aqui nada além da preocupação de alguém que não deseja perder um grande amigo. A tudo isso, responde Sócrates:

Sóc.: Não creio que o navio chegue no dia entrante, mas amanhã. Tiro essa conclusão de um sonho que tive esta noite, ou, mais precisamente, agora mesmo. Talvez tivesse feito bem em não me acordar.

Crí.: Como foi o sonho?

Sóc.: Pareceu-me ver que se aproximava de mim uma mulher bela e graciosa, de vestes brancas, que me chamou pelo nome e disse: “Sócrates, no solo fértil da Ftia estaremos no dia terceiro”.

Crí.: Que sonho estranho, Sócrates!

Sóc.: Mas muito claro [*enargēs*], Críton, parece-me. (44a-b)⁴¹

Sócrates sonha com uma passagem da *Iliada* (9.363), parte de um longo discurso proferido por Aquiles.⁴² Na ocasião, Aquiles também decepciona seus amigos. Anne Carson (2005, p. 38-39), em um ensaio sobre o sono, põe lado a lado estes dois personagens:

Enquanto Aquiles é cercado por Aqueus implorando para que ele deixe sua vida como guerreiro, Sócrates tem seus amigos pedindo para que ele escape da prisão e viva em exílio. Ambos dizem *não* aos seus amigos. Ambos

⁴⁰ Na *Apologia*, o *daimonion* de Sócrates é mencionado em 31d e 40a. Os detalhes quanto ao sinal divino de Sócrates extrapolam nosso escopo; todavia, a seção 3.3.2 conta com algumas observações a respeito.

⁴¹ Tradução de Nunes (2015), com uma modificação acerca de *enargēs*, termo com o qual Sócrates descreve seu sonho. Nunes escolheu “significativo” e aqui optamos por “claro”. A mesma palavra ocorre na *Odisséia*, também associada a um sonho (*Od.* 4.840).

⁴² Em *Apologia* 28c, Sócrates compara-se a Aquiles, numa menção à desconsideração do herói quanto ao medo da morte e sua preocupação maior com a honra, ou se procedia com justiça ou não. Há um artigo de Luísa Buarque (2017) em que essa comparação é analisada, juntamente com outra menção ao herói presente em *República* 386c-d e 516d.

justificam suas escolhas com base em uma compreensão idiossincrática da palavra *psuchē*, “alma, espírito, princípio de vida”. Então Aquiles repudia a oferta de Agamemnon nesses termos: “Todos os presentes e tesouros de Troia não valem tanto quanto a minha alma!” (*Iliada*, 9.401). E Sócrates explica sua escolha pela morte ao final do *Fédon* dizendo, “Uma vez que a alma parece ser imortal... um homem [que viveu uma boa vida] pode muito bem ser alegre ao ir para o Hades” (*Fédon*, 114d–115a). Quem sabe o que cada um deles quer dizer com *psuchē* ou se “alma” é mesmo uma tradução razoável? Ainda assim, podemos dizer que ambos usam essa palavra para indicar algum tipo de valor imortal, algum tipo de atrator transcendente, que exerce uma pressão tão forte em suas vidas e pensamento que os puxa para uma escolha que parece insana a todos ao seu redor.⁴³

Com Aquiles, o sonho de Sócrates ganha novos contornos. Do próprio Sócrates, ouvimos apenas que o sonho é muito claro, quase visível (*enargēs*) e o assunto é encerrado, mas isto talvez seja suficiente para que o consideremos uma fonte na qual Sócrates deposita confiança, como ele bem relata em outras ocasiões.

O diálogo que se inicia com Sócrates ainda dormindo conta, em suas últimas páginas, com um monólogo estranho. Sócrates imagina que, ao fugir, poderiam ir de encontro a ele as Leis, cobrando um compromisso diante das sentenças da Cidade. O episódio ocupa cerca de quatro páginas, nas quais Críton simplesmente assiste ao debate imaginário (50a-54c). Ao fim, Sócrates vincula seu entusiasmo à imagem de um coribante inspirado pelos cultos divinos. Depois de falar com as Leis, ou de ouvi-las, Sócrates sequer deseja ouvir os argumentos de Críton; o assunto parece encerrado. Mas esse tipo de decisão não soa comum a Sócrates, e talvez seja válido contrastá-la a momentos em que o personagem, em outros diálogos, hesita em estabelecer suas visões como finais ou frequentemente desconfia de suas conclusões. Essa mudança de comportamento pode ser explicada pela própria fala final de Sócrates, vejamos:

Sóc.: Tudo isso, meu caro amigo Críton, julgo ouvir, como julgam ouvir flauta os coribantes. No meu interior ressoam ainda essas palavras, impedindo-me de atender a tudo o mais. Fica, pois, sabendo que, no que respeita às minhas convicções, tudo o que disseres em contrário será baldado. Contudo, caso ainda esperes obter algum resultado, pode falar.

Crí.: Não, Sócrates; nada mais tenho a dizer-te.

Sóc.: Está bem, Críton; procedamos, então, dessa maneira, porque esse é o caminho indicado pela divindade. (*Críton*, 54c) [trad. Nunes, 2015].

A partir de dois momentos do diálogo *Críton*, vimos como Sócrates parece aberto a crenças certamente pouco usuais a muitos filósofos. Mais do que isso, vimos como o

⁴³ Tradução nossa. No trecho do *Fédon* podemos perceber como Carson toma liberdade em recortar citações e, na nossa tradução, mantemos a escolha da autora.

elemento religioso faz sua vez nesse diálogo e de que talvez seja precipitado estabelecer uma cisão radical entre o discurso da *Apologia* e a conversa com Críton.

Convém considerar ainda a visão de Reeve (1989), para quem a afirmação de Sócrates em *Críton* 46b tem raízes profundas na história oracular. Sócrates é claro quando conecta sua filosofia às indicações divinas enviadas a ele (33b). É possível analisar essa conexão de várias formas e perguntar se Sócrates simplesmente obedece ao deus ou se há uma série de concepções socráticas por trás desta identificação com tal papel, o de exercer um serviço divino. Antes de nos determos na visão de Reeve, convém fazer uso de algumas descrições do panorama religioso de Atenas no século V a.C.

A acusação de origem religiosa imputada a Sócrates nos faz desconfiar de alguma distância entre as suas visões e a religião grega tradicional. É difícil localizar com precisão o estado de coisas da religião grega à época de Sócrates a fim de explicar por que a sua presença parecia, aos acusadores, tão perigosa. Sobre o século V a.C. muito é dito acerca de um movimento racionalista que se espalhava pela Grécia. Como nota Burkert (1985), citado por Reeve (1989): há um colapso da autoridade dos poetas e dos mitos contados por eles e a ascensão de um esclarecimento dentre as pessoas comuns no que dizia respeito à religião (BURKERT, 1985, p. 317-321).

Sobre esse chamado colapso é preciso ter em mente o quão sinuoso e lento é o desenvolvimento de uma religião. Para isso, tomemos emprestado o que escreve Dodds em “Racionalismo e Reação na Idade Clássica”:

Muito raramente um novo padrão de crenças apaga completamente o padrão anterior: ou o antigo padrão sobrevive como um elemento do novo — às vezes como um elemento semi inconsciente —, ou os dois persistem lado a lado, incompatíveis de um ponto de vista lógico, mas aceitos ao mesmo tempo por diferentes indivíduos ou até mesmo por um mesmo indivíduo (DODDS, 2002, p. 181).

Assim, é igualmente escorregadio falar de uma visão grega única em contraste a supostos transgressores ou de uma substituição uniforme de crenças. A imagem que temos do racionalismo grego não deve ser a de algo completamente deslocado dos ritos religiosos e tampouco a de que toda a Grécia do século V a.C. recebera com entusiasmo as elaborações teóricas sobre as quais uma pequena parcela da população se ocupava. Essa imagem, no fundo, é difícil de ser construída e envolve elementos diversos, como questões políticas e também possíveis mudanças de ordem social que algumas novas figuras poderiam causar através de seus ensinamentos.

Um excerto do *Eutífron* parece pertinente a essa discussão. Quando Sócrates conta a Eutífron acerca das acusações, o adivinho comenta:

[...] é por causa do *daimonion* familiar a que sempre te referes. Por isso [Meleto] apresentou essa queixa contra ti, por suposta inovação em assuntos divinos. Apresentou-se ao tribunal para caluniar-te, por saber perfeitamente que calúnias dessa natureza pesam muito perante as multidões. Comigo, também, quando falo de coisas religiosas na assembleia e lhes predigo o futuro, riem-se de mim e me chamam de louco, conquanto não haja uma só palavra de minhas predições que não seja verdadeira (*Eutífron*, 3b-c) [trad. Nunes, 2015].

A julgar por esta passagem, podemos inferir que havia tanto uma diversidade de visões sobre temas religiosos — Eutífron, um adivinho, uma figura antiga, é por vezes desacreditado — como uma grande reação popular a processos que envolviam questões religiosas. Parker (2001) aborda também a questão das possíveis inovações de Sócrates, mas põe em dúvida a possibilidade de que simples posições religiosas fossem capazes de gerar ódio. Afinal, Eutífron não parece chocado com o que Sócrates diz e compartilha do seu sentimento a respeito de muitas das histórias contadas pelos deuses. Conforme sugerimos, numa religião cujos contornos não são claros e delimitados por uma unidade suprema, como ocorre no Cristianismo, pensamentos como esses podem fazer parte do imaginário das pessoas comuns sem que isso acarrete problemas. Como lembra Sócrates, os atenienses não se preocupavam particularmente com as habilidades de quem quer que seja, contanto que essa pessoa não procure transmitir aos outros sua sabedoria (*Eutífron*, 3c). Como assinala Parker (2001, p. 148) “embora Sócrates fosse o único a ser condenado por um tribunal ateniense "por palavras" (como menciona Hipérides) e não por ações, o ponto era que ele era um professor e suas palavras eram inspiradoras de ação [tradução nossa].”

Para Reeve, o que Sócrates diz no *Eutífron* marca a particularidade de suas visões religiosas sobre a piedade. Tradicionalmente, a piedade envolve rituais como orações e sacrifícios, como bem diz o adivinho Eutífron (*Eutífron* 14b); no entanto, Sócrates prefere conferir importância maior ao conhecimento do que é pio ou ímpio, uma vez que nos levaria a agir da melhor forma (REEVE, 1989, p. 63-66).⁴⁴ Sócrates assume uma posição parecida ao acreditar que a piedade é amada pelos deuses por ser piedade em contraste a noção de que a piedade é piedade apenas por ser amada pelos deuses (*Eutífron* 10a-11b). Assim, descarta-se a necessidade de uma aprovação dos deuses como determinante e instaura-se, em vez disso, uma independência da excelência humana em relação aos deuses, sendo ela mais importante a

⁴⁴ Sobre as inovações socráticas, conferir também MCPHERRAN (2016).

Sócrates (REEVE, *ibid*, p. 66-67).⁴⁵ A autoridade dos deuses não é posta em questão, mas apenas reconsiderada — Sócrates exerce sua missão por reconhecer nela noções que só poderiam vir dos deuses, mas que são excelentes por si mesmas. Dessa forma, Reeve (*ibid*, p. 66) sugere que o fundamento da missão socrática reside em noções vindas do *elenchos* e não simplesmente de um favor aos deuses.⁴⁶ Por isso, complementa Reeve, Sócrates faz afirmações como a de *Críton* 46b enquanto mantém seu vínculo com o oráculo de Delfos.

Em referência ao suposto princípio de racionalidade enunciado em *Críton* 46b, Cohen de Lara sugere que, desde a sua primeira reação ao oráculo, Sócrates mostra-se como aquele que guia sua investigação a partir exclusivamente das próprias percepções. Assim, a sua resposta ao divino seria fundamentalmente filosófica, mas não religiosa. Cohen caracteriza a vida filosófica como permeada não por conhecimento, mas antes por um caráter inquisitivo e humilde (COHEN, 2007, p. 197-199). Valeria notar a facilidade com que “agir filosoficamente” poderia significar o mesmo que “agir racionalmente”. Também cabe questionar como, caracterizando a resposta socrática como não-religiosa, poderíamos entender o aspecto de compromisso divino e a dedicação em examinar pessoas e se unir à cidade (cf. 28e, 29d, 30e, 33a, 33c). Convém, por ora, observar o que leva Cohen a se opor ao que seria uma resposta religiosa. Para Cohen (*ibid*, p. 202), agir de forma religiosa significaria “aceitar cegamente” e não questionar o oráculo. Tal caracterização é rejeitada uma vez que Sócrates não é visto agindo deste modo. Todavia, trata-se de uma descrição que soa especialmente enganosa quando vista a partir do contexto grego. Se a religião grega pode ser visualizada prioritariamente a partir de profecias, máximas divinas em algum sentido amplas e deuses com intenções ambíguas, cabe reconhecer que o processo de cultuar e se envolver com a religião se encontra distante de uma posição passiva e unilateral. A frase anterior em parte generaliza uma dinâmica muito maior do que poderíamos, neste texto, apreender. A respeito das profecias oraculares em específico, a visão de Julia Kindt (2016)

⁴⁵ É na *Apologia* que vemos Sócrates afirmar que a única coisa que uma pessoa deve levar em conta é se procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos e se se comportou como uma pessoa de bem ou como malfeitora (*Ap.* 28b). Podemos tecer um contraste com a superioridade de Odisseu em um poema de Homero; Atena lembra ao seu pai, Zeus, de que Odisseu é o mais sensível de todos os homens e alguém que presta sacrifícios mais do que os outros (*Od.*, 1.66-67). Na *Odisseia*, os sacrifícios são essenciais na relação entre humanos e deuses. O próprio Sócrates também se envolvia com ritos religiosos e sacrifícios, como ele conta em *Eutidemo* 302c-303a e *Apologia* 35d.

⁴⁶ A visão de Brickhouse e Smith é distinta, vejamos: “A confiança de Sócrates no significado moral de sua missão é logicamente independente de quaisquer crenças que ele possa ter sobre a natureza da virtude. Sua certeza sobre a importância moral de sua missão deriva de designios divinos diversos, e não de qualquer concepção de virtude que ele desenvolveu e continua a testar por meio dos *elenchos*” (BRICKHOUSE E SMITH, 1984, p. 128, tradução nossa).

parece adequada: enquanto enigmas entregues aos humanos, as profecias oraculares funcionam como um ponto de intersecção entre a razão humana e a esfera divina.

Parece necessário questionar o significado de racionalismo neste contexto. Aqui nos servimos de duas formulações que Dodds descreve quando trata de fatores irracionais em Platão.⁴⁷ Não há dúvidas de que Sócrates fosse racionalista no sentido de acreditar que a razão fornece os princípios a partir dos quais o conhecimento é construído. Há, no entanto, outro sentido para o termo racionalismo. Ele se relaciona ao reconhecimento de fontes extrarracionais enquanto guias para o comportamento humano e como tais fontes podem ser interpretadas. E neste ponto não temos uma resposta única para a relação de Sócrates com o que é externo à razão humana.

Quanto à mensagem oracular, tema deste texto, há material para se questionar o quanto a relação de Sócrates com a religião seria racionalista ou não. Responder a estas questões envolve repensar o que Sócrates faz com a profecia em mãos, como ele a compreende e qual a conexão (religiosa ou não) que ele traça entre receber a mensagem divina e utilizá-la como comando para uma missão — se bem sucedida, esta pesquisa conseguirá indicar, ao final, caminhos para estas questões.

Ainda sobre reações ao oráculo, vale lembrar de um trecho das *Histórias* de Heródoto. Quando Heródoto relata o caso de Creso — aquele que recebeu uma mensagem oracular obscura, a interpretou mal e depois acusou o oráculo de enganá-lo — o escritor assinala qual poderia ter sido uma reação mais razoável:

Sobre o oráculo ainda, Creso não tem razão de se lamentar. Apolo predissera-lhe que, fazendo guerra aos Persas, destruiria um grande império. Se, ante essa resposta, Creso tivesse demonstrado maior iniciativa, teria mandado perguntar ao deus se tratava do império dos Lídios ou do de Ciro. Não tendo nem apreendido o sentido do oráculo nem interrogado de novo o deus, não deve queixar-se senão de si mesmo. (HERÓDOTO, *Histórias*, 1.91) [trad. J. Brito Broca, 2019].

Reeve (1989, p. 23), ao trazer ao seu texto o comentário de Heródoto, nota que sequer Delfos teria visto a atitude socrática para com a profecia como irônica ou impiedosa. Em *Apologia* 21c, Sócrates diz: “fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali ou nenhures conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: este homem é mais sábio que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens”. Para Reeve (1989, p. 23), nesta frase Sócrates sugere que se dirigiria a Delfos com perplexidade caso encontrasse alguém mais sábio.

⁴⁷ DODDS, E. R. “Plato and the Irrational” Em: *The Journal of Hellenic Studies*, 1945, Vol. 65. p.16-25.

O que chamamos de comportamento desconfiado nada mais é que uma perspicácia de Sócrates diante da mensagem da Pítia. Não é um reconhecimento fácil, mas resultado do trabalho de observar por ângulos diversos o que a esfera divina parece comunicar aos humanos. Para Layne (2010), um trecho do *Lísis* exemplifica a atitude socrática. Depois de “meio adivinhar” e oferecer uma resposta quase poética à questão do que é a amizade (*Lísis*, 218c), sobrevém à Sócrates a impressão de que seu encanto diante da solução não se manteria e de que pudesse estar errado sobre o que há pouco acreditara. Por isso, ele volta a examinar a referida resposta. Também em *Fédon* 60e-61b, uma influência divina é mencionada. Sócrates relata ter interpretado os sonhos em que era ordenado a praticar a arte das musas [*mousikē*] enquanto relacionados a fazer filosofia, para ele a maior das artes. No entanto, depois de condenado à morte, ele questiona a própria interpretação e decide compor hinos a Apolo e reescrever, em versos, fábulas de Esopo. Sócrates acaba por se dedicar à música, pois poderia também ser este o sentido dos tais sonhos. Assim, o que temos em Sócrates é uma constante revisão fruto da forma como ele toma as profecias e inspirações divinas, isto é, como enigmas que podem ser esclarecidos e continuamente reinterpretados (cf. LAYNE, 2010, p.84). Podemos acrescentar aqui um episódio do *Hípias Menor*, no qual Sócrates relata embaraço diante da conclusão a que ele e seu interlocutor chegaram e admite não concordar consigo mesmo ou ser capaz de fiar uma única opinião sobre o assunto (cf. *Hípias Menor* 376c). A passagem não se relaciona a aspectos religiosos ou enigmas, mas corrobora em alguma medida para visão de Sócrates enquanto alguém que conhece as próprias limitações. Nisto, em verdade, todo o aspecto aporético dos diálogos pode ser incluído.

Como veremos, este detalhe sobre suas revisões contribuem para a discussão sobre o tipo de conhecimento que a filosofia de Sócrates almeja. Com um enigma, conclui Layne (2010, p.81), parece impossível (ou muito difícil) possuir um conhecimento por meios humanos que seja uma definição estável e definitiva.

As dificuldades, vale dizer, não limitam a sua filosofia. Talvez resida nas alternativas de Sócrates a sua inteligência e potencial para transformar uma percepção da ignorância humana em uma filosofia que tem caminhos mais sinuosos do que uma suspensão ou recusa de se envolver com o que é *'kalon kai agathon'*. Suspensão alguma faria sentido, o que interessa a Sócrates está em todos: a vida que levamos e no que acreditamos (cf. *Rep. I*, 325d).

CAPÍTULO III:

Sócrates interpreta a mensagem oracular

Há uma noção geral de que mensagens oraculares guiam ações. Neste capítulo, trataremos do que faz Sócrates depois de decifrar o oráculo. Caberá aqui entrever as implicações da mensagem de Apolo no que Sócrates descreve como um compromisso com os cidadãos de Atenas. Para tanto, primeiro examinaremos o quão extensa pode ser a declaração de ignorância que Sócrates retira do oráculo — em suma, se ela perdura ou não durante seus avanços filosóficos (3.1). Como veremos, a questão da sabedoria humana não aparece sozinha, mas é frequentemente contrastada com a sabedoria divina — e na segunda seção deste capítulo, oferecemos um panorama da missão socrática e o que ela promove (3.2). Na terceira e última seção (3.3), o tema das noções positivas relativas à missão socrática é delineado a partir de duas perspectivas distintas. A primeira (3.3.1) liga-se ao *elenchos* socrático, no sentido de reconhecer a influência da forma pela qual Sócrates lida com as mais diversas convicções. A segunda perspectiva (3.3.2) explorada é derivada da reconsideração do papel da sabedoria divina, em uma proposta de se estabelecer não somente o lugar humano no contraste entre deuses e mortais, mas justamente dar atenção àquilo que Sócrates reconhece como inerente ao deus Apolo.

Na *Apologia*, depois de examinar os renomados sábios atenienses, Sócrates se volta a mensagem divina e a toma do seguinte modo:

Mas o que penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada [*anthrōpinē sophia oligou tinos axia estin kai oudenos*], parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria. (*Ap.* 23a-b) [trad. Nunes (2015)]⁴⁸

No trecho em questão, o uso de *sophos* é posto em duas extremidades. A fala de Sócrates delimita o que seria de fato digno do adjetivo em sua caracterização mais forte (na língua

⁴⁸ Vale comparar, também, o mesmo trecho na tradução de Márcio Ferreira (2020), que cito agora: “Mas, com efeito, senhores, periga que o deus seja realmente sábio e que nesse oráculo ele esteja dizendo que a sabedoria humana tem sido digna de uma pequena ou mesmo de nenhuma atenção. Ele parece falar desse Sócrates aqui e ter ainda se servido do meu nome, tornando-me um exemplo, como se dissesse: “Esse dentre vocês, ó homens, é o mais sábio, ele que, como Sócrates, reconheceu que não é verdadeiramente digno de nada em relação à sabedoria”. (*Ap.* 23a-b)”

portuguesa, ‘sábio’ cumpriria essa função) e assinala: “só o deus é sábio” [*tō onti ho theos sophos einai*]. Menos óbvio seria o sentido de *sophos* quando Sócrates faz referência aos mortais. Podemos notar este uso possivelmente distinto nas frases seguintes a 23a-b, nas quais Sócrates demonstra ressalvas ou a necessidade de especificações ao falar da sabedoria humana. É válido observar um momento anterior do texto, no qual Sócrates diz: “adquiri esse renome [...] apenas por causa de certa sabedoria. Que sabedoria é precisamente essa? Talvez a própria sabedoria humana, pois realmente corro o risco de ser sábio no que diz respeito a ela.” e mais adiante: “[...] se, de fato, há alguma sabedoria e de que tipo, eu lhes oferecerei como testemunha dela o deus de Delfos”. Nestes trechos, Sócrates demonstra um cuidado em se apresentar para a audiência enquanto alguém envolto em uma caracterização capaz de despertar aversão ou admiração. Talvez por isso, valha a pena reajustar a forma com que tomamos o termo *sophos*, reconhecendo um sentido menos grandioso quando Sócrates se refere a si mesmo e aos mortais em geral. Para tanto, pode-se falar de inteligência ou perspicácia humana. Essa sugestão, que já foi tateada anteriormente, talvez se torne clara ao caracterizarmos a centralidade da noção de ignorância socrática em todo o movimento argumentativo da defesa de Sócrates.

Valeria lembrar que sua defesa almeja, em última instância, desconstruir tudo aquilo que foi associado a sua fama de sábio. Na peça de Aristófanes, por exemplo, a figura de sábio ganha ares ridículos, excessivamente pretensiosos — em *As nuvens*, Sócrates é um sabichão que, em seu Pensatório, enfraquece os bons argumentos. Esta nuance da palavra estaria também presente no texto, como quando Sócrates menciona o ódio que crescia entre aqueles que tinham suas convicções rejeitadas por Sócrates. Para além das provocações de Aristófanes e sua influência, Sócrates lida diretamente com essa antipatia pelo seu modo de fazer perguntas, que culmina na impressão de que Sócrates se acha sábio demais. Nos diálogos socráticos, notamos, a partir das reações de alguns interlocutores, como aquele que faz muitas perguntas pode soar como quem subjuga.

De todo modo, não é por inclinação própria que Sócrates se dispõe a estar entre quem é — ou pretende ser — sábio. Com a mensagem de Delfos, Sócrates tem uma posição demarcada, a de ser alguém cuja inteligência ninguém ultrapassa. Enquanto um enigma, a mensagem oracular se decompõe de forma atravessada ou pouco literal. Na sua interpretação final, Sócrates observa: o seu nome não passaria de um exemplo, uma vez que a inteligência ou sabedoria humana não seria mais do que o reconhecimento (explícito e personificado por Sócrates) de que os mortais não têm nenhum valor no que diz respeito à sabedoria. Como observa Forster (2006, p. 6), o que temos enquanto humanos é dificilmente sabedoria, mas

antes o reconhecimento de que, ao contrário dos deuses, não possuímos sabedoria alguma. Dessa forma, o sentido último da mensagem oracular parece ser a constatação da ignorância humana entre as demais pessoas. O que se segue desta constatação e a questão do que afinal a transforma em uma missão divina são os principais problemas que lidaremos a seguir.

A partir do aspecto de exemplo que a sua leitura do oráculo evoca, podemos inferir algo acerca do contínuo interesse de Sócrates em examinar ‘qualquer um que fale grego’ (cf. *Mênon*, 82b). São conhecidas diversas mensagens oraculares que, ao menos em sua superfície, são relevantes apenas a um indivíduo ou a um grupo pequeno de pessoas; o caso que lidamos aqui, de acordo com o texto de Platão, diz respeito ou se dirige aos humanos (cf. *Ap.* 23b). Ela pode ser entendida também como uma mensagem comunicada ao povo ateniense, dada a comum relação dos deuses com a situação geral de uma cidade. De modo geral, é por isso que Sócrates reconhece na sua interpretação um aspecto de compromisso divino a ser guiado por ele.

Quanto ao que dizem os desígnios divinos que se fazem explícitos no texto de Platão, há ainda diversas zonas cinzentas, sem um comando direto ao exame de outras pessoas. São eles, podemos recapitular: (i) a história oracular na *Apologia*; (ii) a ausência de alerta do *daimonion* durante sua defesa (*Ap.* 40b); (iii) o sonho que Sócrates teve na prisão, relatado em *Fédon* 60e-61a e (iv) o sonho que ele relata no diálogo *Críton* (*Crí.* 44a). Pode ser incluído aqui, a depender de como interpretamos o *Críton*, o diálogo de Sócrates com as Leis (*Críton*, 50a-54c). É na *Apologia* que Sócrates talvez sugira uma diversidade de sinais que os textos de Platão não expõem, pois diz:

Trata-se, como disse, de uma obrigação imposta pela divindade, por meio de oráculos e de sonhos [*manteiōn kai ex enupniōn*], ou como quer que os desígnios divinos [*theia moira*] se tornem manifestos para os homens. (*Ap.*, 33c, cf. 33a).

O uso do plural em oráculos e sonhos [*manteiōn kai ex enupniōn*] provavelmente sinaliza que há mais do que aquilo que conhecemos através dos textos. Mas não há necessidade de se demorar acerca de algo que não foi relatado, o fato é que mesmo reunindo tudo o que temos em mãos não atingimos uma resposta clara acerca da conexão entre a mensagem oracular e o que se torna a filosofia de Sócrates. Poderíamos nos sentir melhor quanto aos desígnios divinos não expressos por Sócrates ou Platão ao lembrar do caráter elusivo da comunicação entre os deuses e os humanos — não há razão para esperar que uma resposta clara fosse enviada a Sócrates. É justamente a obliquidade que marca a relação de

Apolo com a esfera humana. Assim, vejamos primeiramente as possibilidades de leitura da declaração oracular que orienta nossa investigação.

3.1. Extensão da mensagem oracular no tempo e ignorância humana universal

Quanto ao que diz a Pítia, há ainda duas possibilidades em aberto, a saber, se a mensagem se restringe a um estágio mental de Sócrates ou a momento da cidade de Atenas ou, de outro lado, se ela se estende no tempo como uma tautologia. Estas possibilidades serão aqui exploradas a partir do que interpretações distintas da noção de ignorância socrática parecem sugerir, mesmo que algumas dessas interpretações não lidem especificamente com a questão da extensão da mensagem oracular no tempo. No fundo, a nossa pergunta diz respeito à centralidade da noção de ignorância na filosofia de Sócrates e dos limites que ela impõe.⁴⁹

i)

No primeiro cenário, a mensagem oracular poderia simplesmente alertar Sócrates ou os cidadãos de Atenas acerca de algum comportamento desfavorável, tal como a pretensão de saber o que, no fundo, ignoravam. E Sócrates, enquanto aquele que recebeu a mensagem,

⁴⁹ A seguir, trataremos de leituras em que o papel da ignorância pode ser reestruturado de modo a permitir avanços filosóficos em torno da verdade ou não. Há, todavia, uma diversidade de análises dos textos de Platão que desconsideram radicalmente o papel da ignorância na filosofia de Sócrates. A respeito dessas interpretações, optamos por deixá-las de fora do nosso escopo, a menos que seus argumentos sejam especialmente rentes ao texto da *Apologia*. Um exemplo seria a leitura de Norman Gulley (1968), para quem as declarações de ignorância de Sócrates não passam de ironia e são assim descartadas. A ironia socrática é, de fato, uma grande questão aos leitores dos diálogos socráticos, mas é preciso ter em mente o quão arriscado é desconsiderar um aspecto tão presente nos textos simplesmente o etiquetando como ironia. Afinal, esta espécie de manobra poderia resolver toda e qualquer ambiguidade filosófica ao recorrer ao suposto uso da ironia.* Por fim, o nosso escopo é delimitado apenas aos estudos que reconhecem as dificuldades que a posição de Sócrates diante da sabedoria suscita e que de alguma forma tratam seriamente o papel do oráculo de Delfos no discurso da *Apologia*. É um pressuposto deste texto identificar a mensagem oracular a um momento decisivo quanto a essa questão.

*A questão em torno da ironia socrática não é, de nenhum modo, reproduzir o que chamo ali de uma manobra arriscada — em verdade, podemos ler em VASILIOU (1999) a rejeição desse tipo de recurso argumentativo sob o manto da ironia. A dubiedade de Sócrates é mais uma das características retratadas pelos socráticos (aqui, Platão) e suscita questões filosoficamente relevantes — é este o foco dos estudos em torno da ironia socrática. Outro texto que conflui ironia e declarações de ignorância é o de Vlastos (1985). Sobre os argumentos de Vlastos, não diria que eles sejam comparáveis aos de Gulley (1968), uma vez que Vlastos não se desprende radicalmente das declarações de ignorância, mas as considera como sinceras — ainda que embebidas de ambiguidade em alguns pontos. Não trataremos aqui da visão de Vlastos, mas recomendamos a leitura juntamente com a análise de Paula Gottlieb (1992).

poderia observar junto aos demais cidadãos esse estado de coisas e trabalhar para superá-lo. Dessa forma, reconhecer a própria ignorância seria relevante para o momento, mas talvez insuficiente. Assim, tal reconhecimento abriria caminho para a possibilidade de obtenção de um conhecimento genuinamente humano.

Uma leitura que ilustra muito bem este cenário é a de Zeller ([1885] 1962, p. 88, 102), para quem a mensagem oracular diz respeito “não a uma negação cética de todo o conhecimento” mas antes “uma simples confissão [de Sócrates] sobre seu próprio estado pessoal e sobre o estado daqueles cujo conhecimento ele teve a oportunidade de testar”. A mensagem divina, nesse sentido, não contradiz de forma alguma a possibilidade de conhecimento. Para Zeller, no fim, é o amor pelo conhecimento que incentiva a atividade socrática — junto a isso, possivelmente, há uma rejeição do estado de ignorância.⁵⁰

É certamente a proximidade que a filosofia de Sócrates tem de questões acerca da sabedoria humana que favorece leituras como a de Zeller, nas quais o papel da ignorância é diminuído em detrimento de uma filosofia que almeja o conhecimento. Entretanto, o texto da *Apologia* apresenta um Sócrates que demarca limites importantes ao que poderia ser atribuído a sua filosofia. E talvez uma das fronteiras mais significativas para a filosofia socrática seja aquela sobre o que é apresentar um conhecimento sólido sobre um assunto ou se perder em crenças inconsistentes entre si. Pode-se dizer que a maioria dos interlocutores é analisada dessa maneira. Quanto aos resultados, em resumo, todos falham em provar ser sábios ou possuidores de conhecimento acerca daquilo que alegavam conhecer.

Nas últimas linhas, oferecemos um panorama geral do que pode ser retirado da questão do conhecimento na *Apologia de Sócrates* e outros diálogos socráticos. Tal descrição não é, todavia, suficiente ou livre de problemas — e ela será revisitada ao longo do nosso texto. O parágrafo anterior parece, no fim, reformular ou oferecer uma alternativa a um dos aspectos defendidos por Zeller quanto ao modo pelo qual a filosofia de Sócrates opera. Sócrates pode ter construído uma filosofia em torno do exame de alegações de sabedoria sem, no fundo, crer que a sua filosofia seja suficiente para adquirir conhecimento, voltaremos a este ponto. No momento, nos concentraremos nos detalhes da mensagem oracular para tratar da afirmação de que ela sirva como um comando para se obter conhecimento

Para além da interpretação final oferecida por Sócrates em 23a-b, todas as caracterizações que Platão fornece da filosofia socrática na *Apologia* se restringem

⁵⁰ A interpretação de Zeller é apresentada aqui de modo breve porque não conseguimos acesso ao texto original de Zeller (*Socrates and the socratic schools*, [1885] 1962), mas apenas a uma descrição dele a partir de Forster (2006, p. 12-13, n.25).

especialmente a “examinar e questionar o estrangeiro ou concidadão que se me afigura sábio” (23b) e “pôr em relevo sua ignorância para bem servir a divindade” (23b). Esta é a sua “ocupação”, que ele segue por ser “obediente à intimação divina” (cf. 23bc, 28e, 29d). Desta perspectiva, parece improvável que Sócrates considere a mensagem de Apolo um comando para se obter conhecimento. O que as suas descrições da *Apologia* indicam é esse contínuo envolvimento que Sócrates estabelece com tudo o que é dito a ele e com as crenças exibidas pelas pessoas.

Entretanto, em 29d-e, encontramos uma associação entre o exame cruzado empreendido por Sócrates e um conjunto de preocupações acerca da excelência humana. No trecho em questão, ele conta que diria, ao encontrar qualquer pessoa que alegasse sabedoria e falhasse, as seguintes palavras: “você não se envergonha de se preocupar com que dinheiro, glória e honra sejam de maior quantidade possível, mas não se preocupa nem tem o menor cuidado com que a prudência [*phronēseōs*], a verdade e a alma [*psukhēs*] sejam as melhores possíveis?” (*Ap.* 29d-e, trad. Ferreira, 2020; com modificações). Nesta fala, Sócrates certamente demonstra uma posição quanto às questões éticas, tema sobre o qual ele constantemente relata ignorância. Voltaremos a analisar *Ap.* 29d-e e as possíveis associações entre a ignorância e alguns avanços positivos. Nesse momento, devemos ter em mente o fato de que Sócrates exibe uma porção de crenças mais ou menos sólidas durante os textos de Platão, mas cabe notar aqui o quão específico ele é ao descrever a sua atividade de acordo com o oráculo, isto é, como um exame em torno do reconhecimento da ignorância. A noção de ignorância deveria, neste sentido, ocupar a posição central.

A partir de Richard Kraut (1984, p. 270-274), que se propõe a sublinhar o quão pequena é a sabedoria de Sócrates, podemos visualizar de modo um pouco mais nuançado que sabedoria é esta e como ela se dá. Este adjetivo, ‘pequena’, é empregado a partir da contraposição que Kraut reconhece em uma das declarações de ignorância de Sócrates.⁵¹ Trata-se de *Ap.* 21d, que podemos ler aqui a partir da tradução de Kraut:

[...] Eu sou mais sábio do que este homem [o político]. Parece provável que nenhum de nós saiba [*eidenai*] nada de ‘grandioso’ [*kalon kagathon*], mas ele pensa que sabe algo, mesmo que não saiba, enquanto eu não sei e sequer penso que sei. Parece, então, que sou mais sábio do que ele neste pequeno aspecto: embora eu nada saiba, não imagino saber alguma coisa. (*Ap.* 21d, tradução nossa, a partir de Kraut, 1984)⁵²

⁵¹ Ao longo desta seção, utilizarei “sabedoria menor” para me referir à caracterização que Kraut faz da sabedoria socrática, como exposta em seu livro *Socrates and the State* (1984).

⁵² No texto original, a tradução de Kraut (1984, p. 271) do texto de Platão: “I am wiser than this man. It seems likely that neither of us knows anything grand [*kalon kagathon*], but he thinks he knows something even though

O contexto desta afirmação é o exame que Sócrates empreende dos políticos, questão sobre a qual já tecemos observações na seção 2.2, inclusive considerando esta mesma sugestão de Kraut. Neste momento do texto, etapas anteriores da investigação socrática serão frequentemente retomadas a fim de estabelecer conexões entre as percepções de Sócrates naquele momento e o que muda ou não em sua interpretação final. Na citação em questão, a decisão de Kraut em traduzir ‘*kalon kagathon*’ por ‘*grand*’ reverbera na crença de que Sócrates descreve a si mesmo como sábio no que diz respeito a uma parte menor do conhecimento. Nesse sentido, *kalon kagathon* diria respeito apenas ao que há de mais grandioso e bem acabado no tocante à excelência humana.

Tal leitura certamente tem implicações profundas nas declarações de ignorância de Sócrates. Podemos, por um instante, nos voltar a uma delas. Algumas linhas antes da passagem mencionada por Kraut, em 21b, Sócrates diz: “pois tenho consciência de que, nem em grande nem em pequena medida, sou sábio [*egō gar dē oute mega oute smikron sunoida emautō sophos ōn*]” (trad. Ferreira, 2020). Essa afirmação, com efeito, faz parte do momento em que Sócrates relata a sua primeira reação ao oráculo de Delfos, desconfiando de algum sentido escondido por trás da afirmação divina, uma vez que não se via de nenhuma forma como um sábio. Para além das múltiplas direções que a mensagem poderia ser levada, é notável que há em 21b uma das mais explícitas alegações de ignorância feitas por Sócrates. E ela passa a ser, diante da caracterização dessa sabedoria menor de Sócrates, no mínimo paradoxal. A partir do que Platão escreve em 21b, poderíamos dizer que essa sabedoria menor é igualmente negada por Sócrates.

Diante desta dificuldade, Kraut afirma ser necessário que tomemos 21b como contraditória. O contexto de 21b talvez permita espaço para essa espécie de correção, uma vez que Sócrates poderia estar relatando uma primeira reação ao oráculo, sem ainda caracterizá-la como permanente ou não. Há, é de se admitir, uma névoa ou momento de perplexidade em torno da mensagem oracular assim que ela chega a Sócrates — na mesma frase, ele se refere ao oráculo como um enigma e se diz perplexo (*ēporoun*, 21b) diante da mensagem. Para Kraut (1984, p. 270-272), essa afirmação, digna de um momento de “incerteza e confusão”, é equivocada e contraditória uma vez que “não é possível saber que não se sabe nada”. Prova maior desta contradição seria, então, a sabedoria menor que

he does not, whereas I neither know nor think that I know. It seems, then, that I am wiser than he in this one small way: whatever I don't know, I don't think I know.”

Sócrates admite a si nas frases seguintes, como depois do encontro com os políticos (21d) e na sua interpretação final (23a-b).

Discutimos anteriormente um detalhe filológico que a leitura de Kraut evoca e não consideramos necessário retomá-lo em sua totalidade nesta seção.⁵³ Quanto à correção que o intérprete sugere, veremos gradualmente o quão frágil essa estratégia se torna quando analisamos o retrato total da noção de ignorância humana na *Apologia*. Este detalhe de como Kraut interpreta 21b é importante para esta seção do texto enquanto representante da possibilidade de cruzar alguns dos limites que a noção de ignorância poderia impor. Cruzar esses limites pode ser, no cenário da mensagem oracular, o mesmo que considerar a fala da Pítia como restrita a uma fatia do tempo ou estágio mental temporário.

Assim, podemos finalmente observar qual é, para Kraut (1984, p. 272), o *status* da sabedoria menor de Sócrates na *Apologia*:

- (A) ele sabe algumas verdades sobre a virtude e o bem;
- (B) o número de verdades que ele sabe sobre virtude e o bem é ultrapassado em grande número pelo o que ele não sabe;
- (C) ele nunca alega saber algo que não sabe;
- (D) sua ‘sabedoria menor’ — a única sabedoria que um humano poderia alcançar — consiste em saber que (b) é verdadeiro, e em nunca alegar saber o que não sabe.

A respeito do que tem sido apresentado no nosso texto, a proposição (A) talvez soe como uma novidade. Nos estudos socráticos, ela está longe de sê-lo.⁵⁴ Grosso modo, (A) pode causar estranheza quando tentamos entendê-la à luz das declarações de ignorância de

⁵³ Conferir a seção 2.2 do presente texto. De modo geral, para que tenhamos um Sócrates que permite a si uma sabedoria menor, Kraut descarta 21b por tratar-se de uma espécie de ‘declaração de ignorância universal’. Em retrospecto, a noção de sabedoria menor é fruto da divisão proposta por Kraut na fala de Sócrates sobre os políticos, na qual ele declara ignorar o que é *kalon kagathon*. Vimos anteriormente como Kraut identifica em *kalon kagathon* um sentido incomum, restringindo o uso da expressão apenas ao que há de superior no âmbito ético quando, no fim, o termo faz referência a todo um domínio. Devemos esta observação a Forster (2006, p. 11-12, n. 24), cujo texto sobre o tema será tratado adiante. Também a leitura de Fine (2008) é relevante quanto à caracterização de 21b como uma declaração confusa, uma vez que Sócrates não estaria ali, como afirma Kraut, dizendo que ‘sabe que não sabe nada’, mas antes que não se percebia como sábio em grande ou pequena medida. “Saber que não sabe nada” é uma das mais conhecidas atribuições à filosofia de Sócrates e a pertinência desta atribuição é analisada no texto de Gail Fine (2008).

⁵⁴ A leitura de Richard Bett pode nos servir aqui como um exemplo acerca de (A). Para Bett (2016, p. 287), Sócrates assume que ‘conhece algumas verdades éticas’ como aquelas exibidas em 29b (ser mau e vergonhoso cometer injustiça ou desobedecer a um superior) e 37b (seria absurdo, por medo da morte, escolher algo que sabemos ser ruim). Todavia, Bett assinala que o texto da *Apologia* não é suficiente para esclarecer o tipo especial de conhecimento ético que Sócrates se considera ignorante naquele momento e que considera tão valioso possuir’ (BETT, 2016, p. 288); e imediatamente guia seu leitor aos outros diálogos socráticos de Platão. Como já deve ter sido notado, acreditamos, neste texto, que a defesa de Sócrates oferece, sim, uma resposta filosoficamente profícua a estas questões.

Sócrates. Segundo Kraut, a proposição (A) jamais é negada pelas alegações de ignorância em 20d, 21d e 23a-c. Sendo, pelo contrário, reforçada ou sugerida pela afirmação de que Sócrates não sabe nada grandioso (em inglês, *grand*; em grego, *kalon kagathon*) e pela afirmação que a sabedoria humana vale pouco e nada. Analisemos isto.

Poderíamos nos perguntar então, que verdades são essas e como elas são apresentadas na *Apologia*. Dentre o conjunto de crenças que Sócrates menciona em sua defesa, Kraut elege 29b como a maior das evidências de que Sócrates admite para si um conhecimento sobre a virtude e o bem, vejamos: “cometer qualquer injustiça e desobedecer a um superior — deus ou homem — isso sim, sei bem que é mau e vergonhoso”. E conclui Kraut:

Obviamente, (iii [*Ap.* 21d]) e (iv [*Ap.* 23a-b]) têm que ser interpretadas à luz dessa última alegação, e nesse sentido é melhor tomar a *Apologia* como uma concessão de que Sócrates sabe alguma coisa — embora não muito — sobre a virtude e o bem. Sua alegação de sabedoria não se baseia em conhecer essas poucas verdades morais, mas sim em seu conhecimento de quão pouco ele sabe. (KRAUT, 1984, p. 273).⁵⁵

É natural que sejamos capazes de identificar, nos diálogos socráticos, alguma tensão entre as declarações de ignorância de Sócrates e os caminhos de sua filosofia. Entretanto, um dos argumentos a que Kraut recorre para justificar a sabedoria menor de Sócrates pode, talvez, parecer fora de lugar ao considerarmos o texto da *Apologia* como um todo. E neste ponto vale trazer novamente à tona um dos pressupostos desta pesquisa: de que a *Apologia* traça mais explicitamente as fronteiras da atividade socrática, que pode muitas vezes não estar clara em diversos diálogos. O motivo para tanto reside na própria forma pela qual Sócrates defende-se dos qualificativos que sua filosofia teria ganhado entre aqueles à sua volta. Nos diálogos iniciais de Platão, em contraste, Sócrates opera de uma maneira talvez mais intrincada no que diz respeito aos seus objetivos em torno da obtenção do conhecimento.

Vimos anteriormente, na subseção do capítulo I, ao discutir o exame dos renomados sábios, como a expressão “*kalon kai agathon*” (21d) é identificada a um grupo de questões que Sócrates outrora chama de “questões de maior importância” [*talla ta megista*] (22d). Para além da informação que o texto de Platão oferece, as diversas referências a tal expressão grega parecem dizer respeito a todo o âmbito do que seria agradável, belo, nobre, excelente ou bom. Não encontramos ocorrência textual da divisão proposta por Kraut, a saber, de que *kalon kai agathon* se restringiria apenas ao maior e mais perfeito resultado desse conjunto de ideais.

⁵⁵ Tradução nossa.

Dessa forma, quando Sócrates reconhece que ele e o político “não saibam nada *kalon kagathon*” [*ouden kalon kagathon eidenai*] (21d), ele parece negar, então, conhecimento acerca de todo este âmbito (cf. FORSTER, 2006, p. 11-12, n. 24). Se nos lembramos bem, tanto políticos quanto poetas e artesãos imaginavam-se extremamente sábios no que dizia respeito a estes assuntos e Sócrates se vê superior a eles apenas enquanto alguém que “não sabendo nada, não imagina que sabe algo” (21d, cf. 22e). Com esta leitura, aquela impressão inicial de Sócrates em 21b, rejeitada por Kraut, não soa como uma contradição, mas antes de parte de um retrato coeso da ignorância socrática. Assim, temos uma noção distinta da ignorância socrática, o que nos leva a caracterizar agora o segundo cenário da divisão proposta no início desta seção — aquele no qual a condição da ignorância humana é tomada em seu sentido mais forte.

ii)

Este cenário, no qual o oráculo de Delfos expressa uma mensagem cujo sentido é permanentemente válido, pode ser associado a um pano de fundo religioso. Os deuses, em ao menos algum sentido, não são afetados pela passagem do tempo. Sendo eles imortais e atemporais, suas falas podem abranger dimensões inacessíveis aos humanos e manter-se no tempo como uma tautologia. Os deuses gregos podem ainda, vale lembrar, enganar ou ludibriar a esfera humana com as suas declarações dúbias. Ou podem simplesmente mudar de ideia. Mas no que diz respeito ao quão abrangente é a visão divina, há algo um pouco mais específico que a cultura grega oferece ao enigma enfrentado por Sócrates, a saber, de que a mensagem oracular faz referência à condição humana em geral. É certamente lugar-comum a contraposição entre os planos humano e divino na Grécia antiga. No nosso texto, recorreremos constantemente a essa dicotomia e talvez valha considerá-la novamente acerca da extensão da ignorância socrática.

Com o intuito de compreender este aspecto da cultura grega, nos é dada a possibilidade de traçar diversas associações entre os escritos de Homero e Xenófanes, algumas das figuras nas quais encontra-se a distinção entre o que sabem deuses e mortais. Uma vez que não é o objetivo do nosso texto oferecer um estudo pormenorizado desta questão, mencionaremos apenas superficialmente esse estado de coisas para que possamos falar especificamente do que parece latente na *Apologia de Sócrates*.

Quanto à Homero, já tratamos no nosso texto algumas das associações básicas do significado da sabedoria divina e do lugar humano através do diálogo *Íon*, em que Sócrates

examina um rapsodo especialista em Homero. No diálogo, o rapsodo retrata sua habilidade enquanto fruto da inspiração divina. É também dessa forma que trabalham os personagens de Homero que são poetas e rapsodos. Na *Iliada*, ao início do Catálogo das Naus, canta o poeta: “Musas, que o Olimpo habitais, vinde agora, sem falhas, contar-me / pois sois divinas e tudo sabeis; sois a tudo presentes; / nós, nada vimos; somente da fama tivemos notícia —” (*Iliada*, 2.484-486, trad. Nunes, 2015). No trecho, o poeta evoca a sabedoria das Musas para que possa, a partir delas, contar as mais belas histórias com a clareza de uma testemunha. Enquanto figuras eternas, os deuses viram, vêem e verão tudo o que existe e de forma mais completa; é como se, em Homero, quanto mais extensa a experiência, melhor o conhecimento (SNELL, 1982, p. 136).

Para Xenófanes, rapsodo do século VI a.C., a noção de que os humanos sabem pouco porque viram pouco permanece, mas ganha novos contornos. Há, em Xenófanes, a descrição das capacidade humana como definitivamente menor e fragmentada em comparação aos deuses. Em um fragmento de sua autoria, podemos ler: “Na verdade, os deuses não revelaram aos mortais todas as coisas desde o início, mas através de uma longa busca os homens descobrem o que é melhor.” (fr. 18 Diels). Quanto à forma pela qual esta busca se dá, os fragmentos associados a Xenófanes não nos dizem nada. Ainda acerca das intersecções entre os planos humano e divino, é notável que circule a informação de que Xenófanes rejeitava completamente a validade da adivinhação (*mantike*). Sobre o tema, comenta Dodds (2002, p. 182): “Caso isto seja verdade, significa que ele é praticamente o único pensador grego a varrer de seu horizonte, não apenas a pseudociência da leitura dos oráculos proféticos, mas todo um complexo de ideias sobre a noção de “inspiração” de que tratamos anteriormente.”

Essa digressão teve simplesmente a função de esboçar uma tradição na qual Sócrates esteve imerso. Há, quando nos aproximamos dos textos, diferenças cruciais entre a forma como cada um dos pensadores concebe os deuses e suas relações com os mortais. São diferenças naturais dada a janela de tempo com a qual estamos lidando, unida ao que poderia ser, grosso modo, chamada de uma difusão e variedade de crenças na cultura grega.⁵⁶ Mais importante é notar como há um padrão que se repete na relação entre deuses e humanos, na qual se marca uma diferença entre suas capacidades. O plano humano é sempre menor, limitado e desprovido de conhecimento. Por outro lado, os deuses são imortais e conhecem

⁵⁶ Um comentário de Dodds (2002, p. 182) acerca das distintas noções de *psuchē* identificáveis nos textos gregos pode ilustrar de modo geral esta difusão: “Apesar de variarem na idade e de serem derivadas de padrões culturais distintos, todas estas imagens persistiram dentro do mesmo pano de fundo lógico do séc V. Era possível levar uma delas a sério, ou até mais do que uma, ou mesmo todas — desde que não houvesse nenhuma Igreja estabelecida para assegurar que uma era verdadeira e a outra falsa. Sobre questões como esta não existia uma visão grega única, mas apenas uma confusão de respostas conflitantes.”

tudo o que existe de forma melhor e mais completa. Há, por fim, um fragmento de Heráclito capaz de condensar parte disto: “A natureza humana não tem um propósito definido, mas a natureza divina tem.” (fr. LV Kahn = 78 Diels, tradução nossa a partir de Kahn, 1979). Acerca do fragmento, anota Charles Kahn:

Para além do tradicional contraste grego entre conhecimento divino e tolice humana, LV é um comentário sobre a ambiguidade da sabedoria implícita em LIV. O caráter e a experiência dos homens, os pensamentos e propósitos que eles têm em mente, são constituintes parciais da ordem cósmica: seus próprios *gnomai* podem ser vistos como aspectos transitórios do *gnomo* supremo que é a estrutura do universo entendido como cognição (KAHN, 1979, p. 173) [tradução nossa].

Também nas *Bacantes*, tragédia grega cuja primeira apresentação data de 406 a.C., é possível encontrar vários momentos de contraste entre a sabedoria humana e algo muito maior, que é a sabedoria divina. No diálogo entre Penteu e Dionísio (vv. 480-506), marcado pelas ironias de Dionísio e sua afirmação de superioridade, há um grande contraste entre a insensatez humana e a ignorância de Penteu diante do deus das Bacantes. A peça de Eurípedes dá um grande destaque do coro e é nas falas dele que encontramos diversas afirmações substanciais, vejamos:

Mas aceitar sem pôr em dúvida
o que é dos deuses, como convém a mortais, é uma vida sem penas
Não invejo a sabedoria.
Gosto de andar atrás de outros bens, grandes
e visíveis. Oh! Levar uma vida em beleza,
dia e noite,
ser puro e reverente, rejeitar costumes
fora da lei, aos deuses prestar honras! (*As Bac.* vv. 1004-1010, p. 87) [trad. Maria Pereira, 2011]

Importante notar como essa passagem também menciona um respeito pelas leis e uma procura por viver bem (cf. *As Bac.* 424-432). Em suma, pode-se dizer que neste trecho o coro canta o que pertence à condição humana.

Quanto ao nosso texto, tais considerações acerca do contexto mais amplo podem também encaixar-se à abordagem que fizemos outrora acerca da forma enigmática e pouco clara dos oráculos, evidenciada em 1.3, e nas demais histórias oraculares semelhantes a de Sócrates, na qual a Pítia jamais elogia aqueles que se acreditam superiores. Assim, é mais do que provável que a mensagem de Delfos esteja inserida nesta tradição e que seu significado gire em torno de uma ignorância inerente à condição humana. O que esta seção do texto se

propõe a sublinhar é a relevância do reconhecimento desta condição para que possamos, nas próximas seções, compreender melhor a atividade socrática.

Talvez valha considerar, por instante, o quão distante da religião grega Sócrates muitas vezes pareceu aos seus contemporâneos e mesmo aos leitores recentes. Dos acusadores que levaram Sócrates ao tribunal, ouvimos que o pensamento de Sócrates foge ao que seria corrente na Atenas do séc. V a.C. Por isso, afinal, a acusação por impiedade aos deuses da cidade. As possíveis particularidades de Sócrates são descritas da seguinte maneira por Bruno Snell:

Sempre que faz menção a tal conhecimento divino, Sócrates emprega ironia; entre as vítimas de sua ironia estão os poetas, não sem alguma justiça, como vimos. Sócrates rompe com a tradição que traçamos a partir de Homero e, como diz Cícero, devolve a filosofia do céu ao seu lugar na terra. Ele rejeita o mito e a fabulação com a mesma determinação de seu contemporâneo Tucídides e, como o historiador, tenta obter a verdade pelos meios do entendimento humano. (SNELL, 1982, p. 150-151)⁵⁷

A respeito de uma investigação que se afasta de “temas celestes”, é possível, sim, observar em Sócrates uma rejeição de temas como astronomia (cf. *Ap.* 25e). Como visto exhaustivamente neste texto, Sócrates de fato orienta suas preocupações aos temas humanos.

Por fim, descrever a filosofia de Sócrates como uma tentativa de obter a verdade através dos meios humanos evoca questões intrincadas e pode não ser a descrição mais precisa no contexto da nossa investigação, uma vez que tratamos aqui de um retrato da ignorância humana e dos impedimentos em atingir a verdade. Não obstante, Sócrates definitivamente se preocupa com a distinção entre o que é efetivamente adquirido por meios humanos ou aquilo que é fruto de uma inspiração, como bem lembramos de seu exame dos renomados sábios e do diálogo *Íon*. Ao preocupar-se com essa distinção, Sócrates não dá sinais de adotar uma posição hostil ou irônica à sabedoria de origem externa ou divina, mas apenas diz que essa forma de sabedoria não é humana — assim, poetas podem dizer a verdade, mas o mérito é tampouco deles, pertence aos deuses; poetas não possuem, nesse sentido, sabedoria humana. Esta distinção pode, inclusive, responder à indicação de Snell de que a atividade dos poetas é alvo de uma atitude irônica de Sócrates. Em verdade, Sócrates parece considerar genuinamente a forma de divinação à qual os poetas, numa tradição mais antiga que Homero, estão envolvidos.

⁵⁷ Tradução nossa.

Poderíamos agora voltar ao que diz Sócrates acerca da mensagem oracular e recapitular, assim, de que ela forma ela endossa, nas palavras de Forster (2006, p. 11), uma ignorância humana universal. A justaposição das afirmações “só o deus é sábio” e “a sabedoria humana vale pouco e nada” (23a) indica a proximidade que a interpretação socrática possui com aspectos da tradição grega há pouco falados. Ambas afirmações não parecem restritas a um momento específico, mas dizem respeito às posições fixas de deuses e humanos diante da sabedoria.

Anunciada, então, a sua interpretação da mensagem oracular, Sócrates passa a descrever as atividades que ele desenvolve e considera parte de seu compromisso divino. Assim, podemos ler em 23b: “É por isso que ainda agora, ao sair por aí, investigo e indago, conforme o deus, algum cidadão ou estrangeiro, sempre que penso que ele é sábio; e, quando ele não me parece, demonstro, em socorro ao deus, que sábio ele não é. (trad. Ferreira, 2020)”. Se nos lembramos bem, essa descrição possui semelhanças com o procedimento empreendido por Sócrates ao investigar o sentido da mensagem oracular, isto é, de observar o que dizem aqueles que se proclamam sábios. Os motivos, todavia, são distintos. O objetivo final de Sócrates após apreender o sentido do enigma é, através de seu modo usual, questionar quem se afigura sábio a fim de disseminar a declaração apolínea acerca da condição humana.

Esse objetivo, nos diz Forster (2006, p. 12-13):

[...] parece nos proibir de atribuir a Sócrates, em sua atividade filosófica madura, qualquer intenção de obter conhecimento ético, seja através de definições ou qualquer outra forma. Isto porque parece claro que ele entenda a mensagem de que o deus é realmente sábio e de que a sabedoria humana vale muito pouco e nada como uma declaração atemporal sobre a condição humana. Então, se ele a entende como uma declaração atemporal sobre a condição humana — se ele está convencido de que pertence à condição humana não possuir conhecimento ético, e realmente se comprometeu a passar sua vida verificando e disseminando esta mesma mensagem — então é difícil acreditar que a filosofia de Sócrates seja motivada pelo desejo de adquirir conhecimento ético.^{58, 59}

⁵⁸ Tradução nossa.

⁵⁹ É notável que esta observação de Forster responda a uma pergunta distinta da nossa, a saber, acerca da demanda por definições nos diálogos socráticos. Essa passagem, todavia, se segue de uma análise do texto da *Apologia*. O tema da demanda por definições não é discutido no nosso texto, mas vale notar a sua proximidade com as questões acerca dos limites da compreensão humana e dos objetivos de Sócrates em torno do conhecimento. Uma descrição completa da noção de ignorância humana na *Apologia* pode, nesse sentido, guiar uma investigação em torno do que Sócrates de fato parece fazer ao conduzir suas típicas perguntas (“*ti esti...*”) nos diálogos socráticos. Essa é, na verdade, um dos pressupostos de Forster ao iniciar a sua investigação acerca da demanda por definições a partir do texto da *Apologia*.

Dessa forma, obtemos um retrato da mensagem oracular em que a noção de ignorância humana ocupa um lugar central e definitivo. Este retrato parece, em comparação com o anterior, mais congruente com o panorama religioso ao qual as mensagens do oráculo de Delfos são ligadas. Além disso, ele sublinha as razões para a insistência de Sócrates em declarar ignorância sobre temas éticos, tomando as declarações de ignorância como plenamente sinceras. Por falar em insistência, Sócrates certamente transforma a mensagem divina recebida por ele em um compromisso contínuo ao qual ele atribui grande importância. A próxima seção deste texto, assim, tratará de algumas questões acerca do *status* deste compromisso que podem surgir a quem lê o texto de Platão.

3.2. Missão socrática

A frase de abertura deste capítulo faz referência ao compromisso que Sócrates assume para si depois de compreender a mensagem oracular. Naquele momento, Sócrates parece ter reconhecido na declaração da Pítia uma espécie de comando para dedicar-se a fazer conhecida a mensagem que estaria por trás daquele enigma. Conforme veremos, Sócrates deixa explícito em seu discurso o papel fundamental da esfera divina e do testemunho délfico no reconhecimento da importância dessa atividade que fez parte de um longo período de sua vida. Não obstante, há nuances próprias do desenvolvimento da filosofia socrática capazes de justificar e responder muitas questões acerca das particularidades desta atividade, mesclando percepções filosóficas e religiosas.

Um exemplo, para começar, é a dúvida pode se impor a quem, ao ler a *Apologia*, observa Sócrates caracterizando um compromisso subsequente a uma mensagem interpretada por ele, mas que não diz absolutamente nada sobre fazer filosofia ou examinar as pessoas com quem conversa. Poderíamos questionar, ainda, se foi o caso de Sócrates ter aceitado, irrefletidamente, apenas por uma ordem divina, essa posição. Compreender a missão socrática deve ser, então, uma dupla-tarefa, primeiro a de retratar a importância que Sócrates atribui a esfera divina e, segundo, a de identificar possíveis respostas que a própria filosofia socrática oferece acerca de tal comprometimento.

Observemos primeiro a forma pela qual Sócrates descreve a dimensão de suas atividades aos atenienses. Em 30a-b, por exemplo, ele diz:

É o que me ordena fazer a divindade, bem o sabeis, estando eu convencido de que nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado. Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma [*psuchē*] [...] [trad. Nunes (2015)].

Neste trecho, Sócrates parece depositar grande confiança no benefício que ele poderia trazer aos cidadãos de Atenas. Em outra ocasião, em 28e-29a, ele conecta diretamente suas atividades a um posto concedido a ele através da mensagem oracular. Os problemas decorrentes desse seu modo de vida foram, nós sabemos, significativos. Mas tomar qualquer decisão que revogasse o fazer filosófico, como para conseguir uma absolvição, seria, para Sócrates, incabível, uma vez que parar de fazer filosofia significaria, em suma, desobedecer ao oráculo, ter medo da morte e considerar-se sábio sem o ser (29a).

Rejeitando toda a ajuda oferecida pelos amigos para fugir, Sócrates não teme a condenação à morte e, com tranquilidade, diz ao júri: “todo homem que escolheu um posto, por considerá-lo o mais honroso, ou que nele tenha sido colocado por seus superiores, aí terá de permanecer, segundo penso, na hora do perigo, sem pensar mais na morte no que quer que seja do que na desonra” (*Ap*, 28d) [trad. Nunes, 2015]. Há algo a ser notado quanto às duas situações mencionadas por Sócrates, a de ocupar um posto por considerá-lo mais honroso ou a de ter sido colocado por superiores. Há diversas passagens que evidenciam que o próprio caso de Sócrates fosse uma combinação dessas situações (cf. 23c, 30a, 30d-e, 38a). E a razão pela qual essa combinação é tão importante talvez possa ser identificada mais explicitamente em outro diálogo de Platão, o *Eutífron*.

Talvez seja válido, antes, recapitular o cenário geral do julgamento. A acusação contra Sócrates aponta, nos lembramos, aos boatos de que o filósofo “não reconhece (*nomizein*) os deuses da cidade” (*Ap*. 26b). Em razão disto, ele supostamente corrompia os jovens ao ensiná-los suas convicções. Mais detalhes são contados por Sócrates ao adivinho Eutífron da seguinte maneira: “[Meleto] pretende que eu crio deuses, sendo justamente por criar deuses novos e não acreditar nos antigos que ele apresentou queixa contra mim, segundo declarou” (*Eut*. 3b). Ao que Eutífron comenta: “Apresentou-se ao tribunal para caluniar-te, por saber perfeitamente que calúnias dessa natureza pesam muito perante as multidões”. Podemos observar, em um texto de Brickhouse e Smith, o tema da defesa de Sócrates retratado da seguinte maneira:

O Sócrates de Platão poderia facilmente ter tentado persuadir o júri de que suas ações são benignas e, portanto, não devem ser consideradas contrárias às leis, mas, em vez disso, ele escolhe evidenciar a grande ironia das acusações que enfrenta. Sócrates está convencido de sua inocência, não apenas porque evitou escrupulosamente fazer mal a ninguém, mas também porque ele tem trabalhado a mando do deus. Para que sua convicção de que ele é inocente faça algum sentido, ele deve acreditar que suas ações estão de acordo com o que a piedade exige dele. E embora ele acredite que o deus deseja que ele realize esses atos, é muito improvável que ele acredite que esses atos são piedosos simplesmente porque o deus deseja que eles sejam realizados (BRICKHOUSE e SMITH, 1983, p. 659).⁶⁰

A sugestão apontada por Brickhouse e Smith faz referência direta à passagem do *Eutífron* em que Sócrates se opõe à afirmação de que a piedade é piedade apenas pelo fato de ser amada pelos deuses. Na ocasião do diálogo, Sócrates demonstra interesse em aprender com o adivinho o que é a piedade na tentativa de contestar a acusação de Meleto. De antemão, é preciso notar que a discussão não oferece, no fim, uma definição de piedade, mas, ela parece frutífera se estivermos interessados ao menos nas alusões gerais do tema. Vejamos, então, a reconstrução de alguns dos argumentos do texto de Platão.

Depois de alguma discussão, na qual a definição exibida por Eutífron de que “o que aos deuses agrada é pio, o que desagrade é ímpio” é deixada de lado, ambos notam que os argumentos pareciam girar em torno de si mesmos. O adivinho admite a Sócrates uma falta de recursos para explicar aquilo que ele tão bem diz saber.⁶¹ Sócrates, então, adota um tom ligeiramente distinto em sua abordagem de modo a auxiliar seu interlocutor para que ele possa finalmente o ensinar em que consiste a piedade (11d-e).

A sugestão inicial de Sócrates aproxima o que é pio e o que é justo, reconhecendo a piedade como uma parte da justiça, mas não o todo (12c-d). O adivinho Eutífron, então, traça uma distinção: “a parte piedosa e divina [*eusebes te kai hosion*] da justiça é a referente ao tratamento [*therapeia*] dos deuses. Tudo o mais que diz respeito aos homens é a outra parte da justiça” (12e). Sócrates considera boa essa resposta, mas identifica a necessidade de especificar que tratamento [*therapeia*] é esse mencionado por Eutífron, uma vez que a expressão conta com um uso bastante amplo.

É em meio a essa tentativa de explicitação que Sócrates nota que a piedade não pode ser um tratamento dos deuses no sentido de deixar melhores os deuses, o que seria impossível, mas outra coisa (13b-d). Eutífron descreve, em alternativa, que esse tratamento é da mesma natureza do feito pelos escravos em relação aos senhores (13d). Sócrates passa a

⁶⁰ Tradução nossa.

⁶¹ Para uma análise do personagem Eutífron, cf: MATOS (2013, p. 275-309).

denominar, então, essa ação de um serviço [*hyperetike*] aos deuses. Há ainda uma dificuldade notada por Sócrates: no âmbito humano, há necessidades dos serviços divinos, mas da parte dos deuses, não existe necessidade de qualquer ação humana; o que torna a proposta de Eutífron ainda problemática. Sócrates sugere considerar que todo serviço envolve uma finalidade, ao que Eutífron subscreve. E Sócrates pergunta, assim, qual é o trabalho [*ergon*] produzido por aqueles que servem aos deuses. Vejamos o texto:

Sóc.: Então diz-me, por Zeus, qual é esse belo trabalho que produzem os deuses quando nos usam como ministros deles?

Eut.: Muitas e belas coisas, Sócrates.

[...]

Sóc.: E então? As muitas e belas coisas que os deuses fazem, em síntese, em que consistem?

Eut.: Já te disse há pouco, Sócrates, que seria por demais cansativo aprenderes com minúcias tudo isso. O essencial é o seguinte: quando alguém sabe o modo de dizer ou de fazer o que é agradável aos deuses, orando ou sacrificando, é o que se denomina piedade, sendo isso que assegura a salvação das casas dos particulares como da cidade em geral; o oposto do que é agradável aos deuses é ímpio, que tudo perverte e põe a perder (13e-14b). [trad. Nunes, 2015]

E com essa resposta, Eutífron mostra mais uma vez dificuldade em encaixar suas convicções às indagações socráticas. Ele, no fim, não explica em que consistem exatamente os belos trabalhos; em vez disso, Eutífron recorre novamente a sua descrição inicial de que o que é agradável aos deuses é pio e de que seu oposto seria ímpio, um recurso prontamente notado por Sócrates, visto que essa proposta já havia sido rejeitada. Como sabemos, o diálogo termina em irresolução quando Eutífron abandona a discussão, insistindo ainda em dizer que Sócrates não é capaz de compreendê-lo.

Quanto ao panorama geral da dinâmica apresentada pelo diálogo, há de se admitir que o texto de Platão nos mostra uma conversa muito amigável entre Sócrates e o adivinho, no qual o filósofo elogia algumas das elaborações de Eutífron, para que possa, ao fim, avaliar se o adivinho possui ou não a compreensão de piedade que alega possuir. À noção de tratamento dos deuses, por exemplo, Sócrates diz que a resposta de Eutífron é excelente, mas nota sua falta de clareza (13a). Mais ao fim, quando Eutífron dá sinais de impaciência, Sócrates diz: “Decerto, Eutífron, se tivesses querido, poderias ter-me explicado com muito menos palavras o que perguntei. Mas é fora de dúvida que não estás disposto a ensinar-me. Agora mesmo, quando já estavas a caminho para isso, desviaste-te [...]” (14b-c, trad. Nunes, 2015). Não há muitos indícios, neste caso, de que os elogios de Sócrates fossem mero fingimento para estimular seu interlocutor. As suas reações podem ser, ao invés disso, genuínas. Embora esta

constatação não possua um caráter extraordinário, ela nos guia ao próximo argumento utilizado por Brickhouse e Smith (1983), que se além ao quão positivas são as reações de Sócrates ao que diz o adivinho Eutífron, como a respeito da *therapeia* e da *hyperetike*.

As reações de Sócrates seriam um indicativo, na visão dos intérpretes (1983, p. 660), de que o adivinho estivesse expressando elaborações razoáveis, ou ao menos alusões promissoras, aos ouvidos de Sócrates. O texto sinalizaria, portanto, que Sócrates possuía ao menos alguma concepção de piedade e que Eutífron estivesse muito próximo do que o filósofo consideraria uma definição propriamente dita. O que se retira do texto é, concluem os intérpretes, que Sócrates considera e aceita a descrição da pessoa piedosa como um artífice⁶² que serve aos deuses de forma justa ao produzir algum benefício genuíno desejado pelos deuses.

Neste ponto, parece ser necessário voltar ao tema das reações às propostas de Eutífron e questionar o que pode ser retirado dos elogios de Sócrates. Certamente não há uma implicação imediata de que, se não são fingidos os elogios, Sócrates subscreva tudo o que é dito pelo seu interlocutor. Isto pode ser observado pelo fato de que Sócrates, mesmo ao enaltecer alguns dos passos dados por Eutífron, mantém-se na posição daquele que questiona o sentido de cada um destes passos. Pouco promissora é a noção de um serviço aos deuses se quem a defende não é capaz de delimitar especificamente o caráter deste serviço e a razão pela qual ele deve ser prestado. E este é o caso no diálogo *Eutífron*. Como bem lembra Sócrates, quando se refere ao uso de *therapeia*, há expressões especialmente abrangentes, as quais exigem de nosso discurso uma exposição mais detalhada. Embora a noção de *hyperetike* não traga consigo a dificuldade em torno de uma suposta melhoria dos deuses, como acontecia com *therapeia*, poderíamos dizer que ela ainda esbarra na dificuldade da assimetria da relação entre deuses e humanos. Assimetria esta que é resultado direto da dificuldade de se compreender o que poderiam ganhar os deuses quando lhe retribuimos algo. Sendo claro tudo aquilo fornecido aos humanos, nada conclui-se no texto quanto ao que significa aos deuses o serviço a eles prestado (14d-15b). Encarada por este ângulo, a discussão sobre a piedade mantém-se ainda inacabada, justificando um comentário final de Sócrates, que de alguma forma convida Eutífron a limpar com ele aquele terreno e uma vez mais “examinar o que seja a piedade” (15c).

⁶² O termo “artífice” aqui ressoa em conexão direta às alusões ao *ergon* produzido. Há outros textos em que Sócrates aproxima a virtude de uma arte ou habilidade: *Cármides* 164a-166d; *Górgias* 464b-466a; *República* 341c-342e; *Eutidemo* 289b-292e.

De outro lado, a leitura de Brickhouse e Smith (1983) julga a noção de serviço [*hyperetike*] exposta no *Eutífron* como estimada por Sócrates, sendo ela passível de uma comparação com o próprio serviço divino narrado na *Apologia*. Há outra palavra com significado semelhante, *latreia*,⁶³ utilizada por Sócrates em sua defesa, vejamos: “Com uma ocupação tão absorvente, nunca me sobrou tempo para realizar nada de importância [...] vivendo, isso sim, em extrema pobreza, por encontrar-me ao serviço do deus [*theou latreian*] (*Ap.* 23b-c)” (trad. Nunes, 2015). As possíveis conexões entre a missão socrática e a discussão do *Eutífron* podem se tornar mais claras ao rememorarmos, assim, quais bens Sócrates atribui às suas atividades exercidas em Atenas. O seu trabalho é, diz o texto, uma dádiva concedida pelo deus (cf. 30e). E Sócrates provoca, através dessas atividades, o reconhecimento da ignorância humana e o estímulo para se discutir e examinar as próprias convicções, preocupando-se com o tema da excelência humana. Dessa forma, teríamos, como no diálogo *Eutífron*, a associação entre o serviço divino e os benefícios produzidos. Mas o que essas ocorrências nos dizem?

A leitura de Brickhouse e Smith (1983) avalia as observações expostas no *Eutífron* como uma chave interpretativa para se compreender a razão pela qual, na *Apologia*, Sócrates se envolve com a mensagem oracular e por que, afinal, o oráculo teria representado um ponto de inflexão em sua vida. Em sua leitura, aquelas percepções esboçadas em torno da piedade teriam sido concebidas antes mesmo de Sócrates ter recebido a mensagem oracular. Seria, então, por acreditar que ter uma relação genuína para com os deuses (*i.e.* ser piedoso) consistisse em um serviço prestado aos deuses que Sócrates teria tomado para si uma noção de compromisso tão acentuada desde o início.

Vejamos o que o texto de Platão nos apresenta. Em *Ap.* 21e, Sócrates relata quando, ao examinar os políticos, percebeu-se odiado por um grande número de pessoas. E a sua decisão em continuar a investigação deriva do fato de que ele “estava convencido de que era obrigado a pôr o serviço divino acima de tudo o mais” (21e). Uma descrição semelhante pode ser lida em 23b-c, momento em que Sócrates acaba de anunciar sua interpretação da

⁶³ O dicionário *Grego-Português* (org. MALHADAS, DEZOTTI, NEVES, 2006-2010) apresenta a seguinte definição para *latreia*: “*λατρεία*, *ας* (ή) *ι* serviço; serviço de assalariados; serviço de mercenário 2 culto de um deus; adoração 3 cuidados com o corpo ou a alma. (*λατρεύω*)” (v.3, p. 114). O dicionário Liddell-Scott (1889) apresenta, ainda, a combinação específica que figura nossa passagem (*του theou latreian*): “*latreia* 1 *latreuō* 1. the state of a hired workman, service, servitude, Trag. 2.1. *του theou, theōn* service to the gods, divine worship, Plat.; absol., NTest.” Para *hyperetike*, encontramos no dicionário *Grego-Português* (2006-2010): “*ὑπηρετικός*, ή, όν 1 que concerne aos serviços ou aos subalternos; servil: 2 que concerne às tropas mercenárias; mercenário: όπλα *ὑπηρετικά* x e n . 0 arsenal dos mercenários 3 subordinado; subalterno: *κέλης ὑπ. x e n* . embarcação leve de apoio ♦ ή *ὑπηρετική* 4 arte de servir ♦ τό *ὑπηρετικόν* 5 embarcação leve a serviço dos grandes navios para certas tarefas.” (v.5, p.171). Devo ao texto de Brickhouse e Smith (1983, p. 662, n. 10), cujo caminho argumentativo estamos seguindo, a associação entre os dois termos.

mensagem oracular. Na ocasião, ele diz ser “obediente à intimação divina” por continuar suas investigações (o processo de examinar e questionar as pessoas) e diz que, no caso de revelar a ignorância daquele com quem conversa, isso é para “bem servir a divindade”. Essas duas situações funcionam como indícios, na leitura de Brickhouse e Smith (1983) de que o senso de obrigação sócrático provém de noções anteriores ao pronunciamento da Pítia. Esse movimento argumentativo explicaria, ao menos em parte, a origem do compromisso que Sócrates retira da mensagem oracular. Assim, não havendo na própria declaração pítica qualquer instrução, a crença numa concepção de piedade anterior justificaria este engajamento imediato.

Em retrospecto, talvez seja preciso notar um argumento do qual essa leitura se utiliza. Brickhouse e Smith (1983) sugerem que a resposta dada pela sacerdotisa de Delfos seria fruto de alguma reputação de homem sábio que Sócrates já tivesse. A questão de recorrer a uma notoriedade pré-oracular já é conhecida do nosso texto e foi tratada na seção 2.1; em linhas gerais, nos opomos a ela pela seguinte razão. Em primeiro lugar, é preciso notar que, sem valer-se da noção de uma reputação popular, pouco se pode dizer acerca das posições sócráticas em um período pré-oracular, uma vez que não há ocorrências textuais em Platão que nos dêem informações sobre tal período. O que temos é apenas a alusão ao fato de que Querofonte, por algum motivo, dirigiu-se ao oráculo de Delfos para perguntar sobre a inteligência ou sabedoria de Sócrates. Mas há outro motivo pelo qual o tema da reputação não nos parece profícuo: evitamos avaliar procedimentos oraculares a partir de uma redução deles a impressões correntes; dito de outro modo, soa estranho abordar o espectro das respostas oraculares como algo necessariamente ligado ao que era conhecido sobre alguém, ao invés de retratá-lo uma forma religiosa de expressar uma percepção divina. Outro ponto, ligado a esse, pode ser retirado da observação feita pelos intérpretes Brickhouse e Smith acerca da ligação entre as expectativas de quem consulta o oráculo e as respostas dadas pelas sacerdotisas. O texto diz:

Se ele [Sócrates] já não tivesse certa reputação em Atenas como resultado de tais pontos de vista, Querofonte, que é retratado por uma variedade de autores antigos como um devoto companheiro de Sócrates, nunca teria sido incitado a fazer sua pergunta às sacerdotisas. E embora as sacerdotisas estivessem geralmente inclinadas a dar ao suplicante a resposta que ele queria ouvir, é improvável que elas tivessem dado a resposta que deram neste caso se Sócrates já não tivesse tido uma reputação de sábio. Caso contrário, teriam arriscado descreditar elas mesmas. (BRICKHOUSE E SMITH, 1983, p. 662-663).⁶⁴

⁶⁴ Tradução nossa.

Não retomarei aqui alguns comentários tecidos na seção 2.1 acerca das expectativas de resposta e do que, de fato, a sacerdotisa costuma declarar. Em resumo, há diversas indicações (como relatos de consultas ao oráculo) de que elas estivessem inclinadas a dar uma resposta contrária ao que se queria ouvir. Por último, é preciso notar como o fato de possuir uma reputação de sábio não diz muito. Como nos conta o Sócrates da *Apologia*, em Atenas havia muitos e muitos popularmente estimados pela sua sabedoria, mas que nada sabiam. Há, então, uma questão que se impõe quando reconhecemos a natureza talvez especulativa deste ponto específico da leitura de Brickhouse e Smith, a saber, como entender as conexões entre o que é exposto no *Eutífron* e na *Apologia*.

Propomos, em alternativa, considerar outras dimensões do texto. Essa proposta, devemos dizer de antemão, tem o caráter de uma simples impressão posterior à leitura que fizemos do texto de Brickhouse e Smith, mas não tem força o suficiente para ser caracterizada como argumento. Ela consiste, então, em destacar as possíveis camadas da criação artístico-filosófica de Platão na aproximação entre a discussão do *Eutífron* e o caso judicial de Sócrates.

A dificuldade em se discutir a noção de piedade e, especialmente, compreender essa troca imediata entre deuses e humanos é certamente o centro temático do diálogo. Se há uma confluência entre a descrição do serviço divino na *Apologia* e aquilo discutido no *Eutífron*, isto não necessariamente implica que as sugestões do adivinho sejam semelhantes a qualquer entendimento que Sócrates tenha do tema. Com efeito, identificar a pessoa piedosa como aquela que serve aos deuses de forma justa ao produzir algum benefício desejado pelos deuses — que é, segundo Brickhouse e Smith (1983), a compreensão de Sócrates da noção de piedade — não nos leva muito longe, como mostra o próprio diálogo. Um detalhe a ser notado é o leque de possibilidades que a noção de “benefício desejado pelos deuses” acarreta, uma vez que seus detalhes não são discutidos. Por fim, torna-se evidente que essa noção de serviço divino só poderia ser solidificada ao evocar a relação entre deuses e mortais a partir de uma caracterização distinta daquela que é a de fazer o que agrada aos deuses. Como vimos, é desta caracterização que o adivinho Eutífron se serve mais ao fim da discussão, o que não agrada a Sócrates. Neste ponto em específico, a nossa tarefa consistiu apenas em rememorar as dificuldades na compreensão do tema e de como, novamente, Platão organiza seu texto de modo que esta irresolução permaneça em destaque.

E nisto convém separar novamente Eutífron e Sócrates de uma perspectiva geral, uma vez que o primeiro, convicto em conhecer a noção de piedade, age de forma determinada e,

mesmo não sendo capaz de responder as perguntas feitas à ele, não parece admitir a possibilidade de estar errado. Sócrates, de outro lado, crê na relevância de seu serviço divino e compromete-se continuamente com ele, mas reconhece os limites do que é capaz de visualizar acerca desta relevância. Dito de outro modo, Sócrates trabalha em sua missão de forma a permitir que as visões dos seus interlocutores tenham um lugar, operando apenas no processo de lançar dúvidas acerca destas convicções — apresentando, às vezes, suas preferências. Fosse Sócrates como Eutífron, todas as suas convicções seriam expostas continuamente de modo a trazer, para o seu lado, o interlocutor. Ele, no entanto, prefere ocupar uma posição mais sutil, desmembrando genuinamente o que é dito a ele.

Seja no caso de acolher ou não a impressão de que Sócrates possua uma concepção de piedade mais ou menos sólida e que ela é exposta no diálogo *Eutífron*, novamente nos vemos com uma grande questão em mãos, a saber, que posição, então, Sócrates ocupa diante do tema da sabedoria ao tornar a sua atividade também capaz de delimitar objetivos positivos, que vão além do reconhecimento da ignorância. Caminhamos agora, cientes de não dissolver este impasse, ao problema das noções positivas da missão socrática e sua relação com a ignorância humana.

3.3. Impasse suscitado pelos objetivos positivos de sua missão

O capítulo III de nosso texto, este, é dedicado aos detalhes da interpretação socrática da mensagem oracular. Desde o início, é possível notar o quão ramificada é a relação de Sócrates com o tema da sabedoria ou inteligência humana. É justamente a compreensão destas questões que, de alguma forma, está ao fundo de sua tarefa com os cidadãos de Atenas. Os textos de Platão certamente nos indicam que a atividade socrática parece residir, contudo, no limiar destes interesses em torno da sabedoria, uma vez que alcançar as respostas aos temas investigados seria extremamente valioso. Se reconhecemos a noção de ignorância enquanto inerente à condição humana, Sócrates reestrutura esta condição de modo que a reflexão acerca de como vivemos ou das questões relativas à excelência humana ainda possuam um lugar privilegiado. Podemos notar, então, a razão pela qual há pontos em que as duas faces da atividade socrática não parecem, à primeira vista, admitir conciliação. A dificuldade é fruto certamente da forma com que Sócrates as descreve, isto é, com igual confiança de que a mensagem oracular o levou a exercer simultaneamente estes dois papéis

De imediato, uma dificuldade surge: como as constantes declarações de ignorância se ligam a descrições como as feitas por Sócrates em 28e-29a e 30a-b? Esta dificuldade pode ser desmembrada em questões menores, tais como: de que forma Sócrates poderia, ao passar adiante a mensagem divina, fazer um bem àqueles submetidos ao seu exame? O que, afinal, habilita Sócrates a este posto? A noção de ignorância humana deve ser entendida como desconectada desse processo em torno de uma melhoria ou como parte dele?

Ilustraremos ao longo desta seção um dos paradoxos com os quais os leitores da *Apologia* são confrontados, uma vez que Sócrates simultaneamente reitera sua ignorância e admite a si uma notória habilidade em investigar as convicções das pessoas de modo a guiá-las, indiretamente, não só a abandonar suas pretensões de conhecimento mas a preocupar-se com um conjunto de noções supostamente mais importante. É relevante, nos diz Reeve (1989, p. 46), que Sócrates descreva sua atividade em termos de examinar pessoas (21c, 23b, 28e, 29e, 38a) e suas vidas (38a, 39c) em vez de se colocar como alguém que examina crenças acerca da virtude. Não obstante, Sócrates relaciona e combina estas nuances quando, em 38a, diz:

O maior bem a um homem calha mesmo de ser este: conversar ao longo de cada dia a respeito da virtude e de outras questões acerca das quais vocês me ouvem conversando e examinando a mim mesmo e aos outros, e que uma vida sem exame não é digna de ser vivida (trad. Ferreira, 2020).

Há uma conhecida leitura de Gregory Vlastos que remete exatamente a este ponto, a saber, de que apenas crenças sinceras importam no exame socrático.⁶⁵ Quando hipóteses desacreditadas pelos interlocutores ou mesmo distantes de seu modo de vida são refutadas, esta refutação provoca pouco ou nenhum efeito na visão que o interlocutor carrega acerca daquele assunto, portanto não se alcançaria o efeito de um reconhecimento da ignorância.

Mas em uma passagem do *Protágoras*, por exemplo, diz Sócrates: “O que eu examino principalmente é a proposição [*logon*]. Mas a consequência pode ser que eu, o questionador, e você, quem responde, também possam ser examinados (*Prot.* 333c).” Aqui vemos como estes aspectos aparecem sempre atados e tal distinção de que Sócrates descreva a si mesmo como interessado nas pessoas é capaz de nos dizer apenas que as crenças exibidas e o modo

⁶⁵ Me refiro ao “The socratic *elenchus*: the method is all”, artigo publicado por Vlastos em 1993. As passagens em que Sócrates pede que o respondam de acordo com o que acreditam são: *Crí.* 49c-d; *Górg.* 495a, 500b-c; *Prot.* 331c-d; *Rep.* 350e. Ademais, há uma passagem da *República* em que Trasímaco, beligerante, pergunta a Sócrates: “Que diferença te faz se é o que eu penso ou não, desde que não refutes a minha argumentação?”, e Sócrates responde, possivelmente brincando, “nenhuma” (*Rep.* 349a).

de vida de quem responde devem estar em consonância.⁶⁶ Os textos, de modo geral, mostram um Sócrates mais interessado na legitimidade ou não das alegações de sabedoria do que na obtenção de conhecimento — uma clara implicação da noção de ignorância em suas investigações.

Talvez sirva, para dar início à nossa investigação, observar o que pode ser encontrado de maneira geral nos diálogos socráticos de Platão.⁶⁷ Se Sócrates, na *Apologia*, descreve os motivos por trás de suas conversações, nós, enquanto leitores, podemos tentar identificar ecos desta descrição nos diálogos socráticos escritos por Platão. Naqueles textos, em que Sócrates interpela os interlocutores com perguntas do tipo *ti esti...*; o filósofo frequentemente constrói a investigação a partir do que é dito a ele, sem exibir muito de suas crenças. Em diversos textos, ele nega possuir a resposta para a investigação que empreende.⁶⁸ É este o caso, por exemplo, quando o tema é a coragem, no *Laques* (186b-e; 200e); quando se discute a amizades no *Lísis* (212a, 223b) ou quando, em *Cármides* 165b-c, pergunta-se acerca da

⁶⁶ Aqui podemos traçar um paralelo entre as investigações socráticas e a erística. No *Eutidemo*, diálogo em que Sócrates se dispõe a aprender erística, essa habilidade é definida como “lutar com palavras e refutar tudo o que é dito, seja aquilo verdadeiro ou falso” (272a8-b1). O problema da erística para Sócrates é anterior mesmo ao modo que a discussão se dá; é pela falta de preocupação com o que é de fato pensado pelo interlocutor que ela se torna superficial. As contradições apontadas ali não têm efeito no interlocutor também por esse motivo — quem perde um debate com intenções erísticas preocupa-se só em melhorar sua eloquência ou técnica. Em outra ocasião, outros argumentos poderiam ser usados e os resultados, novamente, seriam apenas aparentes. (cf. BENSON, 1989). No decorrer das perguntas socráticas as contradições daqueles que se consideravam sábios se tornam evidentes. Assim que o interlocutor reconhece tais falhas, alguma desconfiança no que ele mesmo acreditava passa a surgir. Se ele, para fugir de parecer equivocados, recorre a outras teses e truques, o “erro” acaba por ser transferido para Sócrates e o método filosófico. A confiança nas próprias convicções é enfraquecida — o que reforça a eficácia do *elenchos* enquanto voltado à ignorância em vez de demonstrações de valor de verdade.

⁶⁷ Não trataremos de um confronto ainda maior que pode surgir quando comparamos o discurso da *Apologia* com alguns dos textos socráticos de Platão. O nosso texto não pretende lidar com esta questão, uma vez que nosso escopo se limita ao discurso de defesa de Sócrates escrito por Platão. Dos comentários aqui utilizados podemos traçar algumas breves observações quanto ao tema de modo a compreender melhor as posições aqui contrastadas, como a de Forster (2006; 2007) e Reeve (1989), autores das principais interpretações com os quais lidaremos nas subseções 3.3.1 e 3.3.2. Segundo Reeve, que concede a Sócrates um conhecimento *nonexpert*, digno de avanços éticos, o diálogo *Górgias* ilustra explicitamente o objetivo de Sócrates em adquirir conhecimento e quais avanços ele atribui ao seu método filosófico. Vale retomar aqui, como exemplo, quando Sócrates diz, no diálogo *Górgias*: como quando Sócrates diz: (i) “Pois julgo deveras que eu, tu e os demais homens consideramos pior cometer injustiça do que sofrê-la [...]” (474b); (ii) “Não está demonstrado, então, que se dizia a verdade?” (479e); (iii) “O meu e o teu consentimento, portanto, serão realmente a completude da verdade.” (487e, todas as traduções feitas por Lopes, 2016). A ocorrência destas declarações propiciou, na leitura de Reeve, uma espécie de apagamento da noção de ignorância socrática para que, então, tivéssemos um retrato coeso das atividades socráticas. Para Forster (2006), que representa aqui um contraponto à visão de Reeve, o diálogo *Górgias* não se encaixa no retrato da ignorância humana presente na *Apologia*, mas representa, antes, uma visão distinta que Platão expõe e um Sócrates que pretende, sim, obter conhecimento. Isto nos diz, então, que podemos ler as declarações de ignorância da *Apologia* em seu sentido mais forte e reconhecê-las em diversos diálogos socráticos em que Sócrates, além de negar possuir a resposta para a questão que propõe, não parece guiar sua investigação em torno da obtenção de tal resposta, mas antes de reconhecer as dificuldades inerentes àquelas perguntas e a importância de se admitir ignorância durante esses processos de investigação que são os diálogos socráticos.

⁶⁸ *Laques* 186b-e, 200e; *Lísis* 212a, 223b; *Cármides* 165b-c; *Hípias Maior* 286c-e, 304d; *Mênon* 71a-c, 80c-d. Talvez *República I* 337e, 506b-c (cf. FORSTER, 2006, p. 3, n. 5).

sōphrosunē ('temperança'). Estas ocorrências parecem suficientes para evidenciar algo já mencionado em nosso texto, a saber, que o Sócrates deste grupo de diálogos guia suas investigações em torno de temas éticos ou, servindo-se da descrição em *Ap.* 21d, acerca do que é *kalon kai agathon*; são justamente esses os temas que ele nega conhecer, como já vimos exaustivamente.

Para além do fato de que Sócrates continue a dedicar sua vida a investigar estes temas em específico — que é, por si só, uma questão importante em torno da influência da mensagem oracular na vida de Sócrates —, é possível encontrá-lo exibindo crenças em torno destes mesmos temas com admirável confiança. Podemos listar aqui, alguns exemplos presentes na *Apologia*: (i) alguém deve guiar suas ações a partir de sua visão do que é certo ou errado, não por medo da morte (28b-29a, 32b-d, 38e-39b; cf. *Crít.* 48b, 48d, 54b; *Górg.* 512d-e, 522e); (ii) cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça (30d, *Górg.* 474c); (iii) é ruim desobedecer a um melhor, seja deus ou humano (29b; cf. 28d-29a; *Crít.* 50e-51c); (iv) é impiedoso quebrar, ou incitar alguém a quebrar, uma promessa (35c-d); (v) a lei deve ser obedecida, mesmo a custo do bem-estar daquele indivíduo (32b-c; todo o diálogo *Crítion*); (vi) não faz parte da lei divina que uma pessoa melhor seja prejudicada por uma pior (30d); (vii) os deuses não permitem mal a um bom homem, seja em vida ou após a morte (41c-d; cf. *Górg.* 527c-d) e, por fim, (viii) aquele com o qual iniciamos esta seção, acerca do aprimoramento da alma ou *psuchē* (29d-30a) (FORSTER, 2007, p. 4).

Algumas alternativas que buscam compreender o lugar das crenças socráticas podem desde já ser consideradas. Uma delas diz respeito ao escopo da ignorância relevante neste contexto: ela é, diz Sócrates, acerca dos temas de grande importância ou o que é *kalon kai agathon*. Dessa forma, a ignorância humana declarada não diria respeito a conhecimentos triviais ou habilidades práticas como aquelas relacionadas a trabalhos manuais. Até aqui, nada que não seja conhecido do nosso texto. Uma possível solução seria classificar as convicções exibidas por Sócrates como parte de um senso comum; não sendo necessário contrariar o estado de ignorância para fazê-las. Todavia, tanto as fontes históricas quanto os diálogos nos mostram o quão distantes de seu tempo parecem ser as visões de Sócrates. O fato de que ele tenha trabalhado ao longo de sua vida para fazê-las conhecidas pelas pessoas e, no fim, que ele tenha sido condenado por isso, contribui para a visão de que elas não eram tão difundidas entre o povo de Atenas. Esta possibilidade é descrita e rejeitada por Forster em seu texto *Socrates' Profession of Ignorance* (2007). A sua interpretação final, veremos, evidencia o quão longe do senso comum estariam as crenças de Sócrates e qual seria a maneira de o filósofo tê-las adquirido sem afetar a noção de ignorância humana universal.

O *status* das declarações de conhecimento socráticas ganhou, entre os intérpretes, diversas descrições que procuram atenuar o impasse com o qual lidamos aqui. De modo geral, há o objetivo de localizar uma distinção presente nos textos socráticos que diga respeito às formulações feitas por Sócrates e a razão pela qual ele não se assemelha àqueles que acreditam ser sábios sem o ser. Ao localizar esta distinção, somos capazes de tratar também do aspecto positivo da missão socrática. Nas atividades de Sócrates, afinal, não ocorre uma recusa de se envolver com as questões acerca do nosso modo de vida, mas se constrói uma série de nuances que permitem esse envolvimento unido ao reconhecimento da ignorância.

3.3.1. Influência do *elenchos* socrático

Falemos agora de algumas das possibilidades interpretativas para este conjunto de questões. De acordo com Reeve (1989, p. 33-36), a filosofia socrática atua positivamente quando, através do *elenchos*, elimina a pretensão de uma sabedoria grandiosa e trabalha, em vez disso, com um conhecimento menor e atingível. A grandiosidade, conta Sócrates, pertence certamente àqueles sofistas que podem ensinar a qualquer um como se tornar a pessoa mais excelente. Dessa arte, Sócrates diz infelizmente não entender nada, ela é, em suas palavras, mais que humana (20e). Reeve denomina a sabedoria dos sofistas de “conhecimento de *expert*” ou “conhecimento técnico”.⁶⁹ Quem tem técnica é capaz de argumentar consistentemente sobre suas teses e ensiná-las — é exatamente a figura do técnico que os sofistas vendem. Nenhuma das alegações de conhecimento feitas por Sócrates poderia, para Reeve, ser caracterizada como conhecimento técnico; em verdade, Sócrates se afasta constantemente deste tipo de caracterização e se opõe também aos boatos de que ensine algo aos que o escutam (33b). Por fim, uma vez que aqueles que possuem conhecimento técnico são capazes de argumentar acerca de suas teses, é de se esperar que elas resistam ao mais extenso exame elêntico. Segue-se que nenhum de seus interlocutores esteja nessa posição, tampouco Sócrates (cf. REEVE, *ibid*, p. 37-45).

⁶⁹ Os termos utilizados por Reeve são sempre “*expert/nonexpert [knowledge]*”. Em seu texto, ele identifica o termo *expert* à noção grega de *techné* (1989, p. 37). Assim, preferimos traduzir aqui “*expert*” e “*nonexpert*” por “conhecimento técnico/não-técnico”, uma vez que dessa forma há uma ligação mais direta com o termo grego. Outra opção seria traduzir esse par por “conhecimento especializado/não especializado”.

O conhecimento de Sócrates seria, em contraste, não-técnico. Para Reeve, há certamente algo que a prática constante do *elenchos* pode produzir, como o reconhecimento de teses um pouco mais resistentes a refutações:

Um exame elênico bem sucedido remove a *hubris* ética e ao refutar os as afirmações confiantes que as constituem. Mas ele refuta essas alegações defendendo outras alegações éticas. Estas últimas diferem significativamente das de seus predecessores, no entanto, em dois aspectos cruciais. Primeiro, elas são e são reconhecidas como não sendo o conhecimento técnico [*expert*] da virtude, mas, em seu melhor, como conhecimento não-técnico [*nonexpert*] da virtude. Em segundo lugar, porque elas são implicadas por proposições em que quase todo mundo acredita, elas mesmas são implicitamente acreditadas por qualquer um. É este segundo fato que explica por que Sócrates é mais sábio do que os políticos, poetas e artesãos em apenas "uma coisinha" [sabedoria humana] [...]. Suas convicções positivas não o tornam mais sábio do que esses homens, porque são propriedade comum de todos os seres humanos (normais) (REEVE, 1989, p. 35).⁷⁰

Algumas questões podem ser levadas em consideração neste momento, a primeira delas é se essa descrição de Reeve se aplicaria a todo o conjunto de convicções socráticas. Se sim, então diríamos que Sócrates obtém aquelas noções denominadas por ele como ‘de acordo com o deus’ [*kata ton theon*] exclusivamente por meios humanos. Ele deposita imensa confiança, portanto, neste conhecimento não-técnico. Ele pode não ser grandioso, como ele bem lembra no seu discurso, mas permite, conforme sugere o caminho argumentativo de Reeve, o reconhecimento de “verdades óbvias” no âmbito ético, aquelas que são “propriedades comuns de todos os humanos”. Examinemos, assim, o meio pelo qual Sócrates pode ter chegado a tais resultados.

Antes, é relevante notar como aquela distinção básica que Sócrates traça entre a sua possível sabedoria e aquela outra, a que os sofistas e supostos sábios alegam possuir, não é capaz de diluir a dificuldade com a qual lidamos aqui. É possível descrever, mais uma vez, este problema como dois fatos que se conflitam. O primeiro é o fato de que Sócrates está convencido de que há um grande valor na atividade exercida por ele — ela não é, portanto, trivial — e que ela consiste em um processo em torno da excelência humana. O segundo é que Sócrates genuinamente alega ignorância sobre tudo aquilo que é *kalon kai agathon* e que, portanto, está diretamente relacionado à excelência humana.⁷¹

Acerca dos meios de Sócrates, do seu modo costumeiro de fazer perguntas, Reeve sugere que o filósofo tenha refinado seu procedimento de forma a ter em mãos as proposições

⁷⁰ Tradução nossa.

⁷¹ cf. BRICKHOUSE E SMITH (1984) para uma formulação semelhante.

mais difíceis de se rejeitar.⁷² Foi dessa forma, em um desenrolar de questões, que Sócrates pode fazer com que Polo admitisse que cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça (*Górgias*, 475c7-9).

No início da conversa com Sócrates, Polo confiantemente afirma que é pior sofrer injustiça a cometer injustiça (474c5-6). Em resposta, Sócrates recorre, assinala o intérprete, a uma proposição extremamente convincente como “cometer injustiça é mais vergonhoso [*aischion*]⁷³ do que sofrer injustiça” (474c7-8) para levar seu interlocutor a reconhecer as falhas de suas convicções iniciais. Ao concordar com esta, Polo acaba sendo levado a reconhecer a incoerência de sua afirmação inicial, pois cometer injustiça não pode, simultaneamente, ser considerado melhor e também mais vergonhoso do que sofrer injustiça. Assim, podemos traçar uma distinção entre 475c7-9 e 474c7-8, uma vez que a primeira parecia inadmissível a Polo e certamente outros (cf. *Crí.* 49d), enquanto a segunda é aceita sem nenhuma resistência.⁷⁴ As proposições convincentes ou aceitáveis (como 474c7-8) funcionam, então, como um caminho para que Sócrates alcance conclusões muitas vezes tidas como inaceitáveis pelos seus interlocutores. Estas proposições mais dificilmente refutáveis seriam, para Sócrates, ‘verdades óbvias’ pois, citando Reeve:

[...] a não ser que elas possuam este *status*, não conseguiríamos explicar facilmente a razão pela qual elas são geralmente acreditadas e consideradas muito convincentes e por que, como premissas de provas, elas podem fornecer conhecimento das conclusões (REEVE, 1989, p. 51).⁷⁵

⁷² Uma visão muito semelhante pode ser lida em VLASTOS (1985); (1993). Nos textos de Vlastos, especialmente em *The Socratic Elenchus: Method is All*, a análise do tipo de conhecimento que Sócrates obtém e busca através do *elenchos* é derivada de passagens do *Górgias*. Reeve também se apoia no diálogo *Górgias* para a sua análise do conhecimento socrático; a escolha por esse diálogo em específico se relaciona à maneira como Sócrates trata as suas conclusões naquela ocasião. Sócrates diz a Górgias: “Não está demonstrado, então, que se dizia a verdade?” (*Górgias*, 479e), e depois: “O meu e o teu consentimento, portanto, serão realmente a completude da verdade” (*G.* 487e). Por fim uma passagem relevante a respeito da resistência de suas teses ao *elenchos*: “pois o meu argumento é sempre o mesmo, que eu não sei como essas coisas são, mas que, das pessoas que tenho encontrado, como na ocasião presente, nenhuma é capaz de afirmar coisas diferentes sem ser extremamente ridícula” (*G.*, 509a). Para Forster (2006), de outro lado, o *Górgias* é o primeiro dos diálogos escritos por Platão em que Sócrates se empenha em buscar conhecimento e solidificar determinadas teses. Esta mudança indicaria o afastamento daqueles limites impostos pelo texto da *Apologia*, no qual Sócrates não se apresenta como alguém que busca conhecimento, mas apenas traça os limites do que é cognoscível e do que não é. Segundo Forster, a tarefa de caracterizar os contornos do conhecimento genuinamente humano deve passar primeiro pelo texto da *Apologia*.

⁷³ *Aischros* possui também um sentido mais forte, não tão relacionado a sentimentos internos como vergonha, mas à esfera pública. Assim, seria possível traduzir o termo no sentido de *desgraça* em vez de *vergonha*. Cf. RUDEN, 2015.

⁷⁴ A forma pela qual isso se dá é mais complexa do que a descrita aqui e pode ser observada em *Górgias* 474c em diante e REEVE, 1989, p. 48-50.

⁷⁵ Tradução nossa.

Analogamente, podemos encontrar nos textos de Gulley (1968, p. 43-44) e Kraut (1983, p. 65) as respectivas descrições: de que as proposições aceitáveis são auto-evidentes e de que elas devem ser tão eminentemente razoáveis que sequer precisam de justificativa. Todavia, é difícil precisar a razão pela qual a aceitabilidade de uma proposição ética é maior ou menor entre as pessoas, uma vez que esta aceitabilidade poderia ser variável em diferentes épocas e culturas. Talvez seja útil associar até mesmo a noção de ignorância humana da filosofia socrática ao fato de que o âmbito humano comporta diversas visões sobre as quais não nos parece possível obter uma resposta única e satisfatória. Mas esta não é a maior das dificuldades suscitadas por esta leitura. A descrição oferecida por Reeve da sabedoria socrática a partir dos procedimentos elênticos possui uma particularidade a ser notada: ela é derivada prioritariamente de passagens do diálogo *Górgias*.

As passagens a que me refiro são as seguintes:

- (i) Pois julgo deveras que eu, tu e os demais homens consideramos pior cometer injustiça do que sofrê-la [...]. (474b)
- (ii) Não está demonstrado, então, que se dizia a verdade? (479e)
- (iii) O meu e o teu consentimento, portanto, serão realmente a completude da verdade. (487e, traduções por Lopes, 2016).

Tais afirmações conferem ao *elenchos* socrático avanços notáveis. Não obstante, mesmo Reeve reconhece que as proposições (i), (ii) e (iii) não possuem um paralelo exato em outros diálogos socráticos. A justificativa para se deter nelas e retirar delas uma descrição das atividades socráticas é, segundo o autor, o fato de que as referidas afirmações estão implícitas em outros textos de Platão. Vejamos o que escreve Reeve:

As frequentes negações de ensinamento de Sócrates são inteligíveis apenas se ele pressupõe que as conclusões dos argumentos elênticos são sempre implicitamente acreditadas por um interlocutor que aceita suas premissas. Sua liminar ao júri em *Ap.* 30c6-8, [...], é inteligível apenas se ele pensa que argumentos elênticos possam levar ao conhecimento. Dada a forma de tais argumentos, esta é uma boa evidência de que ele considera pelo menos alguns deles como provas. Parece legítimo, portanto, utilizar estes aspectos do *Górgias* para iluminar o argumento elêntico de modo geral (REEVE, 1989, p. 48-49, n. 57).⁷⁶

A menção a *Apologia* 30c6-8 remete à confiança de Sócrates de que seu trabalho seja relevante, vejamos: “Tenham certeza de que se matarem um homem como eu, vocês não me prejudicarão tanto quanto a si mesmos (30c6-8)”. Neste ponto, Reeve considera a relevância

⁷⁶ Tradução nossa.

da atividade socrática como indício de que argumentos elênticos, aqueles praticados por Sócrates durante toda a sua vida, teriam dado ao filósofo esse conhecimento capaz de o convencer do bem que sua atividade traria. Poderíamos ainda perguntar, em relação ao argumento de Reeve, o que especificamente habilita o método socrático a atingir determinados níveis de compreensão. A sugestão de Reeve parece dizer, no fim, que Sócrates se distingue dos demais por praticar o *elenchos*. Se praticar o *elenchos* significa reexaminar a si mesmo e reconhecer sua ignorância (como assinala o texto da *Apologia*), então possuímos uma descrição, de modo geral, livre de avanços. Mas se praticar o *elenchos* envolve outros níveis de compreensão (como parece sugerir o intérprete), então Sócrates distingue-se de outras pessoas por possuir algum conhecimento, não por reconhecer sua ignorância.

De modo geral, esta passagem da *Apologia*, 30c6-8, é capaz de retratar, sim, a certeza de Sócrates em ter, durante sua vida, procedido da melhor maneira possível. Mas talvez seja necessário pôr em dúvida a identificação entre essa certeza e a capacidade dos argumentos elênticos — argumentos inteiramente derivados da razão humana — de conduzir ao conhecimento. Esta dúvida é derivada, como já se pode imaginar, do significado da ignorância humana na filosofia de Sócrates.

Há outra sugestão, proposta por Forster (2006; 2007, p. 4), de que os avanços presentes na argumentação do *Górgias* não estariam em consonância com a noção de ignorância exposta especialmente na *Apologia* e refletida em alguns outros diálogos. Esta observação acaba por evidenciar a razão pela qual aquelas três afirmações do *Górgias* parecem marcar uma abordagem distinta do que está presente na *Apologia* quanto à obtenção de conhecimento. Ao mesmo tempo que o nosso texto não se propõe a aproximar ou afastar os dois diálogos em questão, consideramos interessante reconhecer alguns empecilhos a respeito do movimento argumentativo que utiliza o diálogo *Górgias* para tratar o tema da ignorância ou sabedoria socrática, especialmente no que diz respeito ao contexto da missão socrática.⁷⁷

⁷⁷ Ainda é válido notar como uma variedade de leituras do método socrático têm o diálogo *Górgias* como sua maior fonte (cf. VLASTOS, 1993, KRAUT, 1984; REEVE, 1989; BETT, 2016), dada a forma pela qual Sócrates descreve seus procedimentos e avanços presentes ali. Uma vez que a nossa pesquisa se volta prioritariamente ao tema da ignorância socrática na *Apologia*, a nossa alternativa aqui é a de um convite a questionar o caminho tomado em algumas leituras em relação aos avanços possíveis que a filosofia socrática permitiria. Em outras palavras, pareceria necessário retomar outros textos, estabelecer comparações e identificar se as afirmações do *Górgias* são também válidas para um conjunto maior de textos. Este objetivo, claro, extrapola o nosso escopo. Mas os temas abordados na *Apologia* serviriam, nessa possível retomada, enquanto uma caracterização do que Sócrates diz ter feito e dos seus objetivos maiores no exame de outras pessoas. Embora em nosso texto seja delineada talvez uma distância entre esse método socrático que busca a verdade e a noção de ignorância em seu sentido mais forte, as possibilidades interpretativas se mantêm e nenhuma é capaz de dissolver por completo as dificuldades do texto original.

Não obstante, uma leitura que reconheça em que aspecto atua o *elenchos* socrático e quais são seus resultados é justificada e profícua. Sócrates, afinal, une seu compromisso com a esfera divina a talvez um só modo de investigação, que se tornou conhecido por *elenchos*. São as perguntas pelo significado das convicções de seus interlocutores que operam em seu objetivo filosófico maior. Assim, como sequência do delineamento dos objetivos positivos da missão de Sócrates, podemos agora guiar nossa investigação a leituras que pretendem dar destaque à influência da sabedoria divina.

3.3.2. Influência da sabedoria divina

No sentido de compreendermos o crédito dado por Sócrates à esfera divina no desenvolvimento de suas atividades, o nosso texto se orienta agora a leituras que estabelecem uma ligação direta entre aspectos da religião grega e a descrição das noções positivas da missão socrática. Parte do que envolve esta correlação foi abordado em nosso texto em seções anteriores, como quando, no capítulo II, tratamos da importância do testemunho divino no discurso de Sócrates (seção 2.1) e de toda a ambiguidade trazida pelo discurso oracular (2.2). No capítulo III, também a caracterização da mensagem oracular como permanentemente válida (3.1) e a noção de compromisso divino (3.2) contribuem ao tema. Nesta subseção, como na anterior, a nossa investigação será direcionada por uma possível distinção presente nos textos de Platão que possa justificar as crenças exibidas por Sócrates de maneira que não exista conflito entre elas [as crenças] e a noção de ignorância humana.

A leitura de Forster (2007, p. 7) sugere que a distinção que permite compreender as alegações de Sócrates está na analogia com figuras gregas conhecidas, a saber, poetas e adivinhos. Vimos anteriormente como a atividade do rapsodo Íon, ou qualquer atividade poética, não precisa de técnica (seção 2.2). Do ponto de vista epistemológico, aos poetas e adivinhos é dado um caminho a coisas belas e verdadeiras (cf. *Ap.* 22c; *Íon* 533e-536c, *Mênon* 99c) que não envolve muitos dos processos exigidos pelo discurso filosófico. Sócrates, porém, os elogia explicitamente. Em *Apologia* 22c e *Íon* 534b, *kalos* é utilizado para descrever o discurso poético. Quanto ao sentido de *kalos*, toda a sua amplitude deve ser considerada na afirmação de Sócrates. De modo geral, a palavra que ligamos imediatamente ao que é belo possui, quando aplicada ao âmbito moral, também o sentido daquilo que é nobre, refinado ou bom num sentido mais prático. Não exalta-se apenas a beleza do discurso dos poetas, mas esse sentido mais amplo daquilo que é refinado e que vai de encontro com o

ideal grego expresso por *kalon kai agathon*. Neste sentido, utilizaremos tanto “belo” quanto “nobre” para nos referirmos a este termo.

No diálogo *Mênon* (99c), por sua vez, a distinção que buscamos a respeito do que ocorre com profetas e adivinhos é exposta: “Pois também estes, quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem [*kai gar houtoi enthousiōntes legousin men alēthē kai polla, isasi de ouden hōn legousin*]” (trad. Maura Iglésias, 2001).⁷⁸

Surge, então, a distinção entre conhecimento e crença correta ou verdadeira. No caso dos poetas, por não conseguirem explicar o que fazem, Sócrates diz que não há neles sabedoria [*sophia*] (*Ap.* 22c) ou conhecimento [*epistēmei*] (*Íon* 536c). Não há também técnica [*tékhnē*] (*Íon* 533e) ou compreensão/pensamento [*nous*] (*Íon* 534b, 534d). Ao invés disso, os poetas e adivinhos dizem verdades em razão de estarem inspirados divinamente [*enthousiazontes*] (*Ap.* 22c) ou inspirados divinamente e possuídos [*entheoi ontēs kai katekhomenoi*] (*Íon* 533e), ou ainda por desígnio divino [*theia moira*] (*Íon* 534c).⁷⁹

O fato de que não saibam se explicar é certamente a maior marca de não possuírem sabedoria ou técnica, juntamente com a incapacidade de ensinar sua arte a alguém. De seu exame dos poetas no momento em que observava a reputação conferida a eles, Sócrates conclui:

Em pouco tempo aprendi com os poetas que não é por meio da sabedoria que eles fazem o que fazem, mas por uma espécie de dom natural e um estado de inspiração, como se dá com os adivinhos e os profetas. Estes também falam muitas coisas belas, mas sem saberem o que dizem [*kai gar*

⁷⁸ Há uma discussão sobre a aproximação ou não do diálogo *Mênon* com os diálogos iniciais de Platão, mas não a abordaremos. Forster utiliza algumas passagens do *Mênon* em sua leitura para falar da distinção, implícita na *Apologia* e no *Íon*, entre conhecimento e crença verdadeira. O próprio autor discute o status, em suas palavras, platônico ou socrático dos argumentos presentes no *Mênon* (cf. FORSTER, 2007, p. 10-12). A passagem do *Mênon* com a qual lidaremos nesta seção evoca talvez o ponto central do debate a respeito do seu lugar no *corpus platonicum*, uma vez que Sócrates, em *Mên.* 99b-100a, diz que a virtude não é conhecimento. Compreende-se geralmente que, nos diálogos socráticos ou diálogos de juventude de Platão, Sócrates identifica virtude e conhecimento. Este tema não está em questão na nossa pesquisa, mas é abordado também por Forster em seu texto. De nossa parte, teríamos sim dúvidas quanto a legitimidade de aproximação entre o *Mênon* e, por exemplo, a *Apologia*. Grosso modo, delimitar qualquer divisão dos diálogos de Platão nos traz sempre complicações e incertezas. Contudo, dada a similaridade apontada pelo intérprete entre estes textos em específico, não poderíamos deixar de mencionar esta fonte relevante ao seu argumento. Por sinal, o escopo da leitura oferecida por Forster é muito mais extenso que o nosso. Em defesa de uma caracterização da noção de ignorância do Sócrates histórico, o seu texto utiliza principalmente as seguintes fontes: *Apologia*, *Crítion*, *Íon*, *Mênon* e fragmentos do *Alcibiades*, de Ésquines de Esfeto. Também aparecem em seu texto referências a Xenofonte, ainda que o próprio intérprete reconheça que o Sócrates de Xenofonte não declare ignorância sobre temas éticos (cf. FORSTER, 2007, p. 6, n. 8). Convém dizer que embora a nossa investigação não lide com todas essas fontes, consideramos que a proposta de Forster sustenta-se mesmo quando considerada somente a partir da reconstrução dos textos de Platão.

⁷⁹ Devo a menção a estas passagens a Forster (2007, p. 7).

houtoi legousi men polla kai kala, isasin de ouden hōn legousi]. (*Apologia*, 22c) [Trad. Nunes, 2015].

Quando observada através dos limites da noção de ignorância, a condição humana evidentemente não condiz com a posse de conhecimento. É, afinal, a pretensão de conhecimento (aliada à falta do mesmo) que Sócrates repreende em muitos dos seus interlocutores.

Mas deixemos de lado poetas e adivinhos, falemos de Sócrates. De acordo com Forster (2007, p. 23-30), as declarações de ignorância socráticas podem ser conciliadas com suas noções positivas a partir de um olhar atento ao processo de inspiração divina. O autor de *Socrates' profession of ignorance* (2007) argumenta que Sócrates é também alguém que não sabe se explicar ou que não possui técnica, por isso ele, sem ironia, declara sua ignorância. Em contraste, convicções a respeito de temas importantes (de modo geral, aquelas que versam sobre a excelência humana), podem ser rastreadas nas falas de Sócrates. Ao fim desta seção, veremos a forma pela qual o intérprete identifica cada uma destas noções ao meio apolíneo ou a demais aspectos da religião grega.

Há, nota Forster (2007, p. 7-9), duas passagens em que Sócrates sugere entender suas próprias convicções como semelhantes ao que ocorre no processo de inspiração divina. Uma delas envolve o *daimonion*, o sinal divino que ocorria a Sócrates desde criança e que se manifestava sempre que ele se encontrava na iminência de agir com desacerto (*Ap.* 40a; 31d). O sinal, Sócrates nos explica, se limita a censurar, mas nunca a incitar qualquer ação. E mais ao fim de seu discurso, quando a votação popular já havia decidido pela morte do filósofo, ele dirige-se àqueles que haviam votado a seu favor e menciona a ausência do sinal divino em relação às suas ações daquele dia. Se estivesse procedendo com desacerto, o sinal não deixaria de o alertar, como sempre o fez. Mas é a ausência deste alerta que o tranquiliza:

[...] foi para bem tudo o que se passou comigo, não havendo hipótese de estarmos certos, quando imaginamos ser a morte um grande mal. O que me acontece agora vale como argumento decisivo. Não é possível que o sinal costumeiro não me tivesse contrariado, se o que me dispunha a fazer não fosse bom. (*Ap.* 40b-c) [trad. Nunes, 2015].

E neste tom de certeza Sócrates prossegue com as possíveis razões para esperar que a morte seja um bem. Embora Sócrates não alegue saber o que se passa depois da morte, como ele bem reitera em seu discurso, é de se notar sua confiança de que, dada a ausência do sinal

divino, as suas ações perante a acusação se confirmam enquanto boas e de que não haveria motivo para temer à condenação.⁸⁰

Outra passagem apontada por Forster (2007) é aquela em que Sócrates, numa conversa com Críton, personifica as Leis. Para além desse recurso pouco usual, Sócrates em seguida esclarece seu comportamento atípico:

Sóc.: Tudo isso, meu caro amigo Críton, julgo ouvir, como julgam ouvir flauta os coribantes. No meu interior ressoam ainda essas palavras, impedindo-me de atender a tudo o mais. Fica, pois, sabendo que, no que respeita às minhas convicções, tudo o que disseres em contrário será baldado. Contudo, caso ainda esperes obter algum resultado, pode falar.

Crí.: Não, Sócrates; nada mais tenho a dizer-te.

Sóc.: Está bem, Críton; procedamos, então, dessa maneira, porque esse é o caminho indicado pela divindade. (*Críton*, 54c) [trad. Nunes, 2015].

Este excerto foi analisado anteriormente em nosso texto, na seção 2.3, quando discutimos crenças extrarracionais às quais Sócrates parecia aberto, juntamente com outra menção presente no *Críton* acerca da confiança de Sócrates em seus sonhos (cf. 44a-b). Na seção 2.3, estes elementos foram retomados na tentativa de contrastá-los à popular sentença de *Críton* 46b, na qual Sócrates descreve também sua predileção pelos argumentos guiados pela razão. De modo geral, concluímos que os textos retratam um leque de possibilidades para além do exame racional, revelando uma forte proximidade de Sócrates com a religião grega. Também foi observada a confiança depositada por Sócrates no argumento em questão — algo que não acontece sempre — e na sua rejeição de qualquer outro comentário de seu amigo Críton.

Agora, notemos de que forma a leitura de Forster solidifica ou leva mais adiante uma sugestão apenas tocada pela nossa descrição em 2.3. Em seu texto, Forster (2007, p. 7-8) argumenta que a referência aos ritos coribânticos possui mais do que o papel de uma imagem

⁸⁰ Mencionar a confiança de Sócrates no seu *daimonion* evoca diversas questões. Não trataremos da questão do *daimonion* aqui, mas vale ter em mente algumas teses conhecidas a respeito: Vlastos (1991, p. 283) o coloca no mesmo âmbito de um pressentimento, uma impressão intuitiva muito forte de que há uma crença ou ação correta. No entanto, Sócrates não seria capaz de justificar essa impressão no exato momento, dada a sua natureza. McPherran (1991) concorda com Vlastos ao dizer que a revelação do *daimonion* será sempre submetida à razão, mas se distingue ao apresentá-lo como outra fonte de informação que Sócrates tem. As suas fontes de informação *daimonion* são então analisadas através do *elenchos* (MCPHERRAN, 1991, p. 191). Para Jared Brandt (2017, p.428-431), é válido por em perspectiva o que seria racional a Sócrates enquanto cidadão de Atenas no séc. V a.C e uma leitura sobre obedecer imediatamente ou não ao *daimonion* deve levar em consideração o contexto religioso da época. Assim, Brandt acredita que a obediência ao *daimonion* é imediata, incondicional e racional. Van Riel (2005) traça conexões entre o *daimonion* e as acusações feitas a Sócrates, afirmando que talvez o seu problema não fosse assumir uma posição racionalista diante da religião, mas antes de alegar possuir uma força divina própria. Ver também: DESTREE, P., 2005; BRICKHOUSE, T.; SMITH, N. (2005).

e que Sócrates, de fato, mostra-se em estado de inspiração divina à maneira dos coribantes, sendo a origem divina de seu argumento tornada clara a partir da última sentença, em que o filósofo considera aquele caminho como indicado pela divindade. A noção de que há uma origem divina é também o que justifica a confiança de Sócrates. Ora, o Sócrates que outrora nega qualquer sabedoria e reexamina suas posições agora mostra uma postura completamente diferente. Postura essa que só pode ser entendida, neste contexto, como fruto de uma inspiração divina, pois é a divindade quem tem conhecimento. A identidade desta divindade em questão é, podemos deduzir com clareza de passagens da *Apologia*, Apolo de Delfos, aquele que enviou a Sócrates a mensagem oracular.⁸¹ Forster (2007, p. 8) aponta ainda que seja significativo que Sócrates, no argumento, personifique ou deifique as Leis; sendo este aspecto capaz de nos indicar as possíveis origens desta inspiração.⁸²

Diante do episódio do *Críton*, pode ser mencionada, por alto, a conexão do deus Apolo com a proteção das leis, bem como a criação delas.⁸³ Vale, nesse sentido, considerar o panorama geral deste episódio, uma vez que a consideração de Sócrates pelas leis (ou *nomoi*) deve ser entendida em pelo menos dois sentidos, isto é, pelas leis de Atenas às quais ele se submeteu e agiu de acordo durante toda a sua e, em um sentido mais amplo, pelas leis enquanto âmbito dos costumes locais, de fundo religioso e também herdados de antepassados.⁸⁴ Ademais, a sua posição expressa também a continuidade de seu compromisso divino, pela coerência em aceitar a pena após sua defesa.

Antes de dar continuidade à descrição e delimitação de aspectos da religião grega implícitos nas afirmações de Sócrates, devemos determinar a função dada por Sócrates àquela distinção entre conhecimento e crença verdadeira, com a qual iniciamos esta subseção, e

⁸¹ O testemunho que ele traz ao júri é o “do deus de Delfos”, que não poderia referir-se a outro senão Apolo. Também *Fédon* 60e-61b marca a proximidade de Sócrates com o deus, na qual o filósofo conta de seus sonhos e do hino que compôs a Apolo. Ao fim desta seção, veremos que os textos possivelmente indicam outros sinais desta proximidade.

⁸² No início desta subseção, aludimos ao que poderia tornar coerente a visão de que as crenças de Sócrates sejam vistas enquanto inspiradas divinamente, a saber, a conexão entre o que é defendido por ele e o que a própria religião grega oferece. Esta é a hipótese de Forster. Os detalhes textuais capazes de justificar o argumento em favor dessas conexões serão abordados adiante, ao falarmos do processo indireto de inspiração divina identificado nos textos. No entanto, consideramos que a passagem do *Críton* poderia servir, desde já, para esboçarmos e adiantarmos algumas destas conexões. O aspecto de respeito às leis faz parte de um dos três conjuntos de ideias sobre os quais Forster estabelece tais conexões. Os outros dois são: (a) a preocupação com a *psychē* e a excelência humana; (b) a noção de que os deuses não permitem que aconteça algo ruim a um homem bom. O nosso texto utilizará, principalmente, as referências ligadas ao conjunto (a), uma vez que estas noções são aquelas que Sócrates explicitamente conecta à sua missão. Esta escolha é derivada da nossa proposta central nesta seção, que é a de observar os objetivos positivos da missão socrática.

⁸³ Forster (2007, p. 29) menciona uma série de máximas délficas significativas quanto a este tema. São elas: “não faça promessas”, “tema a autoridade” e “se curve perante a divindade”. As duas últimas estariam vinculadas à noção socrática de que é ruim desobedecer a um melhor, seja humano ou deus (*Ap.* 29b, 28d-29a; *Críton* 50e-51c).

⁸⁴ cf. Introdução ao *Críton*, por Carlos Alberto Nunes (2015)

esclarecer de que forma ela poderia aplicar-se às suas convicções. Em retrospecto, nos lembramos da maneira pela qual o diálogo *Íon* contrasta habilidades derivadas da técnica e aquelas oriundas da inspiração divina, sendo o rapsodo Íon pertencente à última categoria. Na *Apologia*, Sócrates expressa uma visão semelhante e compara o trabalho dos poetas ao dos adivinhos e profetas. No *Críton*, em que ele não discute distinções epistemológicas, ele expressa confiança numa fonte divina e compara-se com alguém em estado de inspiração.

Há uma passagem do *Mênon* que traz, de forma mais explícita, esta distinção. Na ocasião, Sócrates utiliza também a figura do adivinho e do profeta como paradigmas para afirmações que constituem crença verdadeira ou correta. A particularidade desta passagem é o tratamento direto da virtude ou excelência humana. Dela retira-se o seguinte: a virtude daqueles incapazes de explicar-se — isto é, compreender o que eles mesmos dizem — só poderia ser uma crença correta dada por concessão divina.

Vejamos o texto:

Sóc.: Não é verdade que, já que não é coisa que se ensina, não mais, tampouco, <podemos dizer> que vem a ser um conhecimento [*epistēmē*], a virtude?

Mên.: É evidente que não.

Sóc.: Logo, das duas coisas que são boas e proveitosas, uma delas é descartada, e não haveria na ação política o conhecimento como guia.

Mên.: Parece-me que não.

Sóc.: Logo, não é por causa de uma sabedoria, nem por terem sido sábios, que tais homens guiaram as cidades [...]. Se não é graças ao conhecimento, então, resta que é graças a uma feliz opinião [*eudoxia*, crença correta]? Servindo-se dela os políticos administram retamente as cidades, não sendo eles em nada diferentes, em relação ao compreender, dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados. Pois também estes, quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem. [...] A virtude não seria nem por natureza nem por coisa que se ensina, mas sim por concessão divina [*theia moira*], que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha (*Mênon*, 99b-100a). [trad. Maura Iglésias, 2001, com modificações]⁸⁵

Forster (2007, p. 10) utiliza o trecho acima em favor de seu argumento e chama atenção ainda à sugestão de Sócrates, presente em *Mên.* 96e, de que ambos caminhos, o do

⁸⁵ A tradução de Maura Iglésias (2001), utilizada aqui, traduz “*epistēmē*” por “ciência”. Nosso texto, desde o início, refere-se a *epistēmē* por *conhecimento*, por essa razão a tradução de Iglésias foi modificada. Quanto à “*eudoxia*”, Iglésias traduz por “feliz opinião”. Sua escolha é também apropriada e propomos identificar “feliz opinião” a “crença correta”, que é o termo mais comum em nosso texto. Numa tradução mais literal, *eudoxia* refere-se a um bom julgamento ou boa opinião (ou feliz opinião, como sugere Iglésias), enquanto “crença correta” reflete, no grego, o termo “*orthē doxa*” e “crença verdadeira” traduz “*alethēs doxa*”. Aqui tomamos os três termos como indicativos gerais da mesma coisa no diálogo *Mênon*, seguindo a proposta de Forster (2007), quem traduz “*eudoxia*” por “crença correta”. Acerca das variações entre *orthē doxa* e *eudoxia* no diálogo em questão, conferir HALL (1964).

conhecimento e da crença correta, seriam igualmente bons guias para a ação correta.⁸⁶ A partir disto, propõe o intérprete, é possível conjecturar a posição do próprio Sócrates.

Retornemos, antes, à avaliação dos poetas presente em *Ap.* 22b-c. Na ocasião, Sócrates relatava ao júri o resultado de seu exame dos poetas quando, na intenção de compreender a mensagem pítica, dedicou-se a observar o renome de sábio conferido aos poetas, perguntando sobre o que diziam em seus poemas. Essa passagem indica, defende Forster (2007, p. 14), que Sócrates tenha submetido os poetas ao seu notório hábito de perguntar *ti esti....*; Sendo a falha dos poetas de responder satisfatoriamente às perguntas de Sócrates, uma marca de que eles não possuíam as respostas capazes de ancorar o uso dos termos sobre os quais versavam seus poemas. Quando, por exemplo, ao ouvir um poema sobre coragem, Sócrates decide perguntar ao poeta o que é coragem, o mesmo se mostra incapaz de oferecer uma resposta consistente. Esse tipo de resposta, no fim, pode ganhar o nome de definição. Vimos em outras ocasiões de nosso texto como o Sócrates dos primeiros diálogos aparenta estar sempre às voltas com a investigação do sentido de um grande termo. O nosso objetivo quanto ao tema das definições é deveras reduzido e se limita a notar, a partir de Forster (2007, p. 14), a noção socrática de que possuir definições é uma condição necessária para que possamos ter compreensão de algo.⁸⁷ Isto leva a dizer, então:

[...] que a falha dos poetas em fornecer definições satisfatórias em resposta ao seu pedido era, em seus olhos, a prova de que eles literalmente não sabiam o sentido — não entendiam — o que diziam (por isso sua visão extrema, presente no *Íon*, de que quando o poeta compõe ‘sua mente não está mais nele’ (*Íon*, 534b) (FORSTER, 2007, p. 14). [Tradução nossa]

Poderíamos agora detectar a que âmbito refere-se, no fim, a impressão de que os poetas eram capazes, sem qualquer compreensão, de dizer nobres e verdadeiras coisas. Dito de outro modo, seria necessário especificar sobre o quê eles poderiam fazer tão boas

⁸⁶ Há outra fonte utilizada por Forster neste ponto; trata-se de um fragmento do diálogo *Alcibiades*, de Ésquines de Esfeto (cf. fr. 12 Nestle *apud* Forster, 2007, p. 13). Textos de outros socráticos não fazem parte de nosso escopo, como dito na seção sobre os *logoi sokratikoi*. No entanto, convém, para fins de esclarecimento da hipótese de Forster, observar este fragmento em específico. No texto de Ésquines, Sócrates diz que sua capacidade de ajudar Alcibiades é derivada não de uma arte [*tékhnē*], mas de uma concessão divina [*theia moira*]. Em sua relação com Alcibiades, ele diz que, como as Bacantes em estado de inspiração, ele é capaz de retirar leite e mel de nascentes em que outros não são sequer capazes de retirar água. Não possuindo conhecimento capaz de ensinar alguém, ele melhora/aprimora [*beltistos*] Alcibiades através de seu amor. *Beltistos* é também o termo utilizado por Sócrates em *Ap.* 29e, sobre o qual escrevemos na seção 1.2. De modo geral, quanto a *beltistos*, consideramos a sugestão de Ruden (2015, p. 39) em sua tradução do *Hípias Menor*, de que Sócrates traça diferenciações entre *beltistos* e *aristos*. O termo em questão é uma ramificação de *agathon*, mas possui numa conotação mais mundana, também ligada ao campo ético. Falaríamos então, de um processo de adequação ou ajuste, mas não de tornar perfeito.

⁸⁷ Os excertos que suportam esta visão são *Cármides* 159a, *Teeteto* 147b, *Alcibiades I* 111b-c.

afirmações, na perspectiva de Sócrates. Em nosso texto, algo já foi dito sobre o assunto (seção 2.2), evidenciando que os temas sobre os quais Sócrates refletia em retrospecto de seu exame dos renomados sábios diziam respeito ao âmbito do que é *kalon kagathon*.⁸⁸

Assim, se os poetas, sem possuir definições e, portanto, conhecimento e sabedoria, são capazes, através da concessão divina, de dizer nobres coisas sem explicar-se, então a falta de definições é também o que ocorre àqueles políticos sobre os quais Sócrates falava com Mênon. E neste ponto o argumento torna-se mais claramente aplicável a Sócrates. Pois como as demais pessoas submetidas às suas perguntas, Sócrates encontra-se sem quaisquer definições satisfatórias dos termos éticos (cf. FORSTER, 2007, p. 15-16). Nisto contam também as suas diversas declarações de ignorância. Qualquer crença ética possuída por Sócrates, ou por qualquer outra pessoa, não é capaz, nesse sentido, de constituir conhecimento. Esta descrição retoma, de forma mais concatenada, a maioria dos aspectos da noção de ignorância humana.

E, ainda seguindo o percurso argumentativo de Forster, nos lembramos da afirmação de Sócrates de que há, na esfera humana, boas crenças capazes de guiar ações corretamente (cf. *Mên.* 96e). E elas são, como vimos, as que fazemos sem compreendermos ou sermos capazes de explicar-nos — afinal, esta capacidade, a de explicar-se e ter conhecimento, não faz parte da condição humana. E neste ponto os textos de Platão com os quais lidamos aqui complementam o argumento de forma explícita quando, em algumas ocasiões, atribuem a fonte destas crenças corretas à esfera divina.

Nos falta ainda compreender qual é, no caso específico de Sócrates, o mecanismo por trás de sua conexão com a esfera divina. No texto da *Apologia*, Sócrates caracteriza as formas pelas quais foi compelido a assumir seu posto, a saber: “por meio de oráculos e de sonhos, ou como quer que os desígnios divinos se tornem manifestos para os homens” (*Ap.* 33c, cf. 33a). As obras de Platão nos oferecem, isto vimos, indícios consideráveis tanto a respeito da mensagem oracular quanto a respeito dos sonhos. A noção de desígnio divino [*theia moira*]

⁸⁸ O caminho argumentativo seguido neste parágrafo é ainda o de Forster, pois faz parte de seu argumento maior que retomamos aqui. Para fins de concisão, nos referimos ao ponto a partir do que foi descrito anteriormente em nosso texto. No entanto, a visão de Forster neste ponto é ligeiramente distinta da nossa, apesar de levar a conclusões semelhantes. O intérprete (2007, p. 15), considera que Sócrates, desde o início de sua investigação, guiava suas perguntas ao escopo ético — uma vez que este seria o escopo relevante ao sentido da mensagem oracular. Todavia, acreditamos que o texto da *Apologia* não contém informações precisas quanto ao escopo inicial das perguntas de Sócrates em seu processo de compreensão da mensagem divina. Há, de outro lado, a impressão que ele retira dos artesãos, elogiando suas habilidades práticas; esta impressão poderia nos dizer que Sócrates observava os renomados sábios numa perspectiva mais ampla, na tentativa de reconhecer a habilidade e sabedoria ligada a eles. Tendo conversado com os artesãos sobre diversas coisas, desde suas habilidades até os assuntos de “maior importância” (22d), ele reconhece que a pretensão de sabedoria deles nestes grandes assuntos ofuscava até mesmo a sua sabedoria prática. Para mais detalhes, consultar a seção 2.2 do nosso texto. Na mesma seção, a posição de Doyle (2004) quanto ao mesmo tema é analisada.

mantém-se ainda turva, podendo referir-se a quaisquer outras influências de procedência divina recebidas por Sócrates das quais não temos conhecimento através dos textos. À parte desta dificuldade, a passagem pode guiar-nos a caracterização das possibilidades de inspiração divina. Sócrates não é, como um poeta, alguém que fala através das Musas. A sua posição também é distinta daquela dos profetas e sacerdotes. Poderíamos denominar, de modo geral, a inspiração destes como inspiração divina direta.

O caso de Sócrates poderia representar, argumenta Forster, uma outra espécie de inspiração divina, aquela que se dá de forma indireta — através de uma ou mais pessoas agindo como intermediárias. A partir da imagem da corrente de elos magnéticos presente em *Íon* 533d-e, 535e-536a, aquela na qual discute-se a inspiração pelas Musas, o intérprete (2007, p. 22) conjectura que Sócrates estivesse aberto à possibilidade de que as pessoas recebessem inspiração ética indireta através de uma corrente humana relativamente longa ou de uma tradição, desde que fossem fruto de uma inspiração divina direta.⁸⁹ Os elementos textuais retomados nesta seção, aqueles que aproximam Sócrates da esfera divina em suas convicções e deveres, poderiam marcar, então, que alguns destes *insights* éticos que figuram as obras de Platão teriam uma conexão direta com os deuses, constituindo, nesse sentido, crenças resultantes de uma inspiração divina indireta (FORSTER, 2007, p. 23).

Há de se reconhecer, porém, a necessidade de nomear explicitamente os aspectos da religião grega que podem estar próximos de Sócrates. Quanto ao seu estímulo em manter-se examinando e observando constantemente os temas éticos, poderíamos, de início, considerar a máxima de Delfos “conheça-te a ti mesmo”.⁹⁰ Popularmente interpretada como indicação de um aviso de que as pessoas deveriam reconhecer a sua posição inferior em relação aos deuses e não desejar ultrapassá-la, as implicações desta máxima são, assim, refletidas na interpretação socrática da mensagem oracular, confluindo o reconhecimento da ignorância humana, da grandeza divina e da necessidade de um exame voltado a si (cf. FORSTER, 2006, p. 24). Talvez seja possível ainda tatear indicações mais específicas, vejamos.

⁸⁹ Outras passagens relevantes ao caso específico de Sócrates neste argumento são, para além da *Apologia*, o trecho de *Alcibiades* (de Ésquines de Esfeto) outrora mencionado e uma declaração de Alcibiades em *Banquete* 215d.

⁹⁰ Forster cita cinco ocorrências que poderiam marcar esta proximidade, elas são especialmente diversas e incluem: ocorrências em *Filebo* (48c-49a) e *Cármides* (167a); uma passagem das *Memoráveis* de Xenofonte em que Sócrates lembra um interlocutor dessa máxima (*Mem.* 4.2.24-25); o relato de Aristóteles através de Plutarco que relaciona intimamente a máxima apolínea ao engajamento filosófico de Sócrates (Plut. Adv. Col. 1118c *apud* FORSTER, p. 24, n. 35) e uma ocorrência em *As Nuvens* (v 842) desta mesma máxima sendo satirizada. No caso de outras máximas apolíneas retomadas pelo seu argumento, não há ocorrência explícita nos textos de Platão. O intérprete utiliza, como sua referência principal às máximas apolíneas, o texto de Barowski, *Sieben Weise*, o qual não temos acesso.

Tendo em vista o objetivo inicial desta seção em examinar as alternativas de compreensão dos aspectos positivos da missão socrática, tomaremos agora um caminho mais curto na análise da visão de Forster. O seu estudo é concluído a partir da identificação de três conjuntos de crenças socráticas a aspectos do meio apolíneo. Trata-se, com efeito, da seção mais curta de seu artigo, em que algumas referências são justapostas e brevemente analisadas. Contudo, a razão pela qual essas justaposições podem ser traçadas está, se a sua interpretação nos convence, suficientemente fundamentada pelo argumento que acabamos de reconstruir.

Os três conjuntos são, de modo geral, (i) a noção de aperfeiçoamento ou adequação da *psuchē*, (ii) a relação de Sócrates com as leis e (iii) a noção de que os deuses não descuidam do destino dos bons mortais, não permitindo que ocorra e eles algo ruim. O primeiro conjunto é relevante ao nosso propósito nesta subseção e foi com ele, afinal, que a iniciamos. O segundo conjunto foi, mais ao início desta, descrito e não será retomado. O terceiro conjunto, de outro lado, não fará parte de nossa análise por não contribuir explicitamente aos objetivos positivos da missão de Sócrates.⁹¹

Na *Apologia*, Sócrates diz obedecer ao deus e à tarefa de examinar as pessoas e as exortar para que cuidem da honra, da prudência e do aperfeiçoamento da *psuchē* em vez de se preocuparem com o corpo e riquezas (29e-30a). O significado amplo do termo *psuchē*, o qual optamos por não traduzir em nosso texto, é conhecido e costuma nos remeter mais imediatamente à noção de alma — mas ele pode, como veremos, comportar compreensões diversas. Forster concentra sua análise deste primeiro complexo de ideias socrático a partir desta noção em específico pois, segundo o intérprete (2007, p. 25), o aperfeiçoamento da *psuchē* é, dentre as crenças de Sócrates, a que poderia soar mais nova e longe do senso comum para os gregos.

Antes de adentrarmos no tema da *psuchē*, vejamos a assimilação proposta por Forster quanto a uma preferência socrática específica. Há, na sua fala em *Ap.* 29e, a relevância de alguns temas em detrimento da preocupação com o corpo e riquezas. Neste ponto, o intérprete (2007, p. 27) incorpora uma referência presente em *República* 430e, descrevendo a preferência socrática como a sua insistência na *enkrateia* e na subordinação e controle dos desejos corporais. A este aspecto, Forster identifica reverberações na máxima de Delfos

⁹¹ Este conjunto é expresso pela noção de que os deuses não permitem que aconteça algo ruim a um homem bom, na vida ou na morte, pois não descuidam de seu destino (41c-d) e também a noção de que um ser humano não pode ser prejudicado por outro pior, uma vez que isso não condiz com a lei divina (30d). Forster identifica uma passagem do *Íon* de Eurípedes (1619-22) a essas crenças de Sócrates. As linhas finais da peça, salienta o intérprete, mostram uma reafirmação de fé em Apolo, atribuindo ao deus o papel de garantir que bons e maus usufruam de seus respectivos destinos (2007, p. 30). Também nas *Bacantes*, encontra-se uma ideia de que os deuses contemplam os nossos atos, seguida de mais um contraste entre o plano humano e o divino (vv. 393-399).

“nada em excesso”, bem como na virtude apolínea da *sōphrosunē* [temperança]. De nossa perspectiva, consideramos válido reconsiderar e exigir detalhes do recurso de uma simples integração de referências, especialmente no caso de uma mobilização de grandes temas, como as noções de *enkrateia* e *sōphrosunē* e, na mesma medida, do retrato de Sócrates em obras comumente consideradas distantes, como *Apologia* e *República*. A respeito destes grandes temas, creio que o convívio com os métodos socráticos possam nos alertar do quão escorregadio é tomar uma compreensão de algo como a *sōphrosunē* de forma única ou digna de aproximações gerais.

De volta ao problema do cuidado com a *psuchē*, poderíamos questionar quais seriam as noções correntes na Grécia do séc. V a.C e em que aspecto as falas Sócrates se diferenciam. Por esta razão, a leitura de Forster (2007, p. 25) prossegue identificando a noção homérica de *psuchē* como aquela acreditada pela maioria das pessoas e da qual afasta-se Sócrates. Todos sabemos quão influente foi Homero, pensemos novamente em seus poemas. Na *Odisseia*, o substantivo *psuchē* só aparece enquanto sombra ou imagem que deixa o corpo após a morte ou, numa acepção curiosa, enquanto algo que se menciona apenas na iminência de morte. São essas sombras que habitam o Hades, conforme nos conta o livro 11 da *Odisseia*. Há diversas evidências textuais, no entanto, que nos levam a duvidar que a noção homérica fosse, naquele momento, a imagem que mais gozasse de proeminência.

Diante disso, nos propomos a detectar, tão-somente, os traços gerais do amplo cenário do tema da *psuchē* à época de Sócrates na tentativa de visualizar a abrangência de seu uso nos textos antigos. Para tanto, contaremos com parte do que foi escrito por Dodds em *Os gregos e o irracional* (2002 [1951]). O fato de que Píndaro, por exemplo, menciona o Hades cheio de *somata* (corpos) marca uma primeira grande distância da perspectiva do poeta para com o Hades homérico. *Psuchē* costuma aparecer nos textos da época, assinala Dodds (2002, p. 142), como correlato mental de *soma*, sem nenhum antagonismo. A partir de Sófocles podemos notar um uso flexível do termo, nos quais o tragediógrafo parece se referir ao que chamamos de personalidade, vida ou pessoa. Em *Édipo Rei*, o poeta faz seu herói se referir a si a partir de minha *psuchē* e, um pouco depois, meu *soma* (*Édipo em Colono* v. 64sg., 643). Conforme assinala Dodds (2002, p. 142), em ambos casos ele poderia ter dito “eu”. Em *Antígona* v. 176, cf. 707 sg, há um uso curioso: elementos da personalidade são classificados a partir de uma escala que vai do emocional (*psuchē*) ao intelectual (*gnome*). Assim, *psuchē* pode também denotar, entre os tragediógrafos, o eu vivo, o eu apetitivo.⁹²

⁹² Há uma diferença surpreendente quando consultamos o texto de Burnet (1916), para quem “não há uma única passagem do séc. V a.C. em que *psuchē* denote vida, exceto em conexão com a morte”. De modo geral, Burnet

Se voltarmos novamente às páginas de Homero o que encontramos como possíveis correspondentes aos termos indicados são *thumos* e, talvez, *nous*. O último correspondendo à noção de pensamento ou à mente. O segundo, por sua vez, denota o eu apetitivo — sendo utilizado, por exemplo, quando Odisseu fala com seu coração:

Seu coração se inflamou em fúria / [...] / Ele deu um tapa no peito / e disse a si mesmo: / Seja forte, meu coração. Você foi / perseguido por coisas piores [...] / Mas você manteve a calma, / até que a astúcia te salvou da caverna; você pensou / que morreria lá. (*Od.* 20.10-23, tradução nossa a partir de Emily Wilson, 2018).⁹³

Mas não há, mesmo diante deste conjunto de ocorrências textuais — que, por sinal, representam apenas uma pequena fatia do tema —, algo que nos permita eleger alguma acepção como a mais comum. Há, antes, a percepção de que o tema é vasto e sujeito a diferentes leituras; o que nos leva a reconhecer a dificuldade em determinar os níveis de crenças e a popularidade destas crenças no imaginário grego antigo. Guardemos, por instante, esta recomendação e vejamos, antes, o que o argumento de Forster nos oferece acerca do afastamento de Sócrates da noção homérica.

A inovação de Sócrates, na contramão de Homero, seria identificar a *psuchē* com a pessoa e fazer dela possuidora de suas qualidades intelectuais e morais (FORSTER, 2007, p. 25). É correta a afirmação de que Sócrates não se refira à *psuchē* da mesma forma que Homero, mas soa estranha a suposição de que, sendo a crença homérica aquela mais popular, Sócrates só poderia estar utilizando o termo em um sentido pitagórico. Com efeito, Forster (2007, p. 26, n. 38) reconhece e alude às ocorrências de *psuchē* na tragédia grega, mas as toma como sinais de um mesmo movimento, que é aquele de origem pitagórica — voltaremos a este ponto em instantes. O que veremos, nas próximas linhas, é que Sócrates talvez não estivesse tão próximo de Pitágoras, ao menos nesses aspectos.

acredita que o sentido ático é o mesmo que o sentido homérico. E que os tragediógrafos, quando recorrem ao termo, denominam a sede dos sentimentos, como quando falamos do coração. Para Burnet, todos esses sentimentos parecem ligados a camadas obscuras de nós, mas não à nossa personalidade normal, vejamos seu texto: “É seguro dizer que a *psuchē* não é jamais considerada como algo que tenha relação com percepções claras ou conhecimento, ou até mesmo com emoções articuladas. Ela permanece algo misterioso e estranho, bem separado da nossa consciência normal. *Psuchē* como um mero elemento animal da nossa natureza.” (BURNET, 1916, p. 22). Em Sócrates, continua sua leitura, *psuchē* e personalidade parecem se unir, e nisso reside a inovação socrática. A percepção de que a *psuchē* referida pelos poetas habita as profundezas do organismo está presente também em DODDS (2002, p. 143). Não saberíamos, no entanto, tomar posição quanto às diferenças interpretativas de Burnet e Dodds.

⁹³ No original, a bela tradução de Emily Wilson: “His heart was roused to rage / [...] / He slapped his chest / and told himself, / Be strong, my heart. You were / hounded by worse [...] / But you kept your nerve, / till cunning saved you from the cave; you thought / that you would die there.” (*Od.* 20.10-23, trad. Emily Wilson).

Levando em conta a noção de aperfeiçoamento da *psuchē*, Forster aproxima Sócrates de uma figura grega envolta em muitos aspectos religiosos: Pitágoras. É, antes de tudo, relevante que Pitágoras tivesse uma conexão íntima com Apolo. Nos conta Diógenes Laércio (DL 8.13, 37, 8, 11), por exemplo, que Pitágoras fazia sacrifícios apenas a Apolo, dizia que havia obtido a maioria das suas doutrinas das sacerdotisas de Delfos e que seus seguidores achavam até mesmo que ele *era* Apolo (cf. FORSTER, 2007, p. 27). Isto nos remeteria, de forma geral, a algumas das figuras identificáveis no elo magnético que constitui o mecanismo de inspiração indireta. De acordo com Forster (2007) e Burnet (1916), Pitágoras teria sido o primeiro pensador a desenvolver a uma concepção de *psuchē* muito próxima a de Sócrates, no sentido de considerar a *psuchē* como passível de um aprimoramento. O que fundamenta esta aproximação é, nos traz o texto de Forster, um conjunto diverso de referências, vejamos a primeira parte dele: (i) a visão pitagórica, contada por Diógenes Laércio (DL 8.32), de que a *psuchē* pode ser aproximada do bem ou do mal, e que são abençoados aqueles que adquirem uma boa *psuchē*; (ii) um poema de Píndaro, influenciado pelo pitagorismo, que elogia aqueles que foram corajosos em manter suas almas puras de todos os atos errados (*Ol.* 2. 68-70) e (iii) a presença de dois estudantes de Filolau — um pitagórico — no diálogo *Fédon* (62b). As ocorrências textuais (i) e (ii) de fato distinguem-se do que poderia ser encontrado em Homero. Este simples fato isolado, o de afastar-se de Homero, com efeito, não fornece muito material para reflexão neste contexto.

A confluência entre Sócrates e Pitágoras é levada a um novo patamar quando Forster menciona a concepção de uma *psuchē* que persiste após a morte e o processo de julgamento da mesma. As evidências para a identificação desta noção em Sócrates são encontradas, segundo o intérprete (2007, p. 26, n. 41), nos diálogos *Apologia*, *Críton*, *Górgias* e *Fédon*, bem como em uma passagem da comédia de Aristófanes, *As aves* (1553-64). É de se notar que Forster nos diga apenas isso quanto ao tema e em seguida trate das referências pitagóricas, sem ao menos indicar os excertos específicos em que Sócrates parece endossar esta possibilidade.

Embora o diálogo *Fédon* desenvolva justamente uma discussão acerca da imortalidade da *psuchē*, esta observação, contudo, não nos autoriza de imediato a tratar os usos de *psuchē* presentes em *Apologia*, *Críton* e *Górgias*⁹⁴ como correlatos a quaisquer

⁹⁴ Não trataremos aqui do que ocorre no diálogo *Górgias*. Também o texto de Forster não trata, sequer indica, a que passagem do *Górgias* sua leitura se refere como evidência para esta identificação. O trecho em questão é, provavelmente, *Górgias* 493a-c, na qual Sócrates conta ter ouvido de certos sábios acerca da visão de que os humanos poderiam estar mortos, sendo o corpo [*sōma*] a sua tumba [*sēma*]. A passagem é discutida por DODDS (2002, p. 211; 226, n.5) e CORNELLI (2010, p. 140-150): ambos intérpretes expõem a dificuldade de traçar explicitamente a origem do que conta Sócrates à Cálicles no trecho em questão, identificando as

observações levantadas pelo texto do *Fédon*, nem mesmo dizer que o texto seja essencialmente pitagórico, antes de uma consideração precisa da discussão.⁹⁵ Uma vez que um estudo comparativo ou uma posição final a respeito das relações entre estes diálogos extrapolam o nosso escopo investigativo, propomos, em vez disso, uma breve consideração acerca das ocorrências textuais de *psuchē* na *Apologia* e no *Críton*, os textos que mais servem aos objetivos gerais de nossa pesquisa. A ênfase no texto da *Apologia* não diz respeito somente às delimitações estabelecidas pela nossa investigação. Uma vez que o texto de Forster possui como ponto de partida as declarações de ignorância socrática, apoiando-se desde o início no discurso de defesa de Sócrates e nos objetivos positivos de sua missão, também a congruência entre Sócrates e Pitágoras deve, nesse sentido, estar explícita no texto da *Apologia*.

No diálogo *Críton*, Sócrates diz que a *psuchē*, a que ele se refere também por “essa qualquer coisa que há em nós”, é onde residem vício e virtude — sendo ela passível de ser corrompida pela injustiça e beneficiada pela justiça (*Crí.* 47d-48a). Há, de modo análogo, uma passagem do *Hípias Menor* em que Sócrates pede ao seu interlocutor: “Faça-me um favor e não se recuse a colocar meu caráter [*psuchē*] em um melhor estado. É realmente uma tarefa mais excelente aliviar meu caráter dessa inaptidão do que aliviar meu corpo de uma doença” (372e, tradução nossa a partir de Ruden, 2015).⁹⁶ Consideramos interessante a escolha de Sarah Ruden (2015) ao traduzir, na tradução inglesa do *Hípias Menor*, “*psuchē*” por “caráter [*character*]”, alegando que “alma [*soul*]” talvez acarretasse em uma

ramificações possíveis do mito recontado por Sócrates. Vale notar, por fim, que Sócrates narra algo que ouviu, mas não há sinais explícitos de que ele subscreva estas informações — para que o diálogo *Górgias* sirva como evidência de uma aproximação entre Sócrates e Pitágoras, como afirma Forster (2007, p. 26, n. 41), seria preciso que Sócrates defendesse esta visão, de que ela fosse também identificável em outros textos socráticos e de que, por fim, pudéssemos apontar precisamente a influência pitagórica no trecho em questão. Ao que parece, nenhum destes requisitos é preenchido. Convém aludirmos ao excerto do *Ménon* 81a-c, no qual Sócrates, de uma maneira análoga ao que ocorre no *Górgias*, refere-se a teorias ouvidas de grandes sacerdotes e sacerdotisas. Novamente, isto poderia dizer respeito a Pitágoras, e há indícios de que diga, porém, impõe-se a necessidade de desmembrar estes detalhes textuais antes de identificar qualquer uma destas teorias nas convicções socráticas. Quanto ao tema, consultar o texto de Gabriele Cornelli (2010, p. 132-138).

Talvez valha, por fim, lembrar da observação de Daniel Lopes (PLATÃO, *Górgias*, 2011, 228, n. 52) de que o diálogo *Górgias* mobiliza um contraste também presente num texto do retórico Górgias, em que ele coloca *psuchē* e *soma* lado a lado: “Ordem, para a cidade, virilidade; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para o ato, excelência; para o discurso, verdade. O contrário destes, desordem. (*Elogio de Helena*, parágrafo I)” Assim, podemos reconhecer, em linhas gerais, que o tema da *psuchē* no *Górgias* necessitaria, antes de propostas como a de Forster, de uma identificação específica das noções empregadas ali.

⁹⁵ Burnet (1916), cujo texto *The socratic doctrine of soul* é a fonte do argumento de Forster neste ponto, afirma que é possível obter da *Apologia* uma defesa socrática da imortalidade da alma. O diálogo *Fédon* é considerado por Burnet como contendo traços socráticos, sendo a sua observação acerca destes traços derivada de uma tentativa de identificação do Sócrates histórico.

⁹⁶ No *Hípias Menor*, também a *psuchē* dos cavalos é notada, há, em razão dela, o cavalo que cavalga bem e o que não. A respeito da atividade do arqueiro, a *psuchē* que o faz errar o alvo por vontade própria é melhor do que uma que o faz errar sem querer.

compreensão muito ligada ao aspecto da imortalidade da alma. Ademais, a versatilidade de *character* é pertinente, dadas as distintas noções de *psuchē* correntes na Grécia antiga e a impossibilidade de identificar uma só em cada espaço de tempo, existindo, em vez disso, uma persistência de várias delas (cf. DODDS, 2002, p. 182). Sócrates, nos diálogos mencionados aqui, de fato parece ligar *psuchē* às ações e à personalidade. Em *Protágoras*, por exemplo, há a sugestão de que confiar a *psuchē* às mãos dos sofistas é se colocar inteiro em suas mãos (*Pr.* 312c, 313a-314b). Vale notar, enfim, que Sócrates não se demora em uma elaboração da sua compreensão de *psuchē* nestes textos. O comentário feito por ele no *Crítion*, quando se refere a *psuchē* como “essa qualquer coisa que há em nós” poderia, nesse sentido, remeter a um uso mais amplo.

Vejam agora o texto da *Apologia*. Há três ocorrências de *psuchē* ao longo do texto e duas delas já nos são familiares: 29e e 30b, quando Sócrates recorre de forma semelhante ao tema da adequação ou melhoria da *psuchē*. A última ocorrência se dá em *Ap.* 40c, quando o filósofo fala das possíveis razões pelas quais a morte poderia ser um bem. Esta sua impressão, como vimos, é resultado direto da ausência do alerta do sinal divino à sua decisão por manter-se comprometido com a prática filosófica e a aceitação de sua pena de morte. Sócrates diz:

Consideremos também quantas razões temos para esperar que a morte seja um bem. Morrer é uma de duas coisas: ou quem morre nada é e carece da menor sensação seja do que for, ou então, como se diz, é uma mudança e a passagem da *psuchē* deste lugar para outro (*Ap.* 40c) [trad. Nunes, 2015].

Em seguida, ele esboça ambas hipóteses, referindo-se à tranquilidade inerente à primeira, sendo a morte uma espécie de sono profundo (40d-e). Na segunda alternativa, a *psuchē* transita de um lugar, o dos vivos, a outro, o Hades. Esta possibilidade também é vista com bons olhos por Sócrates, pois no Hades ele encontraria diversas figuras com quem adoraria passar seu tempo. Minos, Hesíodo, Museu, Homero, Palamedes e Odisseu são alguns dos nomes citados por Sócrates como possíveis figuras que habitam o Hades. Sua maior ocupação, caso estivesse entre eles, seria também de examiná-los: “Conviver com eles, conversar e examiná-los: que indescritível felicidade! Decerto não matam lá ninguém por isso, pois, além de serem os que lá demoram mais felizes do que os daqui, são imortais o tempo todo, a ser verdade o que nos contam” (41c).

Há dois aspectos a serem notados acerca de *Ap.* 40c. Algumas linhas antes, Sócrates havia expressado confiança especificamente em não estar errado nas suas escolhas pela

ausência do sinal divino, inferindo que, neste caso, há a possibilidade da morte ser um bem. Desta possibilidade, ele conjectura, em 40c, os cenários em que a morte poderia ser benéfica. Como vimos, ele não expressa preferência por nenhum destes cenários — descrevendo ambos como cabíveis. Há evidências textuais, na verdade, que mostram como Sócrates orgulha-se de não pretender saber o que é a morte (ou o que se passa no Hades), diferentemente de muitos que, não sabendo, imaginam que sabem (*Ap.* 29e). Por esta razão, o texto da *Apologia* certamente não nos permite extrair, como imaginou Forster (2007, p. 26), um comprometimento de Sócrates com a concepção de uma *psuchē* que persiste após a morte e com o processo de julgamento da mesma.

Mas há ainda outra observação que pode nos ajudar a questionar a aproximação desta concepção de *psuchē* que aparece na *Apologia* na forma de uma hipótese e os escritos associados a Pitágoras. A descrição que Sócrates fornece do Hades na *Apologia* é muito similar àquela narrada pelo livro 11 da *Odisseia*, em que Odisseu encontra-se com Édipo, Ajax e muitos outros. Todavia, sua primeira menção à *psuchē*, presente na mesma descrição de *Ap.* 40c, como aquela que transita do lugar dos vivos para o Hades pode, em seus detalhes, ser vista como divergente do que ocorre nos poemas homéricos. Na *Odisseia*, como vimos, a *psuchē* aparece sempre como aquilo que deixa o corpo no momento da morte. Considerando apenas isso, isoladamente, Sócrates poderia estar próximo de Homero. Todavia, sabemos do próprio texto da *Apologia*, bem como do *Críton*, *Protágoras* e *Hípias Menor*, que, para Sócrates, a *psuchē* indubitavelmente conecta-se à vida das pessoas — não fosse este o caso, o seu exame constante das convicções éticas não seria capaz de auxiliar na adequação ou ajuste da *psuchē*. De outro lado, como observa Dodds (2002, p. 142), Homero não confere à *psuchē* humana qualquer função.

O que isto poderia nos dizer acerca de Pitágoras, afinal? O ponto que conectaria a noção pitagórica e a socrática seria, na visão de Forster, justamente a transição e a imortalidade da *psuchē*, bem como seu julgamento.⁹⁷ Forster neste ponto apoia-se na hipótese de Burnet (1916, p. 20), que estabelece a visão de Sócrates como uma combinação da perspectiva iônica, de Íon de Quios, e a dos pitagóricos. Em seu texto, Burnet defende que Sócrates retira, de Íon, a noção de *psuchē* como sede da consciência desperta — esta seria, na combinação socrática, o que o intérprete caracteriza como uma visão científica. De Pitágoras, Sócrates teria retirado elementos como a purificação da *psuchē*, mas os modificados.

⁹⁷ O aspecto de julgamento da *psuchē*, a que refere-se Forster, não é explicitado em seu texto, embora ele defenda que esta noção esteja presente em *Apologia*, *Críton*, *Górgias* e *Fédon*. Ele poderia dizer respeito, imaginamos, à reencarnação ou à punição *post-mortem*. A reencarnação parece ser, de fato, um tema pitagórico, como atestado por diversas fontes (para as fontes, consultar DODDS, 2002, 153-155).

Mas tratando-se do que ocorre após a morte, que é especificamente do que fala Sócrates na terceira ocorrência do substantivo *psuchē* em sua defesa, há escritos que reconhecem em Pitágoras não um Hades, mas antes o processo de reencarnação. Observemos as linhas gerais desta questão, para ao menos visualizar os aspectos atrelados à noção de *psuchē* pitagórica. Nos servimos aqui do que escreve Dodds (2002, p. 147), que observa o fato de que “Pitágoras teria fundado uma espécie de ordem religiosa, uma comunidade formada por homens e mulheres, cuja regra de vida era determinada pela expectativa das vidas posteriores”. Nesta comunidade, as promessas quanto às vidas posteriores não limitavam-se à esfera humana, mas, em verdade, sugeriam que, ao viver novamente, estes se tornariam *daemons* ou mesmo deuses (DODDS, 2002, p. 148). Ele faria parte, em linhas gerais, “daqueles que difundiram a crença de uma alma ou “eu” passível de ser separada do corpo ainda em vida, através de técnicas adequadas. [...] Este “eu” seria mais velho que o corpo e sobreviveria a ele” (DODDS, p 149-150).⁹⁸

O texto da *Apologia*, em que Sócrates de fato menciona uma transição da *psuchē*, não conta, como vimos, com um comprometimento a estas noções. Está, em razão da delimitação conceitual de nossa pesquisa, para além de nosso alcance tecer considerações precisas acerca do pitagorismo. Considerações precisas sobre o tema tampouco são feitas no texto de Forster, que neste ponto distingue-se de nós por defender a presença indubitável destes mesmos vestígios pitagóricos.

Para encerrar o nosso breve percurso pela noção socrática de *psuchē*, devemos admitir as limitações do que foi aqui exposto. Este texto não poderia, dentro das fronteiras de nossa pesquisa, discutir minuciosamente o tema da *psuchē* em sua relação mais ampla com a cultura grega. É possível observar, aqui e ali, tentativas pontuais de remediar este aspecto inacabado de nossa leitura.

Por sua vez, esta subseção teve como proposta inicial voltar-se ao tema da ignorância humana diante da esfera divina, pelo trajeto possível da compreensão das crenças socráticas em uma conexão direta com a sabedoria divina. Podemos dizer, neste ponto, que é inegável o papel privilegiado que Sócrates reconhece aos deuses em sua filosofia, considerando o deus — Apolo — como aquele que, em contraste com a esfera humana, sabe. Mas há, na

⁹⁸ Recomendamos a leitura completa do texto de Dodds mencionado aqui, a saber, “Os xamãs gregos e a origem do puritanismo”, quinto capítulo de seu livro *Os Gregos e o Irracional*. No texto em questão o movimento do puritanismo é retrçado não só a partir de Pitágoras, conhecidamente um xamã, mas de outros. A partir deste texto, podemos compreender melhor a razão pela qual a compreensão da *psuchē* como personalidade está distante do que o movimento puritanista concebe quando, por exemplo, fala do corpo como prisão da *psuchē* (DODDS, 2002, p. 155). Vislumbrar este movimento é capaz também de separar as ocorrências do termo na tragédia grega e aquelas do movimento pitagórico — como vimos, Forster (2007, p. 26, n. 38), em sua leitura, estabelece uma junção destas ocorrências.

interpretação de Sócrates, a alusão a uma questão que ele mesmo dedicou sua vida a compreender, que é o processo de visualizar o lugar próprio da esfera humana diante da sabedoria ou, dito de outro modo, diante dos deuses.

E de nosso lado, enquanto leitores, outra questão se impõe quando discutimos os detalhes da relevância divina na missão socrática, a saber, a compreensão socrática da religião grega. A leitura de Forster (2007), como vimos, buscou primeiramente distinções inerentes ao texto de Platão para desaguar nas alusões e semelhanças entre a compreensão socrática e uma porção de crenças religiosas de seu tempo. No decorrer destas considerações, vimos a sequência de dificuldades em localizar precisamente as perspectivas religiosas em jogo no texto, bem como a margem de significados incorporada por cada uma delas. Neste sentido, a nossa leitura muitas vezes limitou-se a contrastar e pontuar algumas nuances que são deixadas de lado quando, muito ávidos por uma identificação de cada um dos elos magnéticos da inspiração divina, aproximamos figuras gregas tão particulares. Ainda assim, a nossa investigação não pretende descartar tais possibilidades, mas simplesmente notar o quão sinuoso pode ser este caminho, retrazando maiores exigências para que esse seja trilhado de forma a não colapsar correntes de pensamento e influências distintas.

Não deixa de ser notável que este caminho é certamente o mais profícuo para dar contornos mais definidos à afirmação socrática de que só Apolo detém sabedoria. A leitura de Forster, neste sentido, valeu-se de uma afirmação feita pelo próprio Sócrates (isto é, de que só o deus é sábio, presente em *Ap.* 23b, no exato trecho em que o filósofo anuncia sua interpretação), mas que se manteve turva dentre os estudos socráticos. Como vimos, há uma questão maior que esta interpretação suscita, a saber, a legitimidade da atribuição de influências ao pensamento socrático e da nossa capacidade, enquanto leitores modernos, de conectar textos antigos sobre um tema tão diverso como é a representação de qualquer grande figura grega, como é o caso de Apolo e Pitágoras. Esta subseção encerra-se, portanto, com a impressão de que, tratando-se de Sócrates, há ainda detalhes de sua relação com a esfera divina que permanecem, em algum sentido, encobertos por algo. Mas não podemos duvidar, de maneira alguma, dos seus vestígios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

In a good story, Aristotle tells us, everything that happens is pushed by something else.

Anne Carson

Declarações oraculares, ao atingir aqueles a quem se destinam, comumente causam o espanto de um enigma. É possível dizer ainda que, se não causam tal reação, é em razão da obtusidade daquele que a recebe. Tivesse Sócrates tomado o elogio da Pítia em seu sentido literal, ele certamente não se distinguiria em nada dos que imaginavam-se sábios sem o ser. Talvez ele tivesse sido punido, não por Atenas, mas pelo deus Apolo. O que o texto da *Apologia* nos mostra, no entanto, é uma resignificação sutil do que concerne à esfera humana. Ao primeiro contato com a mensagem vinda de Delfos, Sócrates decide examinar o seu sentido voltando-se aos demais considerados sábios para, nesse ínterim, refletir quanto a sua posição. Sua desconfiança na capacidade humana ou, ao menos, na sua, cresce em meio às pretensões de sabedoria dos políticos, poetas e artesãos. Distanciando-se dos renomados sábios atenienses, Sócrates declara-se ciente de sua ignorância e livre das pretensões que o cercavam.

O símile do enigma, uma das formas pelas quais Sócrates refere-se à mensagem de Delfos, é resultado direto das possibilidades interpretativas de uma combinação que é simples apenas em sua superfície. O episódio originário, Sócrates nos conta, é este: à pergunta de Querofonte (“há alguém mais sábio que Sócrates?”), a sacerdotisa sucintamente responde que não. Disto eclode um conglomerado de significados que é, simplesmente, repassado a Sócrates. A partir da confirmação pítica, o adjetivo *sophos*, usado abundantemente na língua grega e escolhido por Querofonte em sua pergunta, passa a expressar uma posição delimitada divinamente. No discurso de Sócrates, o uso da palavra *sophos* parece prolongar-se numa diversidade de significados. Ora denominando sua fama pela cidade, a causa de sua acusação, ora referindo-se às renomadas figuras atenienses, em tudo distintas de Sócrates e, por fim, consolidando-se como o título que precisamente aplica-se ao deus. Por vezes, hesitamos em acolher uma só tradução para o nosso texto. Os dois primeiros usos mencionados acima, na verdade, parecem adequados a uma extremidade possivelmente irônica da palavra *sabedoria*, nomeando uma grandeza que, isto vimos, não parece pertinente à esfera humana. É, todavia, a mesma palavra grega, *sophos*, que, através da Pítia, aponta a posição de Sócrates. Por essa

razão, o sentido final da mensagem divina soa, à primeira vista, enganoso. Um tempo depois, Sócrates passa a perceber uma posição que não é só sua, mas que certamente retrata toda a esfera humana, a saber, a de uma sabedoria que estabelece-se, antes, como o reconhecimento de suas limitações ou que, em suas palavras, significa pouco e nada (*Ap.* 23a-b). E é, então, nessas dobras de sentido, que a mensagem divina faz-se perceptível. Se, nesse momento, for preciso escolher, talvez o sentido mais pertinente ao lado de cá, o dos humanos, seja mesmo perspicácia ou inteligência. Foi esse processo de compreensão da mensagem de Delfos o tema explorado em nosso segundo capítulo.

O terceiro capítulo, dedicado à repercussão da interpretação socrática, inicia seu itinerário pela questão da extensão temporal desta própria mensagem. Afinal, a declaração divina tal como compreendida por Sócrates poderia, ainda, dizer respeito a dois cenários distintos. O primeiro destes cenários aplicaria a constatação da posição humana diante da sabedoria a uma fatia do tempo ou a um estágio mental de Sócrates. Esta seria uma percepção apenas provisória e capaz de ser superada, resultando, portanto, em um afastamento da ignorância humana. O discurso da *Apologia*, no entanto, parece demarcar uma noção de ignorância inerente à condição humana, que é o nosso segundo cenário. Sendo essa condição permanente, a mensagem divina mantém-se significando o mesmo, independentemente de quaisquer avanços propostos pela filosofia. Isto reflete ainda na constatação maior de que as declarações oraculares são, na expressão de Anne Carson, tautológicas.

A motivação inicial de nossa pesquisa foi a de explorar as possibilidades da noção de ignorância socrática, estabelecendo-se a partir do que a história oracular apresenta. Este recorte específico mostrou-se, na verdade, como capaz de ocupar largas vias. A própria caracterização da ignorância humana encontra impasses quando observada a partir da atividade socrática. A sua missão divina, caracteriza o texto da *Apologia*, estabelece-se a partir do exame das alegações de sabedoria daqueles à sua volta, assinalando, sempre que é o caso, as omissões e falhas de seus interlocutores. E, vale dizer, sempre é o caso. Mas há momentos em que Sócrates aparenta fazer mais que isso. Neste ponto aludimos aos objetivos positivos de sua atividade filosófica, aqueles orientados ao problema da excelência humana e ao aspecto da adequação da *psuchē*. Para tratarmos das vias de leitura capazes de conciliar estes elementos ao estatuto da ignorância socrática, dedicamos um tópico ao *elenchos* (o modo pelo qual Sócrates faz filosofia) e outro ao tema da sabedoria divina, influência explícita e declarada em suas atividades subsequentes ao oráculo.

É notável que as considerações tecidas quanto ao *elenchos* socrático não poderiam ter sido suficientes ao tema geral, mas elas tampouco tiveram este objetivo. O interesse pelo

método socrático foi, nas páginas deste texto, orientado pela percepção de que o discurso da *Apologia* circunscreve mais claramente a atividade socrática e seu interesse pelo exame cruzado das convicções das pessoas. Isto poderia elucidar, ao fim, o estatuto das convicções detectadas nas falas de Sócrates. A perspectiva voltada às atuações do método de Sócrates, no entanto, aproxima-se, e nisto não sabemos dizer quanto, de uma noção de ignorância que ora pode soar enfraquecida pelos supostos avanços da filosofia.

De outro lado, a apreciação de sua relação com a esfera divina nos traz dificuldades interpretativas distintas. Ela parece exigir um estudo minucioso da cultura grega à época de Sócrates. O nosso texto, enquanto uma pesquisa delimitada pelo discurso da *Apologia*, não possui ao seu alcance tais considerações, mas pôde oferecer, tão-somente, uma leitura da posição que Sócrates concede à mensagem oracular em suas atividades filosóficas. Novamente, não estamos livres de complicações. Enquanto o aspecto da sabedoria divina sustenta-se como aquele mais capaz de iluminar a compreensão do lugar humano, ele permanece encoberto talvez por muito do que Sócrates não expressa claramente. Por fim, nos resta somente a impressão de que, a partir de uma leitura dos pontos sensíveis do seu discurso de defesa, a razão humana aparenta, em princípio, ocupar um lugar de destaque no que diz respeito às suas limitações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓFANES. *Aristophanes: Clouds, Women at Thesmophoria, Frogs*. Tradução de Stephen Halliwell. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- ARISTÓTELES. “Metafísica. Livros I, II e III”. Tradução de Lucas Angioni. Em: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no 15*. UNICAMP, 2008.
- _____. *Poética*. Tradução de Paulo Pinheiro. Editora 34, 2015.
- _____. *Ars Rhetorica*. Aristotle. W. D. Ross. Oxford. Clarendon Press. 1959.
- BENSON, H. “A note on eristic and the socratic *elenchus*” In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 27, issue 4, 1989.
- BRANDT, J. “Socrates, the *daimonion*, and rational trust: a perspectival account” In: *Apeiron*, 2017; 50(4), p. 415-433.
- BRICKHOUSE, T.; SMITH, N. “Socrates' “*Daimonion*” and Rationality” In: *Apeiron*, Vol. 38, No. 2, 2005, p. 43-62.
- _____. “The Paradox of Socratic Ignorance in Plato's Apology” In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 2 (Apr., 1984), pp. 125-131
- _____. *Socrates on trial*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. “The origin of Socrates’ mission” In: *Journal of the history of ideas*, vol. 44, issue 4, 1983.
- BUARQUE, L. “Notas sobre o exemplo de Aquiles na *Apologia* (28c) e na *República* (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte” In: *ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA*, vol. 11 nº 21, 2017.
- BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.
- BURNET, John. *Platonis Opera I*. Oxford Classical Texts, 1958.
- _____. “The socratic doctrine of the soul” In: *Proceedings of the British Academy*, v. 7, 1916, p. 235-259.
- BURNYEAT, M. F., ‘Antipater and Self-Refutation’, in: *B. Inwood and J. Mansfeld (eds.), Assent and Argument* (Leiden, 1997), p. 277–310.
- CARSON, A. *Decreation*. New York: Knopf, 2005.
- _____. *An Oresteia: Agamemnon by Aiskhylos, Elektra by Sophokles, Orestes by Euripedes*. New York: Faber and Faber, 2009
- _____. “Cassandra Float Can” In: *Float*. Toronto: McClelland & Stewart, 2016.
- _____. *Plainwater: essays and poetry*. Vintage, 2000.
- COLLI, G. *Sabedoria grega I*. Tradução de Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Sabedoria grega II*. Tradução de Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2012.
- CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- DESTRÉE, P. “The ‘*Daimonion*’ and the Philosophical Mission – Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?” In: *Apeiron* 38 (2), 2005, p. 63–79.
- DODDS, E. R. “Plato and the Irrational” Em: *The Journal of Hellenic Studies*, 1945, Vol. 65. p.16-25.
- _____. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DORION, L.. “Ascensão e queda do problema socrático” In: *Sócrates*. Tradução de André Oides. Organização de Donald R. Morrison. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- DOYLE, J. “Socrates and the oracle” In: *Ancient Philosophy*, v. 24, June 2004, p. 1-25.
- EURÍPEDES. *As Bacantes*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2011.
- FINE, G. “Does Socrates claim to know that he knows nothing?” In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXV. Winter, 2008, p. 49-88.

- FONTENROSE, J. *The Delphic Oracle: its responses and operations with a catalogue of responses*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981.
- FORSTER, M. "Socrates' Profession of Ignorance". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 32, 2007, p. 1-35.
- _____. "Socrates demand for definitions". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 31, 2006, p. 1-47.
- GEACH, P. "Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary". In: GEACH, Peter. *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, p. 31-44, 1972.
- GOTTLIEB, P. "The Complexity of Socratic Irony: A Note On Professor Vlastos' Account", *The Classical Quarterly*, vol. 42, 1992, p. 278-9.
- GUTHRIE, W. *Socrates*. Cambridge University Press, 1971.
- HACKFORTH, R. *The composition of Plato's Apology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- HADOT, P. "A noção de *sophia*" In: *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Marcos Macionilo. Edições Loyola,
- HALL, R. W. "9"Orthe Doxa" [Greek] and "Eudoxia" [Greek] in the Meno" In: *Philologus*; Berlin, etc. Vol. 108, Ed. 1, (Jan 1, 1964): 66.9, p. 39-46.
- HOMERO. *Odyssey*. Trad. Emily Wilson. New York: W. W. Norton & Co., 2018.
- KAHN, C. *Art and thought of Heraclitus*. Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge University Press, 1996.
- KERFERD, G. B. "The meaning of the term sophist". In: *The Sophistic Movement*. Cambridge: CUP, 1981.
- KINDT, J. "Socrates or invoking the oracle as a witness" In: *Revisiting Delphi: Religion and Storytelling in Ancient Greece*. Cambridge University Press, 2016, p. 87-112.
- KRAUT, R. *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- LACEY, A. R., 'Our Knowledge of Socrates', in Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*, 366-90.
- LARA, E. COHEN DE. "Socrates' response to the divine in Plato's *Apology*". In: *Polis* 24 (2), 2007, p. 193-202.
- LAYNE, D. "From irony to enigma: discovering double ignorance and Socrates' divine knowledge" In: *Méthexis* XXIII, 2010, p. 73-90.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (Org.). *Dicionário grego-português (DGP)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006-2010. 5 v.
- MÁRSICO, C. T. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fédon, Esquines y Simón*, com tradução e comentários de Claudia T. Mársico. Buenos Aires, Editorial Losada, 2014.
- MATOS JÚNIOR, F. A. *O tratamento da impiedade no contexto dramático do Eutífron: um pastiche das Nuvens como extensão da Apologia de Sócrates*. Tese (Doutorado em Filosofia). Unicamp. Campinas, SP, 2013.
- MCPHERRAN, M. L.. "Introducing a New God: Socrates and His *Daimonion*." In: *Apeiron* 38 (2), 2005, p. 3-30
- _____. "Religião de Sócrates" In: *Sócrates*. Tradução de André Oídes. Organização de Donald R. Morrison. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 281-306
- PARKE, H. W. e WORMELL, D. E., *The Delphic Oracle*. 2 vols. Oxford, 1956.
- PARKER, R. "The trial of Socrates: and a religious crisis?". In: *The trial and execution of Socrates - Sources and Controversies*. Organizado por: Thomas Brickhouse e Nicholas Smith. Oxford University Press, 2001, p. 145-161.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates - Críton*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2015.
- _____. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Márcio Mauá Ferreira. Editora Vozes: 2020.

- _____. *Hippias Minor or The art of Cunning*. Tradução de Sarah Ruden. Badlands, 2015.
- _____. *Laques / Eutífron*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2015.
- _____. *Plato: Complete Works*. Editado por John M. Cooper. Hackett, 1997.
- _____. *Ménon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- POLITIS, Vasilis. "Aporia and searching in the early Plato." In: *Remembering Socrates: Philosophical Essays Account*, 2006, p. 88-109.
- _____. *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*. Cambridge University Press, 2015.
- REEVE, C. *Socrates in the Apology*. Indianapolis: Hackett, 1989.
- SNELL, B. *The discovery of the mind in Greek philosophy and literature*. New York, 1982.
- SCOTT, G (org.). *Does Socrates have a method? Rethinking the Elenchus in Plato's dialogues and beyond*. The Pennsylvania State University Press, 2002.
- VAN RIEL, G. "Internalization of the Divine and Knowledge of the Self." In: *Apeiron* 38 (2), 2005, p. 31-42.
- VASILIOU, I. "Conditional Irony in the Socratic Dialogues", Em: *The Classical Quarterly*, vol. 49, 1999, p. 456-72.
- VLASTOS, G. "Socrates' Disavowal of Knowledge." In: *The Philosophical Quarterly* 35 (138), 1985, p. 1-31.
- _____. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. "The Socratic *elenchus*: method is all." Em: *Cambridge*: Cambridge University Press, 1993, 1-38.
- WEST, T. *Plato's Apology of Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.
- WOODRUFF, P., 'Plato's Early Theory of Knowledge', in *Everson (ed.), Epistemology*, 1990, p. 60-84.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Annablume. 2009.
- _____. *Apologia de Sócrates / Banquete*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Annablume. 2011.