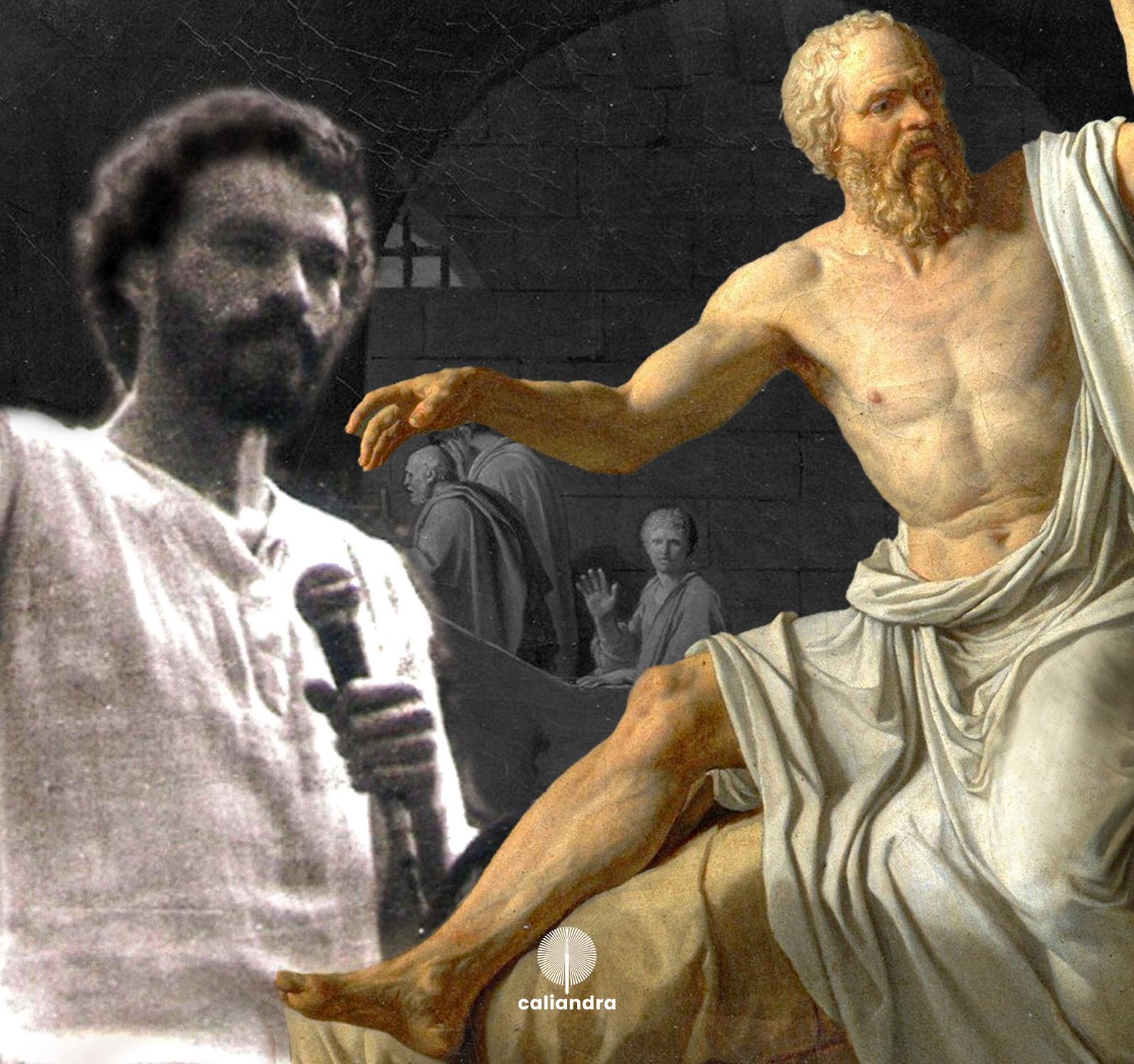


MARCIO GIMENES DE PAULA

# INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE SÓCRATES E SEUS LEITORES



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA:  
UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR  
DE SÓCRATES E SEUS LEITORES

MARCIO GIMENES DE PAULA



Brasília - DF  
2023

© 2023.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International  
(CC BY-NC-ND 4.0)

A total responsabilidade pelos direitos autorais de textos e imagens dessa obra pertence ao autor.

[1ª edição]

### **Elaboração e informações**

Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

Campus Darcy Ribeiro, ICC Norte, Bloco B, Mezanino, CEP: 70.910-900 - Asa Norte, Brasília, DF

Título: Introdução à Filosofia: uma interpretação a partir de Sócrates e seus leitores

Autor: Márcio Gimenes de Paula

Editor: Selo Caliandra

Local: Brasília

Ano: 2023

Contato: (61) 3107-7371 Site: [caliandra.ich.unb.br](http://caliandra.ich.unb.br)

E-mail: [caliandra@unb.br](mailto:caliandra@unb.br)

### **Equipe técnica**

Autor: Marcio Gimenes de Paula

Parecerista: Kaio Rabelo

Capa: Luiz H S Cella

Diagramação: Luiz H S Cella



## Conselho Editorial

### Membros internos:

Prof. Dr. Bruno Leal Pastor de Carvalho (HIS/UnB) Presidente

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (FIL/UnB)

Profª Drª Maria Lucia Lopes da Silva (SER/UnB)

Profª. Drª. Ruth Elias de Paula Laranja (GEA/UnB)

### Membros externos:

Profª Drª Ângela Santana do Amaral (UFPE)

Profª Drª Joana Maria Pedro (UFSC)

Profª Drª Marine Pereira (UFABC)

Prof. Dr. Ricardo Nogueira (UFAM)

### Membro internacionais:

Prof. Dr. Fernando Quiles García (Universidad Pablo de Olavide - Espanha)

Profª Drª Ilía Alvarado-Sizzo (Universidad Autonoma de México)

Profª Drª Paula Vidal Molina (Universidad de Chile)

Prof. Dr. Peter Dews (University of Essex - Reino Unido)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília - BCE/UNB)

P324i Paula, Marcio Gimenes de.  
Introdução à filosofia [recurso eletrônico] : uma interpretação a partir de Sócrates e seus leitores / Marcio Gimenes de Paula. - Brasília : Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia, 2023.  
70 p.

Inclui bibliografia.  
ISBN 978-85-67473-02-4 (PDF).  
ISBN 978-85-67473-03-1 (Epub).

1. Sócrates. 2. Filosofia. I. Título.

CDU 1(38)



# Sumário

## Considerações iniciais:

A filosofia socrática como uma Introdução à Filosofia .....	8
Apresentação: Felipe Ramos Gall .....	10

## Capítulo 01

O Sócrates antigo: o filme de Roberto Rossellini e as interpretações de Diógenes Laércio, Xenofonte, Aristófanes, Platão .....	12
--	----

## Capítulo 02

Sócrates e os sofistas e Sócrates como educadores segundo Werner Jaeger.	
Interpretações modernas e contemporâneas de Sócrates: Hegel, Kierkegaard, Nietzsche e Pierre Hadot .....	38

## Considerações Finais

O Sócrates nosso de cada dia e o Sócrates de cada um .....	62
--	----

## Apêndice

De Atenas à Ribeiro Preto: da democracia grega à democracia corintiana	
.....	64

<b>Referências</b> .....	68
--------------------------	----

# Considerações iniciais:

## A filosofia socrática como uma Introdução à Filosofia

O presente livro é fruto de aulas ministradas nos cursos de graduação da Universidade de Brasília, especialmente nas disciplinas *Introdução à Filosofia* e *Introdução à História da Filosofia*. O intuito principal da disciplina – e agora do livro – é bastante simples: apresentar uma pequena introdução à Filosofia por meio de um dos seus mais conhecidos personagens, a saber, Sócrates.

Desde os primórdios – até os dias atuais – muito se escreveu sobre o filósofo, considerado uma espécie de *pai de todos os filósofos*. Há inúmeros elementos que tornam sua história particularmente atrativa: Sócrates não deixou nada escrito e sua filosofia sobreviveu na memória – e nos textos – dos escritores antigos como Diógenes Laércio, Xenofonte, Platão, Aristófanes e outros. Se o filósofo nada deixou por escrito, ele se assemelha a outro grande personagem da história, a saber, Cristo, que nada deixou escrito de próprio punho, mas antes foi interpretado por outros, isto é, pelos evangelistas, por seus discípulos, seguidores e por toda uma tradição posterior. Mas não é apenas aqui que ambos se assemelham: os dois são vítimas de mortes trágicas. Sócrates condenado pela cidade de Atenas. Cristo condenado por um duplo processo religioso e político. Assim, o filósofo ateniense e a suma imagem do mistério parecem ter alguns elos em comum, a despeito de também possuírem diferenças significativas.

Desse modo, ainda nos dias atuais, todo pensador que é condenado por sua atividade opera uma atualização da história de Sócrates. Por isso, os diversos mártires do pensamento e da liberdade de pensar, trazem consigo o selo da sua herança socrática. Com efeito, o livro se divide nos seguintes capítulos: no primeiro, de modo claramente cronológico, almejamos dialogar com as antigas interpretações do pensador, isto é, com os relatos de Diógenes Laércio, Xenofonte, Aristófanes, Platão. Acreditamos que tal diálogo é fundamental para construir a imagem antiga do pensador. Para tanto delimitaremos nossa investigação a algumas obras, tais como *Vida e doutrina dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio (especificamente a parte sobre Sócrates), *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* e *Apologia de Sócrates* de Xenofonte, *As Nuvens* de Aristófanes e quatro diálogos

de Platão, a saber: *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Eutifron* e *Protágoras*. Ressalte-se que o filme *Sócrates* de Roberto Rossellini também nos auxiliará na construção desse capítulo.

No segundo capítulo do nosso trabalho iremos nos ater a complicada relação de Sócrates com os sofistas e ao tema de Sócrates enquanto educador. Para tanto, nos serviremos das clássicas interpretações de Werner Jaeger na sua obra *Paideia – formação do homem grego*. Além disso, nesse mesmo capítulo, pretendemos abordar imagens modernas e contemporâneas da figura de Sócrates. Assim, serão utilizadas aqui as obras *Lições sobre a História da Filosofia de Hegel* (parte sobre Sócrates), trechos selecionados de *O Conceito de ironia – constantemente referido a Sócrates* de Kierkegaard, trechos selecionados de *O Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche e a contemporânea interpretação de Pierre Hadot na sua obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga*.

À guisa de conclusão o intuito é apresentar o quanto as várias imagens de Sócrates formam, ainda hoje, uma parte importante de qualquer introdução à filosofia e à sua história e aos seus problemas. Cada capítulo apresenta, além do texto, sugestões de leituras, vídeo-aulas e filmes. O intuito principal é apenas servir como estímulo para estudar filosofia. Se tal objetivo tiver sido alcançado, o esforço do autor foi plenamente contemplado.

O livro possui ainda uma gentil apresentação, feita pelo professor Felipe Ramos Gall, a quem imensamente agradecemos e um apêndice denominado *De Atenas à Ribeira Preto: da democracia grega à democracia corintiana*, um breve experimento dedicado ao ilustre Sócrates do Brasil.

Dedico esse trabalho ao querido Alexandre Costa Leite, com quem tenho o privilégio de trabalhar desde 2010 e, para além de sermos companheiros de trabalho, somos amigos, o que vale muito mais.

Marcio Gimenes de Paula  
Brasília, 02 de setembro de 2023

## Apresentação

Sócrates é a esfinge da história da filosofia, cujo enigma a ser decifrado tem sempre a mesma resposta: si mesmo. De suprasumo dos sofistas a paradigma de filósofo, de aniquilador da arte trágica a herói trágico, de fanático da racionalidade a mestre da humanidade, muitas foram as facetas que a figura de Sócrates apresentou durante sua milenar história. Interpretar Sócrates é deparar-se diante de um espelho. Se a prática filosófica de Sócrates foi por ele compreendida como uma missão divina incumbida por Apolo de examinar a alma de seus pares, e de fazer com que seus interlocutores prestem conta de si mesmos, então ele segue nessa prática até hoje, exigindo de cada hermeneuta hodierno que se examine a si próprio antes de compreendê-lo. Tira-lhe a máscara, e o que se contempla é o divino nada, o não saber que é força motriz de qualquer questionamento e aprendizagem. Quem é Sócrates? Esse nada, e por isso o perene questionamento, o enigma que constantemente nos desafia. É nesse sentido que Sócrates é um mestre: ele *nada ensina*, com ele *se aprende nada*, nada a não ser o aprender ele mesmo.

Com efeito, o mérito do livro do prof. Marcio Gimenes de Paula que o leitor ora tem em mãos é justamente o de apresentar ao neófito estudante de filosofia essa variada gama de perspectivas interpretativas acerca da figura de Sócrates, que já na Antiguidade era múltipla e vária. Trata-se de um livro de introdução para iniciantes, que não pretende ter como alvo um público altamente especializado.

Partindo de um comentário ao filme *Sócrates*, de Roberto Rossellini, o qual dramatiza com a acurácia de um pesquisador não só a prática cotidiana do filósofo como também os bastidores de sua condenação à morte e o seu discurso de defesa perante o público ateniense, o autor segue expondo as fontes primárias nas quais o filme se baseou. Dos tardios relatos anedóticos de Diógenes Laércio até as fontes supérstites mais antigas de que dispomos, a saber, Xenofonte, Aristófanes e Platão, a apresentação desses autores evidencia a comprovação de que Sócrates sempre foi uma figura multifacetada.

Tal característica de Sócrates é salientada ainda mais na exposição subsequente dos autores que foram importantes para a retomada e apropriação

moderna do filósofo. Dentre eles, destaca-se em especial Kierkegaard, que se considerava uma espécie de “Sócrates dinamarquês” que deveria incomodar os habitantes de Copenhague como um moscardo, de modo análogo ao que Sócrates diz ter sido para os atenienses na *Apologia* de Platão. A leitura que Kierkegaard faz de Sócrates parece ir na direção da interpretação de Hegel, mas é radicalmente diferente da caricatura operada por Nietzsche, por exemplo. A apresentação desse caleidoscópio socrático, sempre de maneira didática e acessível, é, novamente, o grande mérito deste livro.

Por fim, o leitor encontrará, no apêndice, uma agradável surpresa: trata-se da apropriação feita pelo próprio prof. Marcio, que busca projetar importantes aspectos do Sócrates da filosofia, que foi designado como sendo um “médico de almas”, no seu famoso xará brasileiro, também médico: o Sócrates da democracia corintiana. Num bonito relato de tom marcadamente pessoal, tem-se então mais uma prova de que a figura de Sócrates continua essa abertura, sempre pronta a ser interpretada de diferentes maneiras a partir de novos olhares.

Prof. Dr. Felipe Ramos Gall

Doutor e mestre em Filosofia pela PUC-RJ. Professor do Departamento de Filosofia da UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

# Capítulo 1

## O Sócrates antigo: O filme de Roberto Rossellini e as interpretações de Diógenes Laércio, Xenofonte, Aristófanos e Platão

### a. O filme *Sócrates* de Roberto Rossellini

Nos idos da década de 1970, o renomado cineasta italiano Roberto Rossellini, atendendo a um pedido da televisão estatal italiana (RAI), dirigiu excelentes filmes com temas filosóficos tais como um sobre Santo Agostinho, um sobre Descartes, um sobre Pascal, um sobre o Renascimento italiano e um sobre Sócrates.

Iremos nos ater aqui ao seu filme *Sócrates*, produzido em 1971. Segundo nossa interpretação, trata-se de uma excelente introdução ao pensador ateniense, mesmo sendo uma visão panorâmica. Nele podemos encontrar não apenas uma descrição da vida do filósofo, mas também uma exposição – dentro do possível – dos temas tratados por Sócrates e sua importância para a história do pensamento<sup>1</sup>.

O filme começa propriamente mostrando o contexto do chamado Governo dos Trinta, isto é, um governo oligárquico de Atenas composto por trinta magistrados chamados tiranos. Eles sucedem à democracia ateniense no período final da Guerra do Peloponeso por volta de 404 A.C. Tal situação também espelha um pouco do conflito entre Atenas e Esparta. Alguns nomes destacam-se em tal contexto e Rossellini bem os relata no seu filme: ele cita, por exemplo, Al-

---

1 Uma interpretação instigante da figura de Sócrates, que poderia ser vista, com proveito, ao lado da interpretação do cineasta italiano, seria a de Emily Wilson. WILSON, E. *A morte de Sócrates*, Record, Rio de Janeiro, 2013.

cebiades, um famoso general grego, que outrora foi discípulo de Sócrates, mas agora rivaliza com o antigo mestre. Crítias, também um outro antigo discípulo do pensador ateniense e Platão, talvez o mais célebre dos discípulos de Sócrates e aquele que tornou a sua filosofia mais conhecida no mundo ocidental.

As discussões socráticas tão recorrentes sobre vício, virtude e conhecimento, talvez muito mais conhecidas pela interpretação dada por Platão em seus diálogos - onde Sócrates é sempre o grande personagem - aparecem várias vezes no filme do cineasta italiano, bem como uma explicação sobre o chamado método socrático de fazer filosofia e alguns de seus conceitos centrais como ironia, maiêutica e a inspiração demoníaca.

Uma característica singular de Sócrates é muito bem captada pelo cineasta: a sua filosofia urbana. Durante praticamente todo o enredo, o pensador ateniense está caminhando pelas ruas com seus discípulos e conversando com os mais diversos interlocutores nos mais diferentes lugares. Para ele, a filosofia era feita de tal contato vital. Por isso, não deixa de ser algo jocoso e espirituoso, quando Xantipa, a esposa de Sócrates, igualmente aparece em tal contexto. Ela, que sempre fica à espera de Sócrates e também dos recursos financeiros para cuidar de sua casa e de sua família, surge claramente, tal como nos diálogos de Platão, como uma mulher irritada com um marido indolente e que parece não colocar a sua família em primeiro lugar.

É curioso notar que o processo que se desenvolve contra Sócrates na cidade de Atenas - e culmina com sua condenação à morte - ocorreu justamente no período da volta da democracia à cidade. Rossellini percebe tal aspecto com argúcia e coloca um outro importante autor para compor o quadro interpretativo do pensamento socrático. Trata-se do autor de comédias Aristófanes, que aparece em algumas cenas significativas do seu filme e nele percebemos uma crítica severa ao pensador de Atenas como estudioso da natureza e ateu.

De igual modo, o cineasta italiano relata com detalhes as acusações que pesaram contra o filósofo, já presentes na *Apologia de Sócrates* de Platão. Ali são expostas as acusações: a) Sócrates é sedutor da juventude; b) Sócrates não crê nos deuses do Estado; c) Sócrates cultua novos deuses (o caso do seu demônio interior). Ilustres personagens como o sofista Hípias, a quem Platão dedicará um diálogo de igual nome e Eutidemo, outro sofista a quem Platão igualmente dedicará um diálogo, aparecem na narrativa de Rossellini.

O processo de Sócrates, como talvez não poderia deixar de ser, é o grande objeto do filme e, por assim dizer, a sua parte principal. Ele começa com Lísias, um célebre orador grego, sendo dispensado da função de defender Sócrates no processo. O filósofo acredita poder fazer a sua própria defesa e, por isso, procede assim. Começam, então, as acusações, a primeira delas é proferida por Meleto, a segunda por Anito e a terceira por Lícon. Sócrates responde não apenas a eles, mas também ao poeta Aristófanes, que o acusa de sofista, tal como se pode constatar na peça *As Nuvens*. O filósofo afirma ser a sua sabedoria uma espécie de não-saber e afirma ainda ter sido vocacionado à filosofia no templo de Apolo, quando o oráculo de Delfos afirmou ser ele o mais sábio dentre todos os homens e, desse modo, ele saiu a inquirir os poetas, os artesãos e os políticos a fim de verificar a sua suposta sabedoria.

Igualmente importante na narrativa cinematográfica é a presença do demônio socrático, bastante enfatizado no discurso do próprio Sócrates na apologia platônica e também deve-se destacar a farta ironia usada pelo filósofo, que afirma não ter posses, dinheiro para pagamento de multas e sugere que, se condenado, poderia ser sustentado pela sede do poder judiciário de Atenas. A mesma ironia, que esteve presente em toda a vida do filósofo, revela-se até mesmo na hora da morte, onde ele afirma não saber se se saiu melhor sendo condenado à morte ou se a cidade se saiu pior ao condená-lo. A rigor, afirma ele, só os deuses poderiam sabê-lo. Na realidade, e seguindo o próprio diálogo platônico *A Apologia de Sócrates*, a conclusão é uma profunda ironia do pensador com todos os seus algozes e interlocutores, recusando ainda qualquer tentativa de fuga ou de pagamento da sua pena em dinheiro.

Ao comentar o filme de Rossellini, Roberto Bolzani atesta que as principais fontes do cineasta para sua obra foram, sem dúvida, os diálogos de Platão, ocorrendo uma especial ênfase na *Apologia de Sócrates*. Entretanto, outros diálogos platônicos foram importantes para a composição de tal quadro como *Críton*, um diálogo socrático de juventude, *Fédon*, um diálogo maduro de Platão, bem como vários dos chamados diálogos aporéticos.

É instigante perceber o quanto Sócrates termina por se tornar uma espécie de personagem de Platão e talvez encarne esse papel, de modo ainda mais enfático, quando se depara com sofistas como Hípias, Górgias e Protágoras. Assim, os diálogos mostram uma busca por uma definição universal do belo e bom e daquilo que constitui efetivamente a beleza e a bondade.

## b. A interpretação de Diógenes Laércio

Pouco sabemos acerca de Diógenes Laércio, salvo que sua obra *Vida e doutrina dos filósofos ilustres* foi escrita em meados do III século A.C e o tornou um célebre historiador da História da Filosofia, talvez uma espécie de iniciador de tal área de investigação. Desse modo, qualquer pesquisa sobre Sócrates deve, obrigatoriamente, consultar o que diz Diógenes Laércio em sua peculiar abordagem acerca da Filosofia.

O que temos sobre Sócrates em sua obra é, na verdade, um pequeno fragmento que não alcança 10 páginas. Há ali o relato sobre um tal Sócrates e algumas informações biográficas sobre ele. Aparece ainda alguma especulação se tal pensador teria sido professor de retórica e até mesmo informações jocosas tal como aquela que afirma que o autor sofria violência física nas ruas: “Frequentemente sua conversa nessas indagações tendia para a veemência, e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhe arrancavam os cabelos; na maior parte dos casos Sócrates era desprezado e ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente” (Laertios, 1987, p. 53).

Diógenes Laércio afirma ainda que Sócrates vivia na cidade de Atenas e pode ser visto como alguém que não dava grande importância aos bens materiais, alguém desprezado de tais coisas. Como é costumeiro na sua espécie de narrativa, surge um tom parecido ao de um colunista social maldoso ou de um produtor de notícias sobre celebridades na Internet. Assim, o autor narra sobre as mulheres que Sócrates teria tido e sobre as roupas que o filósofo usava, todas sempre muito simples e, a bem da verdade, quase eram trapos de pano e roupas de mendicante. Contudo, para além das informações mais parecidas com “fofocas”, Diógenes Laércio também aponta um importante aspecto do pensamento socrático, a saber, a influência do seu demônio interior (o famoso *daimon*) sobre o pensamento socrático. De igual maneira, ele recupera as antigas acusações que pesaram contra o filósofo em seu julgamento e reconstituiu as acusações feitas por Anito e Aristófanes. Outros diálogos platônicos, onde Sócrates é o personagem principal, aparecem aqui: por exemplo, o contato do pensador ateniense com Eutifron, no diálogo de igual nome, onde se trata da piedade devida aos deuses. O mesmo acontece com a citação do diálogo *Fedro*,

onde se discute o tema da escrita versus a oralidade e onde se enfatiza a presença da filosofia na oralidade.

Diógenes Laércio também enfatiza em sua abordagem sobre o pensador ateniense alguns aspectos importantes. O primeiro deles é a equivalência que Sócrates faz entre virtude moral e conhecimento, ou seja, conhecer o bem equivale a praticá-lo. Assim é que também podemos compreender uma parte da sua interpretação política, ou seja, quem deve governar os homens também deve ser aquele que está mais preparado, aquele que conhece. No seu entendimento assim deve ocorrer também em uma democracia. Curiosamente aqui se afirma um outro aspecto moral bastante presente no pensamento socrático, a saber, cometer injustiça é algo prejudicial, antes de mais nada, a si mesmo.

A vocação socrática para a filosofia também é relatada por Diógenes Laércio. Ele segue a narrativa da *Apologia de Sócrates* de Platão e reafirma a célebre passagem onde Sócrates ouve o oráculo de Apolo no templo de Delfos e esse afirma ser ele o mais sábio dentre todos os homens. Assim, o filósofo “que nada sabe”, parte em busca daqueles que pareciam saber, isto é, os políticos, os poetas e os artesãos. Em outras palavras, a sabedoria socrática acaba por afirmar-se na consciência da sua própria ignorância.

O ódio de muitas pessoas contra Sócrates é igualmente bem captado por Diógenes Laércio. O método socrático, que envolvia maiêutica e ironia, é bem percebido, por exemplo, nos diálogos platônicos *Teeteto* e no *Mênon*. Por isso, a primeira imagem que talvez temos no Ocidente do intelectual como alguém que encarna uma luta contra o poder estabelecido é celebrizada na figura do pensador de Atenas. Assim, tal como Sócrates enfrentou, com ironia e maiêutica os seus interlocutores e lhes deixou em situação embaraçosa, todo intelectual posterior a ele parece inspirar-se em tal legado e, portanto, toda luta de um intelectual contra o poder estabelecido, em qualquer época, revive um pouco da história de Sócrates. Nesse sentido, ele tornou-se a inspiração para toda uma geração de pensadores e intelectuais.

Por alegar “nada saber”, Sócrates é obrigado a recusar qualquer pena e qualquer culpa que possa lhe ser imputada. Aqui parece residir a sua suprema ironia com a cidade, isto é, aqueles que parecem saber é que devem responder por isso. Se Sócrates é ignorante, logo não pode ser condenado. Diógenes Laércio percebe, desse modo, uma grande ironia do pensador para com a cidade de Atenas, que o condenou, e mesmo para o próprio julgamento. A partir desse

ponto, podemos notar o quanto a filosofia socrática é fundamental para aquilo que podemos chamar de convicções e de subjetividade. A rigor, talvez não se possa falar nesse momento ainda em subjetividade tal como será possível compreendê-la em outros contextos da história do pensamento. Contudo, há aqui, nas convicções, uma certa pré-história da subjetividade e isso Diógenes Laércio parece haver captado muito bem.

### C. A interpretação de Xenofonte

Ao longo da História da Filosofia podemos dizer, sem medo de errar, que Xenofonte, juntamente com Platão e Aristófanos, se constitui numa das mais antigas referências para a investigação sobre Sócrates e a filosofia socrática. A tradição nos diz que Xenofonte foi um soldado grego e que, inclusive, chegou a fazer parte de tropas mercenárias, sendo ainda uma espécie de segunda referência para a pesquisa sobre o pensador de Atenas, isto é, ficando, em grau de importância, apenas atrás de Platão, o mais célebre dos discípulos de Sócrates. David K. O'Connor assim resume a importância de Xenofonte:

Sendo um homem bastante incomum, Xenofonte era tão capaz de liderar homens duros quanto de escrever livros sutis. Quando adolescente, ele conheceu Sócrates, que na época estava próximo dos sessenta anos de idade, embora não seja claro se ele esteve entre os companheiros mais dedicados de Sócrates. Enquanto ainda estava na casa dos vinte anos, Xenofonte foi posto no comando de uma tropa desesperada de mercenários gregos, encalhada a mil milhas de casa, diante dos portões da Babilônia. Xenofonte provou ser um militar carismático e bem-sucedido. Após muitas aventuras, ele liderou seu famoso bando, conhecido como os 'Os dez mil', de volta a seu lar na Grécia (O'Connor, 2017, p. 79).

O próprio Diógenes Laércio atesta a importância de duas obras de Xenofonte para sabermos mais acerca da filosofia socrática: *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* e *Apologia de Sócrates*. As duas mostram uma clara - e intransigente - defesa de Sócrates. Nelas também se pode averiguar um relato sobre dois famosos discípulos de Sócrates: Crítias e Alcebiades. Ambos são vistos como vaidosos, ambiciosos e orgulhosos. O relato de Xenofonte é propício para que se tenha

uma ideia da vida política ateniense do período e o quanto as teses socráticas, que preconizavam que o homem deve, na medida de suas forças, tentar bastar-se a si mesmo, parece se chocar com uma posição de mais coletivismo. Por isso, o relato de Xenofonte não deixa de ser uma pintura de um personagem erótico e que sempre parece prezar pelo autocontrole, tentando um equilíbrio entre tais forças, ou seja, entre a participação política e a satisfação dos seus próprios desejos.

A obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* é composta por quatro livros. O primeiro deles possui sete capítulos; o segundo possui dez capítulos; o terceiro possui quatorze capítulos e o quarto possui sete capítulos. Logo no início da obra, isto é, no primeiro capítulo do primeiro livro, percebe-se o tom fornecido pelo seu autor, isto é, o intuito de fazer um relato memorável de tudo o que Sócrates disse e fez. Para tanto, o texto começa rememorando a condenação do filósofo e suas acusações para, logo na sequência, apontar que a ação de Sócrates ocorria pela inspiração de um demônio, isto é, o *daimon*, espécie de gênio bom ou divindade que o inspirava em sua prática. Com igual ênfase, Xenofonte refuta cabalmente a tese de que Sócrates era um estudioso da natureza ou que colocava em dúvida a moral e a religião da época, tal como se pode perceber por esse pequeno fragmento:

No mais, Sócrates sempre viveu à luz pública. Pela manhã saía a passeio e aos ginásios, mostrava-se na ágora à hora em que regurgitava de gente e passava o resto do dia nos locais de maior concorrência, o mais das vezes falava, podendo ouvi-lo quem quisesse. Viram-no ou ouviram-no alguma vez fazer ou dizer algo contrário à moral, ou à religião? Abstendo-se, ao revés da maioria dos outros filósofos, de dissertar sobre a natureza do universo, de indagar a origem espontânea do que os sofistas chamam 'cosmos' e a que leis fatais obedecem os fenômenos celestes, ia a ponto de demonstrar a loucura dos que vacam a semelhantes especulações. (Xenofonte, 1972, pp. 40-41).

Assim, na concepção de Xenofonte, Sócrates encarna o ideal do homem virtuoso por excelência e foi vítima do erro dos juízes da cidade de Atenas. No capítulo terceiro do livro primeiro, Sócrates é mesmo tomado como alguém que ensinou a humanidade a pensar de modo útil e prático. Portanto, aos olhos de Xenofonte, há até mesmo uma utilidade na filosofia socrática, aspecto que será contestado, posteriormente, por vários outros leitores da filosofia socrática.

No capítulo sexto, ainda no livro I, Xenofonte narra um instigante debate de Sócrates com o sofista Antifão, que toma o pensador ateniense como uma espécie de “professor de miséria”, tal como se pode notar em sua fala:

Eu pensava, Sócrates, que os que professam a filosofia, fossem mais felizes. Muito outro, porém, parece ser o fruto que colhes da filosofia. Vives de tal guisa que não há escravo que deseje viver sob tal senhor. Alimentas-te das viandas mais grosseiras, bebes as mais vis beberagens. Cobre-te um manto chamboado, que te serve no verão como no inverno. Não tens calçado nem túnica. Sem embargo, não aceitas nenhum oferecimento de dinheiro, por agradável que seja recebê-lo e muito embora proporcione vida mais independente e aprazível. Se, pois, como todos os mestres formas os teus discípulos à tua semelhança, podes considerar-te um professor de miséria (Xenofonte, 1972, p. 61).

Diante de uma interlocução tão enfática, Sócrates responde com igual ênfase:

Fazes, creio, Antifão, tão triste ideia de minha existência, que preferirias morrer a viver como eu. Ora bem, examinemos por que achas minha vida tão penosa. Será porque, ao contrário dos que, exigindo salário, são obrigados a fazer o que lho rende, eu que nada recebo não sou forçado a falar com quem não queira? Achas minha vida miserável por que minha alimentação seja menos sã ou menos nutritiva do que a tua?... Não sabes que quem come com apetite não tem necessidade de condimento, que a quem bebe com prazer, fácil é prescindir da bebida que não tem? Quanto às vestes, sabes que quem as muda não o faz senão por causa do frio e do calor; que se calçam sapatos, é para que os pés não sejam impedidos no andar pelo que os possa ferir .... (Xenofonte, 1972, p. 61).

O diálogo entre eles segue de maneira bastante rica e, segundo podemos avaliar, ele mostra claramente a diferença do Sócrates de Xenofonte, homem virtuoso e humilde, com aquilo que pensavam os sofistas sobre o direito que todo mestre possuía de receber pelo seu saber e de bem viver. Os sofistas preparavam os homens para a vida política e, por isso, podiam receber pelos seus serviços e ensinamentos. Sócrates enfatiza aqui o cuidado com cada indivíduo e desacredita dos inúmeros bens materiais e da quantidade abundante de coisas,

de bebidas e de comidas que uma pessoa necessitaria para manter-se. Por isso, ambos parecem defender perspectivas divergentes e falam a partir de pontos de vista distintos.

No capítulo segundo do livro quarto, Xenofonte relata um curioso episódio entre Sócrates e Eutidemo: “Contarei agora como Sócrates atacava os que presumiam ter recebido ótima educação e se vangloriavam de sua sabença. Sabia haver o belo Eutidemo reunido copiosa coleção de obras dos mais afamados poetas e filósofos e que só por isso se jactava de campear em sabedoria aos de sua idade...” (Xenofonte, 1972, p. 141). O caso mostra a crítica socrática a um tipo de saber livresco e a um tipo de arrogância juvenil de dominar tal saber, desenrolando-se de modo bastante instigante.

A outra obra de Xenofonte, *Apologia de Sócrates*, divide-se em quatro partes e trata-se, na realidade, de um texto bem menor do que *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. A obra possui uma clara atmosfera de louvor incondicional ao pensador ateniense feita por um discípulo. Nela igualmente percebe-se uma ênfase do seu autor na importância da inspiração demoníaca de Sócrates e ela recupera toda a história, igualmente narrada por Platão em sua *Apologia*, acerca do oráculo recebido por Sócrates, além de falar sobre as acusações que a ele foram imputadas, tais como a de sedução, ateísmo e introdução de novas divindades.

No livro terceiro da referida obra, Xenofonte relembra que Sócrates enfatiza a má educação que Anito, um de seus acusadores, deu ao próprio filho e o quanto isso vitimou ao jovem e a ele próprio: “E assim falando Sócrates não se enganou. Avezando-se ao vinho, o rapaz não parava de beber dia e noite e acabou incapacitado de fazer o que quer que fosse de útil à pátria, aos amigos e a si mesmo. Quanto a Anito, a má educação que dera ao filho e a sua própria ignorância, tornaram, até hoje, que já não vive, odiosa a sua lembrança” (Xenofonte, 1972, p. 173). Em outras palavras, um daqueles que se lançou moralmente contra Sócrates no tribunal, não parece reunir, ele mesmo, condições de julgar – e de acusar – quem quer que seja.

Por fim, o quarto livro termina com um tom de absoluto elogio do discípulo Xenofonte ao seu mestre Sócrates, tal como se pode ver: “Quando reflito na sabedoria e grandeza de alma desse homem, não posso deixar de acordar-lhe a memória e a esta lembrança juntar meus elogios. E se dentre os enamorados da virtude alguém houver que haja privado com homem mais prestante que Sócrates, reputo-o o mais venturoso dos mortais” (Xenofonte, 1972, p. 173).

#### d. A interpretação de Aristófanes

Outra interpretação antiga bastante importante sobre Sócrates é a do comediógrafo grego Aristófanes. Em sua célebre peça *As Nuvens*, ele constrói um retrato bastante peculiar do filósofo grego. O enredo da peça basicamente se desenvolve por meio da história de um velho com dívidas contraídas pelo vício de apostar em corridas de cavalos do seu filho. Os personagens da comédia são poucos: Estrepsiades (o pai), Fidipedes (o filho), os escravos de Estrepsiades, os discípulos de Sócrates, o coro das nuvens, o raciocínio justo, o raciocínio injusto, credor I, credor II, dois discípulos de Sócrates.

Estrepsiades é um velho endividado e desesperado com os credores que o procuram para saldar seus compromissos. Contudo, para além dessa questão imediata, sua figura retrata bem a diferença entre o contexto camponês, do qual ele se origina, e o contexto de sua esposa, que era o da cidade. O seu ambiente era um ambiente de vida simples e sem muitas exigências. O ambiente de sua esposa é marcado por muitas dívidas, por muitos luxos e necessidades criadas pela vida na cidade e por sua pertença a uma classe social mais elevada.

Mesmo com a esposa já ausente, o filho Fidipedes, cujo nome foi fruto de um acordo entre ambos, torna-se agora o seu tormento, uma vez que teria sido criado com manias luxuosas. Como sugere a tradutora Gilda Maria Reale Starzynski “o nome do pai Estrepsiades sugere poupança, economia, em contraste com o luxo e as grandezas dos Alomeônidas. Quando o casal chega a um acordo escolhe um nome cômico: Fidepides, ‘o poupa-cavalos’” (Aristófanes, 1972, p. 181, nota 14).

Diante de uma situação tão difícil e embaraçosa, o velho se torna discípulo daquilo que ele mesmo denominou como o “pensatório” de Sócrates. Aqui percebe-se, no tom mordaz da comédia, aspectos importantes: Sócrates vive num pobre casebre cercado por discípulos de aspecto doentio. Contudo, talvez ele possa ser a sua tábua de salvação, na medida em que pode ensinar-lhe um discurso que o livre dos credores e das dívidas. Assim, o velho torna-se discípulo do “pensatório” socrático.

Em outras palavras, a imagem popular acerca de Sócrates, que o tomava

como um sofista, afirma-se na peça de Aristófanes, assim como também se afirmava a sua pobreza, tal como se percebe no relato cômico. Nesse momento da peça há um debate entre os dois raciocínios: o fraco e o forte. Em meio ao seu desespero, tudo que o velho deseja é livrar-se das dívidas, mas ele não possui muita clareza para distinguir os dois raciocínios, como bem parece apontar a tradutora brasileira: “Estrepsiades, como grande parte do povo, entende mal o princípio retórico segundo o qual há sempre, em qualquer causa, duas teses contraditórias, uma fraca e outra forte, e acredita que os sofistas possam dispor de dois raciocínios, um forte, que tem valor por si mesmo, e outro fraco, que se deve à habilidade e é reservado às causas injustas” (Aristófanes, 1972, p. 183, nota 28). Logo, seu grande intuito fica absolutamente claro: usar de qualquer expediente, mesmo que seja o discurso fraco e injusto, para livrar-se de suas dívidas.

Contudo, a presença do velho no “pensatório” termina por tornar-se cada vez mais difícil. Estrepsiades já é idoso, não parece adaptar-se ao contexto e menos ainda ter aptidão para aprender. Ele se depara frequentemente com a arrogância dos discípulos de Sócrates e parece mostrar-se cada vez mais grosso e pouco apto, o que novamente demonstra um conflito entre sua origem camponesa e a filosofia dos discípulos de Sócrates como algo mais refinado e que possui o ar da urbanidade.

Aqui percebe-se a veia ferina da comédia de Aristófanes quando, por exemplo, num determinado trecho, coloca a cena ridícula dos discípulos de Sócrates medindo o salto de uma pulga e atribuem a isso quase uma importância filosófica. Entretanto, uma das partes centrais da peça parece residir no momento em que Sócrates entra em cena. O filósofo, no alto, isto é, pendurado num cesto, ouve o chamado do velho Estrepsiades e irrita-se com ele chamando-o de efêmero. Em outras palavras, a peça sublinha o tom superior de Sócrates e o quanto ele se achava acima das demais pessoas, não apenas por estar fisicamente no alto e num cesto, mas por tratar os demais como efêmeros e inferiores.

Apesar disso, o velho narra ao filósofo acerca dos seus males e pede-lhe ajuda. Num determinado trecho, num diálogo entre eles, onde discutia-se sobre quais deuses se juraria, Aristófanes faz menção a uma imagem popular de Sócrates como um filósofo ateu, tal como se pode atestar pela fala do filósofo ao velho: “Por quais deuses você pretende jurar? Para começar, em nosso meio os deuses são moeda fora de circulação...” (Aristófanes, 1972, p. 188). Dando continuidade a tese de um Sócrates ateu e também ligado com as coisas da física,

a peça mostra o momento em que o pensador invoca as nuvens. Há aqui outra curiosa analogia na medida em que as nuvens sempre parecem ser algo mas, em realidade, nada são e logo se terminam, ou seja, não possuem efetivamente uma essência ou durabilidade, tal como parecem ser as coisas que Sócrates ensina aos seus discípulos.

Aos olhos de Sócrates apenas as nuvens são efetivamente deusas e o restante das coisas, incluindo Zeus, são meras conversas fiadas, tal como se pode atestar nesse curioso trecho do diálogo entre eles: “SÓCRATES – Pois de fato só elas é que são deusas, todo o resto são lorotas! ESTREPSÍADES (Assustado) – Epa! E Zeus, em nome da Terra! Para vocês o Olimpo não é um deus? SÓCRATES – Que Zeus? Não diga tolices! Nem sequer existe um Zeus! (Aristófanes, 1972, p. 193).

Diante de suas imensas dificuldades em aprender e em conviver com Sócrates e seus discípulos, não resta outra alternativa a Estrepsíades senão retirar-se do “pensatório”. Ele é tomado como uma alma dura, incapaz de fazer raciocínios dialéticos e filosóficos. Contudo, seu filho entra em seu lugar, visto ser mais jovem e parecer mais apto ao exercício do pensar. O pai sempre o questiona sobre a utilidade das coisas que são aprendidas, ou seja, o que ele deseja de fato saber não é nada sobre raciocínios abstratos, mas sim como fará para livrar-se de suas dívidas. Também aqui transparece novamente a crítica ao velho como um homem rude, sem educação formal, sem urbanidade, um tipo camponês e sem refinamento. O desejo do velho Estrepsíades é que o saber socrático tenha algo de prático, e não que seja apenas uma especulação sobre si mesmo e sobre os limites do que se pode conhecer.

Igualmente importante na peça é o diálogo entre o raciocínio justo e o raciocínio injusto. Após longo embate, o raciocínio injusto vence. Aqui parece afirmar-se outro importante aspecto da crítica de Aristófanes: no seu entender, o que Sócrates desenvolve com seus discípulos é também uma espécie de sofística. Em outras palavras, Sócrates age tal como os sofistas, que recebem dinheiro por seu ensinamento e, se preciso for, podem vender o raciocínio mais adequado para cada cliente.

No final da peça temos a entrada em cena da figura de dois credores e aqui se percebe toda a verve do filho para livrar-se deles, isto é, ele usa a dialética aprendida e uma espécie de retórica sofista, o que torna a peça ainda mais divertida e com sua crítica cada vez mais aguçada. Por fim, a peça termina numa

espécie de grande briga entre pai e filho e com o “pensatório” socrático arden- do em chamas num grande acidente. Desse modo, encerra-se uma das célebres visões sobre Sócrates, a saber, a visão da comédia grega e de Aristófanos como um de seus máximos representantes.

#### e. A interpretação de Platão: *A Apologia de Sócrates*<sup>2</sup>

O diálogo *Apologia de Sócrates* de Platão é, com toda certeza, um das obras mais utilizadas para a composição de uma imagem acerca do pensador de Ate- nas. Muito do que pensamos até hoje sobre o filósofo se deve a tal interpretação. Logo nas suas primeiras páginas é possível percebermos a força persuasiva dos inimigos de Sócrates. Em outras palavras, parece que começa a se desenhar um embate entre a retórica dos inimigos do filósofo e aquilo que o pensador toma- va como defesa da verdade.

O início do diálogo é marcado com um instigante pedido de Sócrates: o filósofo afirma ser um homem de setenta anos que nunca foi a um tribunal e, portanto, conta com a compreensão das pessoas ali presentes e habituadas com os ritos jurídicos. Curiosamente percebemos que o próprio Sócrates faz uso de uma certa retórica e força persuasiva ao afirmar tal coisa. Dito isso, o próprio fi- lósofo toma a sua defesa e aponta para duas classes de acusadores. Os acusado- res do momento, isto é, Anito, Meleto e Lícon e aqueles que sempre o acusaram por inveja e perseguição. No entender do filósofo, ele sempre teria sido vítima de uma espécie de deturpação em prol da verdade e mesmo com certo desân- imo diante das circunstâncias, ele termina por tomar a sua própria defesa.

Sócrates rememora as acusações antigas que recebeu de ser estudioso da natureza e fazer prevalecer a razão mais fraca sobre a mais forte. É em tal con- texto que se insere o seu debate com os sofistas da época como Górgias, Pródico e Hípias, dentre tantos outros. Curiosamente, o problema com os sofistas se dá tudo muito menos por eles receberem algo pelo seu trabalho do que pela sua atitude. Ou seja, o que Sócrates parece refutar não é que os gregos pudessem pagar os seus professores como faziam com os sofistas, mas sim o fato de que

---

2 A tradução de Jaime Bruna, utilizada por nós, apresenta o título *Defesa de Sócrates*. Contudo, por ser mais conhecido o título *Apologia de Sócrates* para o diálogo platônico, mantemos o título mais tradicional.

ao pagá-los pareciam abrir mão da sua autonomia de pensamento e comprarem também a virtude, que deveria ser vivida por cada um pessoalmente e coletivamente no âmbito da cidade. Em outras palavras, o problema apontado por Sócrates é esse. Colocá-lo apenas no âmbito do pagamento pelas aulas não parece fazer justiça à complexidade do tema.

Especialmente para refutar a posição que o tomava como um estudioso da natureza e ateu, Sócrates afirma que sua ciência é uma missão, uma espécie de tarefa divina. Para tanto, faz-se necessário que estejamos atentos ao quanto o tema da ciência e da missão são importantes para o pensador de Atenas. Sócrates via nisso a sua tarefa e a sua profissão, tal como se pode atestar no relato que o diálogo platônico faz do testemunho de Querefonte no templo de Apolo em Delfos. Ali Sócrates parece ter recebido da sacerdotisa a revelação de que ele era o mais sábio dentre todos os homens e, desse modo, sente-se estimulado a procurar em todos os demais homens, especialmente nos políticos, poetas e artesãos, se o relato da sacerdotisa era mesmo confiável. Assim, de forma instigante, assistimos o pensador realizar uma espécie de teste sobre uma revelação dada pela divindade, o que parece bastante inusitado. Como irá apontar a narrativa platônica, Sócrates é o mais sábio na medida em que é consciente da sua própria ignorância e não por qualquer mérito. O mesmo não ocorria com os poetas, os artesãos e os políticos. Em outras palavras, eles imaginavam possuir um saber que não possuíam. Desse modo, afirma Sócrates, que nutriram, diante da ausência do próprio saber, uma espécie de ódio à verdade e, nesse sentido, dedicaram-se à persegui-lo.

A primeira denúncia que aparece no diálogo de Platão é de Meleto, que afirma que Sócrates corrompe os jovens, não crê nos deuses e apresenta uma nova divindade. Aqui aparece, no debate entre Sócrates e Meleto, toda a verve da dialética socrática que, até mesmo de um modo violento, parece colocar seu adversário em situação difícil. Contudo, para além de atacar dialeticamente Meleto, Sócrates parece colocar o seu juízo sobre o próprio tribunal que irá julgá-lo na medida em que afirma “o que vai me condenar, se eu for condenado, não é Meleto, nem Ânito, mas a calúnia e o rancor de tanta gente...” (Platão, 1972, p. 20).

Ao justificar-se diante das acusações, Sócrates afirma primeiramente ser filósofo e obedecer ao oráculo, portanto não pode ser tomado como ateu. Logo após, afirma ser um praticante da virtude e chega mesmo a dizer que prefere ser condenado à morte do que abandonar a filosofia: “enquanto tiver alento e

puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar...” (Platão, 1972, p. 21). Assim, Sócrates afirma que sua pregação é pelo bem e, portanto, seguirá cumprindo a sua missão.

A ironia socrática é muito bem retratada por Platão quando Sócrates faz algumas ponderações sobre o seu julgamento. Há uma pergunta no ar: quem perderá mais com a sua condenação? Ele próprio ou a cidade de Atenas? Sócrates conclui que a cidade perderia mais, pois não será fácil o aparecimento de um outro Sócrates. Assim sendo, o julgamento do filósofo parece totalmente irônico, isto é, irônico com os que condenam, com a cidade, com os acusadores, irônico até mesmo com os que o defendem e consigo próprio. Com efeito, a ironia parece ser o grande fio iluminador e condutor de qualquer interpretação sobre *A Apologia de Sócrates* de Platão.

Ao dissertar sobre a sua abstenção da vida política, o filósofo afirma que o demônio que o inspirava, também o impedia de tomar parte na vida política. Fazendo um breve retrospecto de sua vida, apesar de tal proibição, afirma ter sido bom cidadão naquilo que lhe era possível e que nunca se colocou como mestre de ninguém visto que, ele próprio, não possuía nenhum saber. Seu desejo, segundo ele mesmo relata, sempre foi vencer pela força da verdade e da argumentação, sem realizar apelos de outra ordem. A ironia disso tudo, segundo ele, é que o resultado final do julgamento talvez seja melhor para os acusadores do que para ele próprio, o que também já parece apontar uma outra ironia socrática com o julgamento, com os próprios juízes e com a sentença que se aproximava.

Após a análise da votação, chega-se a sentença da condenação. Aqui, novamente de modo irônico, ele afirma haver perdido por pouco, o que lhe parece vantajoso, uma vez que imaginou que perderia por margem maior. Seus acusadores, isto é, Anito, Meleto, Licon aparentemente se beneficiaram, mas irá sempre pairar sobre eles a sombra de terem condenado injustamente um homem como Sócrates. Antes da condenação de Sócrates à morte, como conhecemos pela própria tradição, discute-se ainda a possibilidade de uma multa ou mesmo de exílio, possibilidades rechaçadas pelo filósofo. Ironicamente – uma vez mais – ele pensa na possibilidade de ser sustentado pelo tribunal (Pritaneu) e afirma que nunca se acha merecedor de nenhuma condenação: “Acresce que não estou habituado a julgar-me merecedor de mal nenhum” (Platão, 1972, p. 28).

Para completar o ciclo da ironia, aparecem possíveis fiadores para ajudar

Sócrates com o pagamento de uma multa, coisa por ele rejeitada. Ao ser condenado, Sócrates faz um discurso com força de uma condenação moral. Afirma que irá partir para cumprir sua pena, mas que sob seus condenadores pesará eternamente a culpa por seu julgamento injusto. Aqui, usando da prerrogativa de já ser um condenado e próximo da morte, ele se afirma na condição de fazer um vaticínio, isto é, prever o futuro e, portanto, usando de mais uma ironia, afirma que o castigo irá alcançar - antes do que se pensa- aqueles que o condenaram injustamente.

Sócrates, o filósofo que afirmava nada saber, não possui uma definição sobre a morte e, por isso, apenas afirma que ela deve ser uma espécie de longa noite. Seu único pedido é para que os seus filhos sejam sempre lembrados sobre a importância de viver uma vida virtuosa. Desse modo, o diálogo platônico termina com uma suprema ironia e reafirmação da sua filosofia como uma missão divina, tal como se pode atestar: “Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor rumo, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade” (Platão, 1972, p. 33).

#### **f. A interpretação de Platão: Críton**

O diálogo *Críton* possui grande relação com *A Apologia de Sócrates*. Na realidade, ambos tratam da mesma temática, a saber, o julgamento e a condenação do filósofo. O discípulo Críton, que dá nome ao diálogo, oferece, diante da condenação do seu mestre, que ele fuja e tenta articular as coisas para que isso possa ocorrer de modo exitoso. Entretanto, Sócrates recusa qualquer possibilidade nesse sentido e enfatiza ainda mais que sua filosofia é uma missão.

Logo no começo do diálogo é feita menção a um sonho de Sócrates e a chegada de um navio. Conforme havia sido decidido, o filósofo seria condenado a tomar cicuta após o retorno de uma esquadra grega. Assim, diante dessa situação de proximidade do momento da morte, surge a pergunta se a morte seria, ela mesma, um mal.

Críton pede a Sócrates para fugir por estar envergonhado. Ele acredita que os discípulos não foram capazes de defendê-lo e que sua condenação é uma vergonha para todos eles. Contudo, ao sentir a proximidade da morte, Sócrates

busca melhores argumentos, ou seja, ele começa a pensar que viver bem é diferente de apenas viver e começa a pensar mais acuradamente sobre as coisas, fazer um exercício para alcançar uma melhor visão da vida como um todo.

Sócrates possui as seguintes premissas: nunca cometer uma injustiça nem mesmo diante de um mal sofrido, nunca violar um acordo justo. Para a lei de Atenas, Sócrates é alguém que é devedor, ou seja, possui uma pena a cumprir. Ele, mesmo não concordando com tal sentença, não deseja fugir e não possui medo da morte, visto sequer conseguir defini-la.

Tal como na *Apologia de Sócrates*, o contexto do diálogo *Criton* se dá em torno do tribunal de julgamento do filósofo. Este é o ponto importante a ser salientado, ou seja, os argumentos apresentados são próprios para um tribunal e sua linguagem e, nesse sentido, possuem características jurídicas. Por isso, muitas vezes, percebemos o tom mais crítico, enfático, as recusas e os artifícios retóricos. No diálogo *Criton*, por exemplo, a posição de Sócrates parece ser de mais aceitação da pena – ainda que com reservas – do que ocorreu na *Apologia*, o que parece importante de ser notado.

Sócrates diz a seguinte coisa a Criton: “Com esta idade seria insensato revoltar-me por ter de morrer” (Platão, 1993, p. 112). Aqui aparece, como já apontamos, o tal sonho de Sócrates e a sua premonição no momento em que se aproxima a sua hora final. Criton insiste na proposta de fuga e em “comprar” os delatores: “Nada tens a temer. Primeiro não é assim tanto dinheiro que temos que gastar para te salvarmos e te levarmos daqui. Depois não vês como esses sicofantas são baratos? Para eles não é precisa grande quantia. Para ti, penso que a minha riqueza é bastante” (Platão, 1993, p. 114).

Desse modo, o apelo de Criton é muito claro para Sócrates: deseja que ele fuja e evite a vergonha para todos, isto é, para ele próprio e para os seus discípulos. Como era de se esperar, Sócrates dá uma resposta dialética para Criton. Sua tese central é de que não vale a pena vivermos corrompendo quem quer que seja ou mantendo aquilo que é mau e nos faz sofrer, além de ser injusto. Assim, “não devemos preocupar-nos com o que diz de nós a multidão, mas com o que diz o entendido no que é justo e no que é injusto...” (Platão, 1993, p. 118). Ademais, não se pode pagar o mal com o mal e nem a injustiça com a injustiça, tal como relembra o filósofo a Criton: “Nem pagar o mal com o mal, como diz a multidão, uma vez que há de não ser injusto de nenhuma maneira” (Platão, 1993, p. 120). Logo, se as leis da cidade foram injustas isso não justifica qualquer

ação não virtuosa da parte de Sócrates e de seus discípulos. Por isso, o diálogo acaba desejando que os homens possam sempre ser virtuosos, em qualquer situação, e que sejam sempre guiados por aquilo que determinam os deuses.

### **g. A interpretação de Platão: *Eutifron***

O diálogo *Eutifron* é um típico diálogo socrático de Platão, isto é, se caracteriza por perguntar a essência de algo. Na verdade, ele intenciona perguntar sobre o que é a piedade, e, desse modo, pode ser incluído entre os chamados diálogos sobre a virtude. Percebe-se uma divisão do diálogo nas chamadas cinco conversas. Na primeira delas, Eutifron, personagem que dá nome ao diálogo platônico, afirma que seu objetivo é perseguir aqueles que cometem injustiças. No segundo momento, afirma que a piedade é aquilo que os deuses amam. Ainda mais enfático: no terceiro momento afirmará que é o que todos os deuses amam. Por fim, a quarta conversa afirma tratar da justiça e respeitar o cuidado para com os deuses e conclui, já na quinta conversa, afirmando que a piedade é saber como orar e sacrificar aos deuses.

O diálogo começa efetivamente com Eutifron achando-se tal como Sócrates e, por isso, pede dele (ou espera dele) certa cumplicidade para sua tese. Ironicamente, Sócrates rejeita tal proximidade e, ainda mais ironicamente, o aproxima de Meleto, um dos seus acusadores. O caso envolve o pai de Eutifron que, segundo o relato platônico, teria matado um de seus empregados que estava embriagado e havia promovido uma contenda com outro servo. Diante do episódio, Eutifron assume a tese de que a lei divina teria sido infringida pelo seu pai e, desse modo, defenderá a condenação do seu próprio pai afirmando que a justiça deve prevalecer a qualquer preço e contra quem quer que seja.

Com efeito, sua tese é que o seu pai cometeu uma impiedade e, por isso, deve ser denunciado e punido, como ele deseja fazer. Diante disso, Sócrates começa o seu questionamento sobre o que seria a piedade, visto que agora é preciso definir em que consiste o impiedoso gesto praticado pelo pai de Eutifron. Desse modo, o tema do diálogo será a piedade devida aos deuses e, por isso, alcança um debate que gravita entre a filosofia e a religião.

Eutifron defende o dever de punir, ainda que seja o próprio pai, se esse por-

ventura cometeu um ato impiedoso. Assim, a piedade é uma virtude para com os deuses da cidade e equilibra-se entre a sua racionalidade e sua autoridade. A chamada aporia de Eutifron é concluir que a filosofia é a obra perfeita dos deuses. Nesse espírito, Sócrates começa a fazer sua interlocução sobre o tema da piedade. Para tanto, ele começa a distinguir entre o que seria um processo e o que seria uma queixa. Meleto, por exemplo, teria feito uma queixa contra ele e não um processo. Assim, com extrema ironia, ele recorda todo o seu julgamento e a história de ser, segundo seus acusadores, um sedutor dos jovens e criador de novas divindades demoníacas.

No momento em que Eutifron está disposto a levar seu próprio pai ao tribunal, surge um questionamento sobre a seriedade dos próprios tribunais ou, ao menos, de parte deles. Assim, Sócrates o questiona se ele, na condição de “conhecedor das coisas divinas”, sabe efetivamente o que é a piedade. Lembremos que o próprio filósofo teria sido acusado de impiedade e, nesse sentido, faz uma pergunta direta a Eutifron: “Fala, pois, e diz-me então que espécie de coisa é a piedade e a impiedade? (Platão, 1993, p. 36). Ao responder-lhe, Eutifron afirma que seu gesto, de denunciar um homicida ou um impiedoso, consiste num gesto de piedade, o que Sócrates parece ouvir com extrema desconfiança.

No entender de Eutifron, os deuses querem piedade e não a impiedade. Os homens e os deuses talvez tenham um desacordo nesse sentido, ou seja, os homens parecem pouco propensos à piedade. Contudo, Sócrates o questiona se o seu próprio ato, de denúncia contra o seu pai num tribunal, não pode ser tomado como um ato impiedoso. Além do mais, o filósofo ateniense parece ter dificuldades em tomar todos os desejos dos deuses variados de modo uniforme, ou seja, paira a dúvida se todos os deuses desejam sempre as mesmas coisas e tomam sempre de modo invariável o que é piedoso e o que é impiedoso.

Diante disso, Sócrates pede a Eutifron que o convença dos seus argumentos: “Vamos, tenta acima de tudo, mostrar-me com clareza como podem todos os deuses achar correcta esta mesma ação. E, se mo mostrares satisfatoriamente, nunca mais cessarei de elogiar a tua sabedoria” (Platão, 1993, p. 42). Servindo-se do critério fornecido pelo próprio Eutifron, Sócrates avalia que um bom ponto de partida para a definição de piedade e impiedade seria aquilo que os deuses amam (piedade) e aquilo que os deuses detestam (impiedade).

Contudo, ao circunscrever tal critério, ainda não se resolve o problema. Sócrates questiona Eutifron se os deuses amam algo por isso ser piedoso ou se,

na medida em que algo é piedoso, isso seria amado pelos deuses. Em outras palavras, aquilo que os deuses amam parece ser piedoso, mas talvez não seja propriamente ainda a piedade, uma vez que essa parece de difícil definição. Mesmo com todo o seu entusiasmo e suas profundas convicções, Eutifron parece agora notar que os conceitos se movem e, desse modo, fica difícil a definição de algo.

Sócrates aprofunda ainda mais o problema ao perguntar para Eutifron se toda a justiça é piedade: “Mas, então, toda a justiça é piedade? Ou a piedade é toda a justiça e a justiça não é toda a piedade, mas alguma dela é piedade e a outra não? (Platão, 1993, p. 48). Eutifron confessa que não consegue mais acompanhar o pensamento de Sócrates. Entretanto, Sócrates estabelece uma importantíssima relação aqui, a saber, a relação entre piedade e justiça. Eutifron iniciara sua conversão com Sócrates afirmando claramente o que era tanto a piedade como a justiça, mas agora, ao ser inquirido, parece se ver embaraçado e sem condições de fazer maiores definições.

A partir dessas indagações, outras ainda surgem como, por exemplo, sobre o papel dos sacerdotes, isto é, quem é aquele que cuida do serviço dos deuses? De qual serviço ou arte ele se ocupa? Quando sacrificamos algo aos deuses sabemos efetivamente o que estamos fazendo? Nossos pedidos podem ser atendidos ou eles estão fora da medida do razoável do que deve ser pedido? Por isso, diz Sócrates: “a piedade seria então o conhecimento das preces e das ofertas aos deuses” (Platão, 1993, p. 53).

Desse modo, volta-se, então, a pergunta inicial do diálogo: o que é ser piedoso? Contudo, Eutifron parece agora um tanto confuso e termina por desistir de continuar a conversação com Sócrates. Prefere deixá-la para um outro momento e, portanto, o final do diálogo é inconcluso, terminando com a ironia socrática, que afirma ter sido proveitoso aprender mais acerca das coisas da divindade com Eutifron.

#### **h. A interpretação de Platão; Protágoras**

O *Protágoras* de Platão é tomado como um diálogo de gênero demonstrativo. Ali, dentre outras coisas, discute-se o ideal do sábio e do belo, especialmente no início do diálogo, onde tal coisa é enfatizada tendo em visto a beleza de

Alcebiades, antigo seguidor de Sócrates. Na realidade, o diálogo leva o nome de um personagem real dos tempos de Sócrates. Protágoras foi um grande e respeitado sofista e, até os dias atuais, juntamente com o diálogo *Górgias*, que também leva o nome de um sofista dos tempos de Sócrates, ele tem se constituído numa referência sempre que se deseja elucidar um pouco melhor o papel dos sofistas nos tempos socráticos.

Para aclarar tal questão, a primeira coisa que se deve fazer é sair do terreno de uma leitura rasa, como, infelizmente, muitas vezes ocorre. O problema de Sócrates com os sofistas não reside apenas no fato deles serem remunerados pelo seu ofício. Os gregos pagavam inúmeros outros profissionais e, portanto, o problema não estaria em receber o seu salário ou pagamento. O problema de Sócrates com os sofistas é moral, pois tanto eles parecem querer ensinar a virtude como são tomados, pelos seus ouvintes, como detentores da virtude. Assim, a questão sobre o possível ensinamento da virtude por meio de um pagamento é mais do que uma questão financeira, pois o sofista parece dispensar os demais homens de serem virtuosos ou, então, dar-lhes a falsa ideia de que a virtude pode ser ensinada ou mesmo vendida como um produto de mercado.

Há uma grande diferença entre uma técnica, objeto do ensino dos sofistas, e um saber, que Sócrates sempre priorizou. Dominar uma técnica não faz de ninguém um sábio. Num instigante diálogo com o personagem Hipócrates, que fala entusiasticamente do sofista Protágoras, Sócrates pontua: “Pois resolveste entregar tua própria alma aos cuidados de um homem que, conforme disseste, é sofista; mas o que seja, de fato, sofista, muito me admiro se o souberes. Ora, se ignoras isso, também não poderás saber a quem entrega a tua alma, nem se é para o teu bem ou para o teu mal” (Platão, 1980, p. 47). Sócrates é ainda mais enfático ao tomar o sofista como uma espécie de mercador: “O sofista, Hipócrates, não será, porventura, uma espécie de mercador, ou traficante de vitualhas para alimentar a alma? A mim, pelo menos, é o que eles parecem ser” (Platão, 1980, p. 48).

Protágoras surge no diálogo como um sofista poderoso. A atmosfera da sua presença é descrita como algo marcante mas, ao mesmo tempo, percebemos aqui a ironia do diálogo platônico para com ele: “... sua voz de tonalidade muito grave ressoava no compartimento, o que não permitia distinguir as palavras” (Platão, 1980, p. 51). Com efeito, o sofista parecia impressionar mais pelo tom de voz do que pelos argumentos que poderiam ser inferidos a partir da compreensão clara de suas palavras. Assim, a atmosfera narrada sobre ele já é,

em si mesmo, algo instigante. Percebe-se também que Protágoras deseja falar em público, ele gosta de exhibir-se.

Inquirido por Sócrates, Protágoras confirma que sua arte é uma arte política de formar bons cidadãos: “- Será que apanhei bem o sentido do que disseste? perguntei; quero crer que te referes à arte da política e que prometestes formar bons cidadãos. - Nisso mesmo, Sócrates, respondeu, é que minha profissão consiste” (Platão, 1980, p. 54). Aqui começa a contestação da tese por parte de Sócrates, que não deixa de afirmar também a sua ironia: “Sou de parecer, Protágoras, que isso não pode ser ensinado; visto; porém, que o afirmas, não sei como deixar de acreditar-te” (Platão, 1980, p. 54). Em outras palavras, começamos a perceber no debate muito claramente a tese socrático-platônica de que a virtude não pode ser ensinada.

Para contestar a Sócrates, Protágoras começa o seu longo discurso pelos mitos, o que faz a sua narrativa ser ainda maior. Prova disso é que ele cita Prometeu, que, etimologicamente, significa aquele que possui a antevisão, uma espécie de pré-pensador e também cita Epimeteu, que significaria literalmente aquele que tem a pós visão, um pós-pensador. Epimeteu representa uma espécie de equilíbrio na natureza e para o reino dos animais. Já Prometeu representa aquele que roubou o fogo de Hefesto e Atena. Desse modo, o homem domina o fogo e o conhecimento, mas fica sem a sabedoria política, que está com Zeus. A narrativa ressalta o castigo de Prometeu e a astúcia de Epimeteu.

A moral dos homens passa a derivar diretamente da sua relação com os deuses. Aliás, aos olhos de Protágoras, o homem é o único nesse quesito em todo o reino da natureza: “Uma vez de posse desse lote divino, foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais a crer na existência deles, tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses” (Platão, 1980, p. 58). A política faz o homem vencer a sua própria animalidade e sua falta de recursos quando comparado com outros animais. Por isso, o homem constrói cidades e outras coisas da chamada civilização como, por exemplo, a medicina e a justiça, como bem pontua Protágoras: “... pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégios de poucos” (Platão, 1980, p. 58). Com efeito, os juízes se constituem na parte técnica da sociedade e a parte política é extensiva a todos os cidadãos na medida em que todos devem participar da virtude. Em outras palavras, a *Pólis* é o lugar onde todos devem exercitar a virtude sob pena de não poderem viver mais socialmente.

Nessa mesma esteira, Protágoras segue defendendo que a virtude pode, portanto, ser ensinada e por isso também se pode culpar (e castigar) quem não age virtuosamente. Ele, inclusive, questiona Sócrates sobre qual seria, então, a razão de se educar um filho se tal coisa não fosse verdadeira. Em outras palavras, ele aproxima as escolas, a lei e a sociedade em seu discurso. No seu entender há ainda uma defesa enfática de que os sofistas podem receber pelos seus ensinamentos e que sua atividade difere-se da atividade do professor e do pedagogo.

Sócrates começa sua indagação ao discurso de Protágoras após ouvi-lo. Seu ponto é exatamente se a virtude pode ser ensinada. A primeira dificuldade reside na delimitação da questão, ou seja, do que estamos efetivamente falando quando falamos de virtude? A virtude é, na realidade, constituída de uma amplitude de coisas, por exemplo, justiça, temperança, santidade são virtudes e não podem ser tomadas como iguais. Protágoras responde a tal indagação afirmando que a virtude é um todo: “A essa pergunta, Sócrates, disse ele, é muito fácil responder. A virtude é um todo, e as qualidades que te referiste são partes desse todo” (Platão, 1980, p. 66). O pensador ateniense não parece acreditar muito numa resolução tão simples e começa a questionar sobre a essência do justo e da santidade. Ironicamente, Sócrates chega a dizer que não sabe se é do agrado do seu interlocutor que tal discussão se prolongue e, desse momento em diante, sente-se a força argumentativa do filósofo.

Sócrates questiona se “cada contrário, portanto, só tem um contrário, não muitos” (Platão, 1980, p. 71). Protágoras afirma que há temperantes que cometem injustiça e daqui se segue uma longa discussão sobre a temática e Sócrates, uma vez mais, age de maneira irônica e pede a Protágoras para que tenha um discurso mais curto, visto que sua memória já não pode acompanhá-lo: “Protágoras, sou um sujeito de memória muito fraca; se alguém me dirige um discurso longo, fico incapaz de acompanhar o assunto em debate” (Platão, 1980, p. 74). Com muita eloquência - e mesmo um pouco de arrogância- Protágoras parece recusar-se a diminuir a sua fala: “para falar de acordo com as exigências dos meus contraditores, jamais teria me avantajado sobre ninguém, nem seria conhecido entre os helenos o nome de Protágoras” (Platão, 1980, p. 74). Diante da atitude de Protágoras, Sócrates ameaça sair da discussão: “Eu também, Protágoras, não quero ver nossa discussão conduzida por caminhos que não sejam do teu agrado; mas, quando te resolveres a conversar por maneira que eu possa acompanhar-te, estarei à tua disposição...” (Platão, 1980, p. 74). Na realidade, diante dos discursos infundáveis de Protágoras, ele efetivamente sai da

discussão: “Como, porém, não queres assim, e eu tenho um compromisso que não me permite continuar a ouvir os teus discursos longos – preciso ir a outro lugar – retiro-me, por mais que me fosse agradável ouvir-te discorrer sobre esse assunto” (Platão, 1980, p. 75).

Segue-se a tal situação uma fala de Alcebíades com crítica a Sócrates e insinuações de que Protágoras o teria derrotado no campo argumentativo (e na arte dos longos discursos). Após Alcebíades, Pródico tenta propor uma espécie de conciliação e continuidade do debate. O mesmo tipo de argumentação encontra-se na fala de Hípias. Para Sócrates, quem formula uma proposição de maneira errônea, ainda que seja belo, não pode concluir corretamente e a partir daqui ele constrói todo um discurso que visa falar da filosofia entre os helenos e se opor as tentativas mitológicas do discurso de Protágoras. Nesse contexto é que se insere a citação das famosas sentenças populares apropriadas por Sócrates. Notemos que tais citações se constituem numa crítica direta a Protágoras na medida em que são citações curtas, sintéticas e cheias de significado, exatamente o oposto do falatório longo e enfadonho do sofista: “... as máximas celebradas por toda gente ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em excesso’. E por que refiro essa particularidade? Para mostrar a maneira de filosofar dos antigos: a concisão lacônica” (Platão, 1980, p. 84).

Com efeito, a virtude é possível quando torna alguém virtuoso. Aqui Sócrates apresenta uma espécie de resumo da poesia de Pítaco e mostra a oposição de Simônides a tal poeta. Após essa longa digressão, Alcebíades tenta a retomada do debate entre Sócrates e Protágoras. Aparece aqui o tema da discussão médica do prazer e da dor, por exemplo. Em tal contexto é que surge a famosa afirmação de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas. Curiosamente, o diálogo termina com Sócrates aproximando-se do mito de Prometeu e com Protágoras agradecendo aqueles que conseguiram assistir o debate. Uma vez mais o diálogo platônico termina com a ironia ferina de Sócrates, que afirmava haver permanecido por conta da beleza de Cálías: “Há muito, também eu já deveria ter ido para o encontro a que me referi; só me deixei ficar aqui por amor de Cálías, o belo” (Platão, 1980, p. 108).

## Referências do capítulo

ARISTÓFANES. *As Nuvens* (Coleção Os Pensadores). Trad. Gilda Maria Reale Starzynski, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

LAERTIOS, Diógenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury, Editora UnB, Brasília, 1987.

MORRISON, D.R. (org.). *Sócrates*. Trad. André Oides, Ideias e Letras, São Paulo, 2017.

O'CONNOR, D.K, "Xenofonte e a invejável vida de Sócrates" in MORRISON, D.R. (org.). *Sócrates*. Ideias e Letras, São Paulo, 2017.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates* (Coleção Os Pensadores). Trad. Jaime Bruna, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

PLATÃO. *Êutifron/Apologia de Sócrates/Críton*. Trad. José Trindade Santos, Casa da Moeda/Imprensa Nacional: Lisboa, 1993.

PLATÃO. *Protágoras/Górgias/O Banquete/Fedão – vol. III-IV*, Editora da Universidade Federal do Pará: Belém, 1980.

ROSSELLINI, R. *Sócrates* (DVD com comentários de Roberto Bolzani). Distribuidora Versátil: São Paulo, 2008. [Também disponível no link (filme): <https://www.youtube.com/watch?v=5TaaT30L8yg> /Comentário de Roberto Bolzani: <https://www.youtube.com/watch?v=9RTF3ir8nnc> ]

XENOFONTE. *Apologia de Sócrates* (Coleção Os Pensadores). Trad. Líbero Rangel de Andrade, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

Para saber mais (sugestões de Youtube preparados pelo autor)

O Sócrates de Xenofonte – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula: <https://www.youtube.com/watch?v=0hYSYiCkk6Q>

O Sócrates de Aristófanes – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula:

<https://www.youtube.com/watch?v=pWcHdAVn5kg>

O Sócrates de Platão (Apologia de Sócrates) – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula: <https://www.youtube.com/watch?v=adeGfBT9TtI>

O Sócrates de Platão (Criton) – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula: <https://www.youtube.com/watch?v=9Po6DRJUdrM>

O Sócrates de Platão (Eutifron) – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula: [https://www.youtube.com/watch?v=Qddb33HCm\\_s](https://www.youtube.com/watch?v=Qddb33HCm_s)

O Sócrates de Platão (Protágoras) – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula: <https://www.youtube.com/watch?v=43lr9OySmsI>

## Capítulo 2

# Os sofistas e Sócrates como educadores segundo Werner Jaeger. Interpretações modernas e contemporâneas de Sócrates: Hegel, Kierkegaard, Nietzsche e Pierre Hadot

### a. Os sofistas

Um trabalho clássico para a compreensão da sofística na Antiguidade é a obra *Paidéia – a formação do grego* - de Werner Jaeger<sup>1</sup>. Ali, especialmente numa das partes do livro, o pensador explora a compreensão da sofística como um fenômeno histórico, social e político. Ocorre o entrelaçamento de dois importantes conceitos gregos: o de *paidéia*, enquanto “formação”, e o de *areté*, enquanto “virtude”. Ambos estão inseridos no âmago das questões educativas.

Jaeger explora o contexto urbano das camadas médias, que constitui efetivamente o público-alvo dos sofistas. Tal público precisa ser formado na arte dos tribunais, dos debates e dos discursos políticos. Por isso, o helenista enfatiza o quanto é importante, em tal contexto grego, o ideal do bem e do belo (*kalos* e *kagatos*). Assim, é necessário sublinhar que os sofistas formam uma espécie de elite dirigente e não o povo: “Já desde o começo a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes. No fundo não era senão uma nova forma da educação dos nobres” (Jaeger, 2013, p. 339). Em outras palavras, o que existia era a afirmação da for-

---

1 Por uma delimitação temática, iremos nos ater à interpretação de Jaeger sobre a figura de Sócrates, mas estamos conscientes de outras interpretações existentes, inclusive divergentes, como a de Gadamer, que aponta, por exemplo, uma descontinuidade do Sócrates grego com a tradição. Tal interpretação pode ser melhor avaliada na seguinte obra:

GADAMER, H.G. *A razão na época da ciência*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1983.

mação do estadista.

Ressalte-se, portanto, a importância da retórica e da oratória em tal contexto formativo e no contexto político do Estado democrático. É exatamente aqui que aparece o uso do dinheiro para a compra da virtude feita pelos mais ricos. Sócrates afirma-se como o opositor por excelência de tal processo. Contudo, Jaeger não deixa de enfatizar o quanto a sofística é importante, inclusive, para o aparecimento e a afirmação das teses tanto de Sócrates como de Platão:

É natural que encaremos os sofistas retrospectivamente pelo ponto de vista céptico de Platão, para quem o princípio de todo o conhecimento filosófico é a dúvida socrática sobre a possibilidade de ensinar a virtude. É, porém, historicamente incorreto e inibe toda a compreensão autêntica daquela importante época da história da educação humana sobrecarregá-la de problemas que aparecem apenas numa fase posterior da reflexão filosófica. Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso não é possível concebê-los sem ela (Jaeger, 2013, p. 341).

O ideal da arte política está no centro dos ensinamentos sofísticos. É em tal situação que há um embate entre a possibilidade do ensino da virtude e a dúvida socrática. Para Jaeger, ambos são pressupostos justos. No entender de Jaeger, os sofistas também se encontram na ciência e na filosofia. Com efeito, na sua perspectiva, eles não foram apenas “retóricos” como se pode observar em Sócrates, Platão e Aristóteles. Há ainda um ponto comum entre a reflexão socrática e a dos sofistas: ambos migraram de uma discussão sobre as coisas naturais para o contexto humano, isto é, para ambos o homem é o tema filosófico por excelência e o âmbito da moral é afirmado. Jaeger destaca que a preocupação dos sofistas com o homem é prática, enquanto a preocupação da herança socrática é teórica.

Homero é, na realidade, uma espécie de “manual dos sofistas”. Ou seja, nele está contemplado o ideal sofista de educação. Aparece um embate no discurso sofista entre individualismo e individualidade, que também é um tema bastante importante para Sócrates, que faz uma apropriação singular da questão. Contudo, o mais curioso é o debate entre filosofia e retórica, que parece historicamente haver colocado em campos opostos os filósofos e os sofistas. Entretanto, deve-se ressaltar que a filosofia nunca deixou de utilizar a retórica como um

de seus instrumentos.

Jaeger percebe uma certa similaridade entre os ideais sofísticos de educação e cultura e os tempos atuais, enxergando mesmo uma ampliação dos seus horizontes:

O seu primeiro efeito, porém, foi suplantar a ciência, tal como nos tempos modernos aconteceu com o florescimento da pedagogia, da sociologia, e do jornalismo. Mas, na medida em que traduziu para as formas de expressão e para as modalidades do pensamento da nova idade racionalista a antiga tradição educativa, incorporada sobretudo na poesia a partir de Homero, e formulou, do ponto de vista teórico, um conceito de educação, a sofística levou a uma ampliação dos domínios da ciência jônica nos aspectos ético e social, e abriu o caminho a uma verdadeira filosofia política e ética, ao lado e mesmo acima da ciência da natureza (Jaeger, 2013, p. 348).

Daqui origina-se a conhecida questão já posta no diálogo *Protágoras* de Platão, isto é, a dúvida se educação seria uma técnica ou uma ciência. Aos olhos de Jaeger, o conceito de “humanismo” em educação é trazido por Protágoras, que também enfatiza os seus aspectos políticos. Ao passo que a tradição socrático-platônica acentuará o saber divino. Assim sendo, o primeiro caso seria um saber filosófico e o segundo algo religioso. Com efeito, a discussão ocorre em torno do conceito de formação (*paideia* em grego e *Bildung* em alemão). Desse modo, os sofistas possuem uma estrita relação com a cultura e a civilização (*Kultur* em alemão). Os sofistas são tomados por Jaeger como pensadores otimistas, o que os diferiria da interpretação judaico-cristã posterior. Curiosamente nesse ponto tanto os sofistas como a interpretação socrática partilham da mesma tese, ou seja, o homem está sempre inclinado para o bem. Assim, Jaeger enfatiza a visão grega otimista, tomando-a como superior em relação à concepção judaico-cristã, que preconiza a consciência universal do pecado e, portanto, defende uma visão mais pessimista no que se refere ao homem:

Os sofistas não desenvolveram os profundos problemas religiosos implícitos na palavra ‘natureza’. Partem de uma certa crença otimista segundo a qual a natureza humana está normalmente apta para o bem. O homem desgraçado ou inclinado ao mal constitui exceção. Foi nesse ponto que em todos os tempos se fundamentou a crítica religiosa cristã do humanismo. É certo que nessa questão o otimismo

pedagógico dos sofistas não é a última palavra do espírito grego. Todavia, se os gregos tivessem partido da consciência universal do pecado e não do ideal de formação do Homem, jamais teriam chegado a criar uma pedagogia nem um ideal de cultura” (Jaeger, 2013, pp. 357-358).

Os sofistas trazem, na realidade, o ideal da educação na escola e a temática do homem de Estado. Ocorre, então, uma aproximação entre lei e educação e a lei passa a ser vista também em seu aspecto educador. Além disso, eles enfatizam um problema fundamental: o aprimoramento da natureza humana numa espécie de segunda natureza, o que é fundamental para o próprio desenvolvimento da cultura humana:

O fato de terem sido os sofistas os criadores do conceito de cultura adapta-se perfeitamente à caracterização que deles fazemos como humanistas, ainda que lhes fosse impossível suspeitar que essa metáfora, aplicada simplesmente ao conceito de educação do Homem, fosse tão rica de matices e chegasse a converter-se, algum dia, no mais alto símbolo da civilização. Mas esse triunfo da ideia de cultura tem a sua justificação íntima. É naquela fecunda comparação que a ideia grega de educação, considerada como a aplicação de leis gerais à dignificação e ao aperfeiçoamento da natureza pelo espírito humano, tem o seu fundamento universal (Jaeger, 2013, p. 365).

Jaeger lamenta-se que boa parte dos escritos dos sofistas se perderam e que aquilo que conhecemos é, em boa medida, através dos escritos de Platão e, portanto, indiretamente. É comum quando se compara Sócrates e Platão com os sofistas ocorrer certa ênfase no aspecto negativo da retórica. Contudo, não podemos nos esquecer do papel formativo da retórica na cultura e na educação grega. Papel que, aliás, ultrapassa suas próprias fronteiras e o seu próprio tempo:

A retórica é a forma de educação predominante nos últimos tempos da Antiguidade. Estava tão perfeitamente adaptada à predisposição formal do povo grego, que se converteu numa fatalidade, ao desenvolver-se por cima de tudo o mais, como uma trepadeira. Mas isso não deve influenciar a nossa apreciação da importância educacional da nova descoberta. Unida à gramática e à dialética, a retórica tornou-se o fundamento da formação formal do Ocidente (Jaeger, 2013, p. 368).

Desse modo, o humanismo tal como o conhecemos no mundo ocidental, como fruto do espírito greco-romano (helenismo) e da Renascença é, aos olhos de Jaeger, tributário da contribuição inigualável dos sofistas:

O sistema grego de educação superior, tal como os sofistas o estruturaram, impera atualmente em todo o mundo civilizado. Imperou universalmente, sobretudo porque não é necessário para tanto nenhum conhecimento do idioma grego. É importante não esquecer que foi criada pelos gregos e deles provém diretamente não só a ideia da cultura geral ético-política, na qual reconhecemos a origem da nossa formação humanista, mas também a chamada formação realista, que em parte impugna e em parte compete com aquela. O que hoje denominamos cultura humanista no estrito sentido da palavra, e que é impossível sem o conhecimento das literaturas clássicas na sua língua original, só podia florescer num solo não grego, mas influenciado no que tinha de mais profundo pelo espírito helênico, como foi o povo romano. A educação baseada nas duas línguas, grega e latina, é, na sua concepção plena, uma criação do humanismo do Renascimento (Jaeger, 2013, p. 369).

De modo ainda mais enfático, Jaeger defende que, na realidade, as teses de Platão e Aristóteles, mesmo com toda a sua originalidade e importância, só foram possíveis por causa da contribuição dos próprios sofistas: “Foram Platão e Aristóteles os que primeiro alcançaram uma consciência plena da importância educacional da ciência pura. Mas a visão arguta com que os sofistas acertavam no ponto justo basta para suscitar a nossa admiração, tal como o fez a educação posterior, pondo em ação as suas aquisições (Jaeger, 2013, p. 370).

Os leitores familiarizados com o diálogo *Protágoras* de Platão, irão perceber que a discussão ali desenvolvida toca, em boa medida, no tema do Estado e da educação, ou melhor, como o indivíduo e o Estado relacionam-se em tal quesito. Contudo, a despeito de admirar pontualmente diversos posicionamentos dos sofistas e, inclusive, tentar diminuir uma visão preconceituosa ou tendenciosa sobre eles, Jaeger não deixa de reconhecer que os ideais dos sofistas sobre o homem, sobre o Estado e sobre o mundo ainda são rasos e, por isso, a importância de filósofos como Sócrates e Platão não podem ser esquecida:

Seria errôneo buscar nesse campo a originalidade das suas realizações. Como dissemos acima, só é possível encontrá-la na genialidade com que elaboraram a sua arte de uma educação formal. A sua fraqueza deriva da inconsciência do núcleo espiritual e ético em que se fundamentava a estrutura da sua educação, o que era partilhado por todos os contemporâneos. Nem todo o esplendor da arte e força do Estado nos pode iludir a respeito dessa falha grave (Jaeger, 2013, p. 385).

## **b. Sócrates como educador**

Um dos assuntos mais abordados quando se fala sobre Sócrates é o chamado “enigma” da sua aparição. Em outras palavras: como a sociedade grega da época teria sido capaz de produzi-lo. Jaeger não foge desse importante debate e acrescenta a ele as condições de aparição do pensador ateniense, bem como as interpretações antigas tais como as de Platão, Aristófanes e Xenofonte, por exemplo. Para isso, ele, inclusive, recupera um pouco da memória de Sócrates como cidadão, tal como podemos também verificar nessas fontes mais antigas.

Jaeger explora uma pista muito instigante: no seu entender, Sócrates vive um período onde os estudos filosóficos se constituem numa novidade na sociedade grega. Prova disso, são algumas obras (e autores) já em circulação, tal como ele muito bem pontua:

Sócrates viveu numa época em que Atenas via, pela primeira vez, filósofos e estudos filosóficos. Ainda que não nos tivesse chegado a notícia referente às suas relações com Arquelau, teríamos de supor que, como contemporâneo de Eurípides e Péricles, estabeleceu contato, desde muito cedo, com a filosofia da natureza de Anaxágoras e Diógenes de Apolônia... É certo que na *Apologia* platônica Sócrates nega terminantemente a pretensão de possuir nessa matéria conhecimentos especializados, mas terá lido, sem dúvida, como todos os atenienses cultos, o livro de Anaxágoras, que, como ele próprio diz naquela passagem, podia-se adquirir por uma dracma nas livrarias ambulantes do teatro. Xenofonte diz-nos que ainda mais tarde, em casa, na companhia dos seus jovens amigos, Sócrates revia as obras dos ‘antigos sábios’, isto é, dos poetas e pensadores, para delas tirar algumas teses importantes (Jaeger, 2013, p. 515).

Tal tese levantada por Jaeger faz com que, inevitavelmente, adentremos num debate ainda mais complexo: aquele sobre qual teria sido o Sócrates his-

tórico e o Sócrates real. Não é possível respondermos a tal questão muito complexa, mas podemos pontuar que a filosofia socrática notabiliza-se pela transformação de aspectos humanos e morais em questões filosóficas, fazendo uma mudança significativa no eixo da discussão que, até então, situava-se no âmbito da natureza. Em outras palavras, todos os filósofos assim chamados pré-socráticos davam maior ênfase às questões da natureza em detrimento das questões humanas e morais.

A sua opinião é de que os filósofos da natureza nada lhe podem ensinar com as suas hipóteses, mas é ele quem, pelo contrário, pode ensinar a eles. Essa feição antropocêntrica é muito característica, em linhas gerais, da época da última fase da tragédia ática e da época dos sofistas; como também Heródoto e Tucídides revelam, está associada a ela a mesma feição empírica que se manifesta na emancipação da Medicina em relação às hipóteses universais dos filósofos da natureza (Jaeger, 2013, p. 518).

Desse modo, Jaeger percebe claramente duas influências da filosofia socrática: a arte médica e a tragédia na medida em que ambas priorizam o homem como seu tema por excelência. No que tange à arte médica, Sócrates é, enquanto filósofo, um médico da alma e a filosofia é a sua terapêutica:

Abundam surpreendentemente nele as referências ao exemplo da Medicina. E não são causais: relacionam-se com a estrutura essencial do seu pensamento, com a consciência de si próprio e com o *ethos* de toda a sua atuação. Sócrates é um autêntico médico, a ponto de, segundo Xenofonte, não se preocupar menos com a saúde física dos seus amigos do que com o seu bem-estar espiritual. Mas é sobretudo o médico do homem interior (Jaeger, 2013, p. 520).

É certo que a medicina pode vista aqui, tal como o faz Jaeger, como uma espécie de “mãe do empirismo”. Na realidade, a medicina é uma soma entre a natureza e o interior de cada um dos sujeitos que vivem em tal natureza, incluído aqui o próprio homem como parte integrante da natureza. Desse modo, a dialética socrática nutre-se exatamente de tal perspectiva, ou seja, a dialética socrática é também uma espécie de medicina da alma e possui o objetivo curativo. É em tal quadro que podemos interpretar o embate de Sócrates com os sofistas, especialmente no momento em que claramente se percebe um embate

entre a simplicidade, advogada por Sócrates, e uma espécie de exibicionismo intelectual, protagonizado pelos sofistas.

A dialética socrática também estabelece uma distinção entre filosofia e o ato de filosofar, isto é, entre a história do conceito e o ato efetivo da sua aplicação na vida dos homens. Por isso, um dos temas que será privilegiado por Sócrates será o tema da alma humana que, aliás, será igualmente importante no elo da filosofia antiga com o cristianismo. Jaeger destaca ainda outros aspectos importantes para a filosofia socrática como, por exemplo, a prática da virtude (*areté*) e a busca pela felicidade (*eudaimonia*). Desse modo, a formação (*paidéia*) socrática é afirmada na vida dos homens (*biós*).

O centro das questões socráticas reside na discussão ético-moral. Aqui questiona-se a participação política do próprio Sócrates na vida da sua cidade mas, ao mesmo tempo, se reconhece a importância de suas teses sobre o autodomínio (o conhecer-se a si mesmo) e sua ênfase na temática da liberdade do homem (*eleuteria*). A questão paradoxal, que Jaeger não se furta a perceber, é como o irônico Sócrates, “que nada sabia”, podia ser um educador?

Tal coisa parece apenas ser possível mudando-se também o paradigma da educação, isto é, não tomando-a como algo que um dá (ativamente) e outro recebe (passivamente), numa espécie de jogo entre os que as possuem e os que não a detêm. Assim, o paradoxo da ignorância torna-se condição de saber e a tese socrática (e platônica) afirma-se: saber o bem é praticar o bem, o que seria, como se poderá ver adiante, contrário ao ideal do cristianismo, onde o homem é também atingido pela vontade não totalmente racional e, por isso, saber o bem não implicaria, nesse caso, em praticá-lo.

Segundo Jaeger, o homem nasce para a formação (*paidéia*) e isso o difere, por exemplo, dos outros animais da natureza. Em outras palavras, nota-se, no homem, a presença – e a afirmação – de uma segunda natureza. A finalidade (*télos*) do homem é a cultura. Com efeito, a verdadeira essência da educação é dar ao homem condição para alcançar o fim autêntico de sua vida. Jaeger ressalta que, apesar de Platão ser discípulo de Sócrates, há uma diferença importante entre eles. Em Sócrates, o indivíduo parece central, em Platão a cidade se sobrepõe ao indivíduo. Assim, Sócrates encarna uma espécie de paradoxo: “Sócrates é um dos últimos cidadãos no sentido da antiga *pólis* grega, e ao mesmo tempo a encarnação e suprema exaltação da nova forma da individualidade moral e espiritual” (Jaeger, 2013, p. 580). Em tal contexto é que se pode compreender

a presença do demônio socrático (*daimón*) como uma espécie de intermediário entre o indivíduo, ainda inexistente como um conceito na Antiguidade clássica, e a afirmação da soberania do Estado e do coletivo.

### c. O Sócrates de Hegel

Uma das interpretações modernas de Sócrates mais destacadas é a de Hegel. Na sua obra *Lições sobre a História da Filosofia* encontramos uma clássica visão sobre o pensador ateniense. Ali, ao analisar a temática dos sofistas e de Sócrates, o autor aponta a significativa relação do pensador grego com o contexto do seu tempo:

Mas Sócrates não brota como um fungo da terra, antes encontra-se unido à sua época por um determinado nexos de continuidade: não é, pois, unicamente uma figura de extraordinária importância na história da filosofia, talvez a mais interessante dentre aquelas que formam o panorama da filosofia antiga, senão que é, ademais, uma personalidade que pertence a história universal" (Hegel, 1995, p. 39).

Desse modo, aos olhos de Hegel, Sócrates é um somatório de uma pessoa extraordinária e também reflexo de seu tempo. Em outras palavras, ele segue uma continuidade e um nexos estabelecidos também pelo seu contexto. Ele igualmente representa o pensamento que pensa sobre si mesmo, ou seja, a figura da subjetividade nos seus primórdios, quando sequer se usava tal nomenclatura. Por isso, segundo Hegel, a consciência tal como Sócrates a pensa é fundamental em tal percurso e também para a posteridade filosófica.

Hegel divide sua exposição sobre Sócrates em três pontos. Ao relembrar a influência de Anaxagoras sobre Sócrates, Hegel enfatiza a tese socrática do governo da inteligência e do bom como aquilo que é verdadeiro. O segundo ponto reside na subjetividade infinita, na liberdade da consciência de si mesmo. O homem, segundo a tese socrática, alcança a verdade por si mesmo. Hegel depreende disso que o pensamento verdadeiro é objetivo, ou seja, há nele uma passagem do subjetivo ao objetivo. Segundo a nomenclatura hegeliana *em si e para si* (do subjetivo ao objetivo). Por isso, Hegel é bastante crítico da tese so-

bre os sentimentos, tal como ela era apresentada pelos autores românticos: “Os animais não têm religião, simplesmente porque sentem e não pensam” (Hegel, 1995, p. 41). Com efeito, a religião deriva do pensamento. Aos olhos de Hegel, o que Sócrates faz é trazer a verdade do objeto para cada indivíduo. Assim, introduz o tema do indivíduo, que ainda estava em germe.

O terceiro ponto enfatizado por Hegel em sua leitura sobre Sócrates é o aspecto prático ou ético-moral. Sócrates introduz a ideia do bem como ação moral e destaca-se dos seus antecessores que, em boa medida, analisavam aspectos da natureza: “Por isso, as histórias antigas da filosofia destacam como um dos grandes méritos de Sócrates o fato de haver introduzido a ética como um novo conceito da filosofia, que, até então, somente se preocupava em investigar a natureza...” (Hegel, 1995, p. 42). Hegel narra ainda alguns episódios particulares da vida do filósofo grego e chega mesmo a comentar que seu pai, por exemplo, era escultor. Igualmente narra aspectos de sua vida política e toma o filósofo como uma espécie de pensador “moderado”. Ele também não deixa de perceber o contexto urbano da cidade de Atenas, onde Sócrates se encontrava e mesmo o ócio que era possível para algumas dessas pessoas, o que poderia ter contribuído na prática da filosofia.

Ao dissertar sobre aquilo que chamou de “método socrático”, o filósofo alemão destaca dois importantes aspectos: a maiêutica e a ironia. Na primeira, o chamado “parto das ideias”, que Sócrates teria recebido também por inspiração do ofício de sua mãe, que foi parteira, notamos aqui a afirmação da parte prática da filosofia. No segundo aspecto, isto é, na ironia, percebemos uma dada relação entre ironia e dúvida, o que também é um importante aspecto da filosofia e aqui nos avizinhamos daquilo que se pode conhecer: “Se passamos destas determinações gerais do método socrático às características específicas deste método, vemos que consiste, em *primeiro* lugar, em infundir nos homens desconfiança com respeito às premissas de que partem, depois de haver feito vacilar sua fé, impulsionando-os a buscar o que está dentro deles mesmos” (Hegel, 1995, p. 52). A ironia é ainda mais do que isso na visão de Hegel. Segundo o pensador, ela é um modo de se portar e contém uma espécie de astúcia, na medida em que finge ignorar ou ter alguma opinião:

Mas, para obrigar os outros a expô-las, finge ignorá-las; dando-se ares de inocência, formula perguntas a seus interlocutores, como se quisesse aprender deles, quando na realidade trata-se de questio-

ná-los. É esta a famosa *ironia socrática*, que não é senão um modo especial de comportar-se no trato pessoa a pessoa, por assim dizer, uma forma subjetiva da dialética unicamente, visto que a verdadeira dialética versa sempre sobre os fundamentos da coisa mesma” (Hegel, 1995, p. 52).

Tal ironia é, na realidade, uma espécie de desvelamento, um instrumento que desnuda supostas verdades. É dentro de tal contexto que podemos compreender também a crítica de Hegel à interpretação da ironia pelos românticos como Schlegel e Ast, visto que eles a tomavam como algo “divino”.

A segunda parte do assim chamado “método socrático” é formado pela maiêutica que, tal como Hegel aponta, consiste na arte do parto, técnica que Sócrates afirmava haver aprendido de sua mãe, que era parteira: “O segundo aspecto do método socrático é o que o próprio Sócrates chama sua *arte da parteira*, herdada, segundo ele, de sua mãe: a arte de ajudar a dar luz aos pensamentos contidos já na consciência de cada qual...” (Hegel, 1995, p. 56). Um exemplo célebre de tal fato ocorre no diálogo *Mênon* de Platão. Ali um escravo depara-se com problemas de geometria e consegue resolvê-los mesmo nunca tendo recebido aulas e instruções sobre tal disciplina. A tese defendida é que o servo sabia eternamente e, ao ver-se confrontado com os problemas, encontra, a partir de si mesmo, as soluções. Talvez resida aí um dos mais célebres exemplos da interpretação socrático-platônica acerca da maiêutica e da tese da reminiscência.

Hegel questiona-se como Sócrates podia perguntar aquilo que não sabia. Ou seja, mesmo para perguntar algo é preciso que se tenha alguma noção mínima – ou prévia – dessa coisa, o que resultaria num dado saber positivo mesmo em um autor que parece identificado com o pensamento negativo. Com efeito, Hegel não parece apostar na tese da plena negatividade do pensamento socrático, mas antes enxerga nele alguns traços de positividade inevitáveis. Desse modo, Sócrates, segundo Hegel, pode saber mais do que parece saber ou, ao menos, saber algo, o que já seria apostado daquilo que ele afirmava ao dizer que “nada sabia”.

Na realidade, a tese socrática, posteriormente melhor levada adiante por Platão, afirma que aquilo que é bom existe na consciência de cada interlocutor. Assim, conhecer o bem é praticá-lo. Nesse ponto, Sócrates parece influenciado, segundo pensa Hegel, também pelas doutrinas do pré-socrático Anaxagoras. A pergunta ética é sempre uma pergunta sobre si mesmo. Aqui talvez se pode

distinguir, como pensa Hegel, moralidade e ética. A primeira parece residir no âmbito da sociedade e das regras moralmente aceitas, ao passo que a segunda traz a questão para o âmbito do indivíduo e das suas escolhas, questionando-se ainda sobre a equidade da ação moral que escolhe praticar. Portanto, a prática da virtude é fruto de a conhecermos.

Aqui temos a entrada de um outro espinhoso problema na interpretação da figura de Sócrates: o seu demônio ou gênio. Hegel o percebe como uma espécie de intermediário entre as determinações do coletivo do Estado grego e o oráculo, que havia proclamado que Sócrates era o mais sábio dentre todos os homens, tal como podemos conferir na narrativa platônica da *Apologia de Sócrates*. Boa parte da explicação hegeliana sobre Sócrates se alicerça não apenas nos diálogos de Platão, mas também na peça *As Nuvens* de Aristófanes. Ali se pode perceber, por meio da comédia, muito de uma imagem popular acerca do filósofo (com algumas acusações até mesmo infundadas) e também suas dificuldades e sua condenação diante da cidade de Atenas. Igualmente levando em conta os relatos de Xenofonte, Hegel rememora os pontos da condenação socrática: 1) Sócrates não é piedoso; 2) Sócrates introduz novos deuses (o demônio ou gênio); 3) Sócrates corrompe a juventude.

Hegel percebe o quanto é difícil para Sócrates sustentar a tese de seu demônio como uma espécie de inspiração ou religião privada diante de um Estado grego que ainda não reservava espaço para manifestações individuais ou subjetivas. Logo, a tese do demônio parece antecipar-se ao problema da subjetividade, que ainda não existia enquanto tal e sequer podia ser afirmado em tal contexto. A condenação do filósofo é, desse modo, compreensível em tal situação. Com efeito, ele é uma espécie de homem à frente do seu tempo, o que sempre possui um custo. É dentro de tal contexto que Hegel avalia que Sócrates podia mesmo ser uma espécie de “herói”. Em outras palavras, alguém que está seguro de si diante do coletivo do Estado e “proclama, portanto, com plena consciência do que faz, o princípio superior do espírito” (Hegel, 1995, p. 95).

O filósofo alemão igualmente percebe o arrependimento que irá pesar sobre a cidade de Atenas pela condenação ao filósofo. Uma espécie de vaticínio que já havia sido pronunciado pelo próprio Sócrates. Desse modo, sua história possui um componente trágico, o filósofo parece mesmo se constituir numa espécie de herói trágico intelectual. Entretanto, diante das determinações coletivas e em tal contexto, Hegel não julga que a morte do filósofo é absolutamente injusta, pois ele não poderia mesmo ser inserido dentro do Estado grego de então. De

igual modo, Hegel percebe um aspecto importante em Sócrates e que já é objeto de estudo da filosofia há muito tempo: a aproximação entre o filósofo ateniense e a figura de Cristo. Sobre esses dois ícones da humanidade parece haver algumas semelhanças: ambos foram condenados, ambos nada deixaram por escrito de próprio punho, ambos foram relatados pelos seus discípulos. Para Hegel, Cristo é um grande homem que renuncia a sua individualidade em prol da salvação do coletivo, o que talvez não ocorreu do mesmo modo com Sócrates: “Os grandes homens, quando verdadeiramente o são, assumem suas culpas e não fogem dos grandes conflitos; por isso Cristo renunciou a sua individualidade, para que a grande causa por ele personificada triunfa-se e prevalece-se” (Hegel, 1995, p. 97).

#### **d. O Sócrates de Kierkegaard**

Outra importante interpretação sobre Sócrates no contexto filosófico do século XIX é a do dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard. Podemos dizer, em realidade, que a figura do pensador ateniense – tanto quanto a suma imagem do mistério representada na figura de Cristo – o acompanharam por toda a sua vida. Por isso, são inúmeras as obras de Kierkegaard onde Sócrates aparece nos mais diversos modos. Assim, gostaríamos de ressaltar aqui um desses momentos, a saber, sua tese, que trata especificamente da figura de Sócrates e do conceito de ironia, isto é, a obra *O Conceito de ironia – constantemente referido a Sócrates* de 1841.

Kierkegaard toma Sócrates como uma espécie de pausa na história universal. O filósofo grego, visto costumeiramente como um ponto negativo na história da filosofia merece, aos olhos do autor de Copenhague, um cuidado maior do que apenas uma espécie de rápida passagem rumo ao positivo ou mera nota de rodapé. Por ser um pensador negativo, Sócrates termina por trazer a negatividade e o próprio conceito de nada para o cerne da discussão filosófica. Como será possível verificar posteriormente na história da filosofia dos séculos XIX e XX, ele será um tema fundamental do chamado niilismo, que possui em Kierkegaard uma de suas possíveis referências.

Curiosamente, Kierkegaard concorda totalmente com a análise hegeliana de que Sócrates não teria brotado pronto da terra uma espécie de fungo. De modo dialético, ele é, no entanto, uma espécie de presente divino para uma época que ainda não parecia preparada a recebê-lo:

Esta expressão, de que *Sócrates era uma dádiva divina*, é então com certeza particularmente característica, na medida que indica ambas as coisas: que ele estava totalmente adaptado para o seu tempo, pois como é que os deuses poderiam deixar de dar dádivas boas; e ao mesmo tempo recorda com isso que ele era mais do que o que a época poderia dar a si mesma (Kierkegaard, 1991, p. 157).

Sócrates representa, aos olhos de Kierkegaard, um ponto de virada, uma inflexão. Cabe, portanto, falar em “antes” e “depois” de Sócrates: “Mas dado que Sócrates propicia assim um ponto de virada torna-se necessário considerar a época anterior a ele e a época posterior a ele” (Kierkegaard, 1991, p. 157). Com efeito, a figura de Sócrates parece sempre em eterna atualização, o que é muito bem captado pelo pensador dinamarquês. Parece igualmente ser um ponto comum nas descrições históricas sobre o pensador ateniense a afirmação da decadência do Estado grego. Tal fato é inegável, mas ele não basta para explicar a figura de Sócrates.

Para Kierkegaard, Sócrates só pode ser plenamente entendido visto em contraste com uma das imagens mais conhecidas da decadência do Estado grego, a saber, a figura dos sofistas: “Com os sofistas inicia a reflexão, e até aí Sócrates não deixa de ter algo em comum com eles, que, comparados com Sócrates, poderiam ser caracterizados como falsos messias” (Kierkegaard, 1991, p. 158). Tais sofistas floresciam por toda parte a vender os seus serviços: “Estavam por toda parte, como se diz, iguais a moedas falsas. Perambulavam de cidade em cidade, como os trovadores e os escolásticos ambulantes na Idade Média, abriam suas escolas, atraíam a si a juventude que se deixava arrastar pela notícia trombeteada de que tais homens sabiam e podiam demonstrar todas as coisas” (Kierkegaard, 1991, p. 159).

O sofista ensina aquilo que se denomina como “cultura geral”. Afirma-se, então, uma tese muito cara aos sofistas: ensinar aquilo que é tomado por útil e que colabora efetivamente na vida social e na vida política: “O que eles pretendiam ensinar aos homens era, numa palavra, *cultura geral*, não tanto o conhecimento nas ciências particulares...” (Kierkegaard, 1991, p. 159). Entretanto, há um lado dúbio na “cultura geral” dos sofistas:

Embora, eles não se envolvessem com o ensino das ciências particulares, parece contudo que a cultura geral exercitada por eles, o treinamento que transmitiam, poderia ser melhor comparado com aquela soma de noções que um mentor procura transmitir aos seus alunos. Esta cultura geral é num certo sentido muito rica e num outro sentido bastante pobre: ela engana a si mesma e aos outros e simplesmente não percebe que são as mesmas grandezas que ela sempre emprega, ela engana tanto a si mesma quanto aos outros..." (Kierkegaard, 1991, p. 160).

Tudo pode ser verdade para os sofistas na medida em que lhes falta uma ideia muito importante: a de totalidade. Sem tal ideia não há futuro:

A sofística conseguiu assim brevar a reflexão em seu inquietante transbordamento e dominá-la a cada instante, mas a amarra que a segurava era o sujeito individual. Por isso dava a impressão de que estava em condições de subjugar aquele espírito que ela própria conjugara. Quando tudo se tornou vacilante, o que é que pode se tornar a amarra salvadora? Ou será o universal (o bem, etc.), ou então será o sujeito finito, seu arbítrio, o que lhe dá prazer etc... (Kierkegaard, 1991, p. 161).

Assim, o pensador de Copenhague é claro em colocar o saber positivo e a retórica, ambas tão apreciados pelos sofistas, no campo oposto da reflexão negativa e filosófica. Logo, desde os seus primórdios, filosofia e retórica parecem se confrontar e em tal confronto espelha-se também a oposição entre o pensamento positivo e o pensamento negativo, que Sócrates representava tão bem e, quiçá, pode ser mesmo visto como seu fundador. Em tal escopo é que podemos compreender, por exemplo, o confronto entre a tese da virtude única de Sócrates e a virtude múltipla defendida por Protágoras: "Protágoras tem uma grande multidão de virtudes, um sortimento positivo, para Sócrates a virtude é uma só. Este enunciado socrático é decerto negativo em relação à riqueza de Protágoras, mas é ao mesmo tempo especulativo, é a infinitude negativa, no qual cada virtude particular está livre" (Kierkegaard, 1991, p. 162).

Kierkegaard conclui que Sócrates e os sofistas não falam a mesma língua e, por esse motivo, o filósofo de Atenas não é aceito por eles, isto é, sua perspectiva é absolutamente outra:

*Sócrates está equipado e armado de tal modo que é impossível não perceber que ele vem para a briga com os sofistas. Se Sócrates tivesse tido uma positividade por afirmar, a consequência daí seria que ele e os sofistas acabariam falando na mesma língua, pois a sabedoria dos sofistas era tão tolerante quanto a religião dos romanos e não tinha nada contra a aparição de mais um outro sofista, ou de outra igrejinha suplementar” (Kierkegaard, 1991, p. 163).*

O pensador ressalta que “a verdade exige silêncio...” (Kierkegaard, 1991, p. 163). Os sofistas possuem resposta para tudo e, portanto, falam de modo ininterrupto. Sócrates tudo pergunta e se cala para que a reflexão possa aparecer. Há um claro confronto entre a fala desmedida dos sofistas e o silêncio de Sócrates:

Se a apresentação dos sofistas era pomposa e pretenciosa, o modo de Sócrates se apresentar era tranquilo e modesto; se a conduta dos sofistas era exuberante e voluptuosa, a dele era singela e moderada, se a meta dos sofistas era a influência no Estado, Sócrates não se sentia inclinado a ocupar-se com os assuntos do Estado; se o ensino dos sofistas era impagável, o de Sócrates também o era, no sentido inverso, se o desejo dos sofistas era sentar à mesa nos lugares mais importantes, Sócrates se sentia satisfeito ocupando o último lugar; se os sofistas desejavam ser algo, Sócrates preferia ser simplesmente nada (Kierkegaard, 1991, p. 163).

Sócrates representa a liberdade da subjetividade, algo carregado de negatividade e ironia. Aos olhos de Kierkegaard, tal ironia é um ponto de vista. Sua tese é que a ironia possui validade histórica e universal. Desse modo, Sócrates é um dos grandes pensadores da humanidade:

Eu espero então que aqui se mostrem duas coisas: não só que a ironia tem uma validade histórico-universal, mas também que Sócrates não fica diminuído com minha concepção e sim se torna bem rigorosamente um herói quando a gente o vê em sua ocupação, que ele portanto se torna visível para o que tem olhos para ver e audível para aquele que tem ouvidos para ouvir (Kierkegaard, 1991, p. 164).

Desse modo, a ironia socrática é a grande espada empunhada pelo pensador ateniense e a marca afirmativa da subjetividade: “Mas a ironia é justamente

o incitamento da subjetividade e a ironia é em Sócrates uma verdadeira *paixão histórico-universal* (Kierkegaard, 1991, p. 165). Nesse sentido, Kierkegaard vê relações entre a ironia e antiga *ataraxia* dos gregos, uma espécie de ceticismo<sup>2</sup>. Logo, a ironia é a reformadora do helenismo grego e da própria sofística. Contudo, a despeito de todos os elogios à ironia, cabe lembrar que ela é, aos olhos de Kierkegaard, sempre o início e a possibilidade, um ponto de vista. Por isso, o pensador da Dinamarca se nutre de Sócrates enquanto um pensador negativo, tomando-o como algo mais do que um mero momento ou intermédio da história da filosofia rumo ao positivo. Cabe, entretanto, um questionamento, que Kierkegaard não se furta a fazer: qual seria o limite epistemológico da ironia? Ela, levada à máxima potência, torna-se incontrollável e, bastando-se a si mesma, parece dispensar qualquer aprofundamento dialético, por isso é sempre tomada como ponto de partida. Assim, o que parece se revelar aqui – e ficará evidente na segunda parte da obra *O Conceito de ironia* é aquilo que Kierkegaard denominou como ironia controlada, ou seja, uma ironia que preserva o melhor da própria ironia e não incorre na sua autodestruição.

#### e. O Sócrates de Nietzsche

A crítica nietzschiana sobre Sócrates é umas mais conhecidas da filosofia contemporânea e ela é notadamente exposta no texto *O problema de Sócrates* da obra *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Há, de saída, dois significados para explorar na obra: o primeiro é o significado da própria palavra “crepúsculo”, momento onde um dia termina e prepara-se o dia seguinte. O outro está relacionado com a força de se filosofar com o martelo, uma filosofia feita com contundência e sem palavras formais.

Por meio de um texto que possui doze aforismos, Nietzsche tenta avaliar aquilo que ele denominou como o problema de Sócrates. O primeiro deles principia por uma constatação já feita pelos filósofos antigos – e aqui corroborada

---

2 Curiosamente tal conceito também poderia nos aproximar até mesmo de uma interpretação de Wittgenstein, célebre filósofo contemporâneo que aborda as incompreensões da linguagem, tema muito importante também para Kierkegaard. Não fortuitamente, um dos intérpretes com o qual trabalharemos no presente livro é Pierro Hadot, que pensa a filosofia como modo de vida a partir dos antigos gregos mas que, ao mesmo tempo, dedicou um trabalho para Wittgenstein. HADOT, P. *Wittgenstein e os limites da linguagem*, É Realizações, São Paulo, 2014.

por Sócrates: a vida não vale nada. Aos olhos de Nietzsche tal constatação espelha uma doença e uma decadência. A sabedoria utilizada por Sócrates pode ser um sintoma de tal situação. Por isso, segundo a leitura nietzschiana, tanto Sócrates como Platão são sábios decadentes, o que se expressa categoricamente no segundo aforismo e aqui pode-se vislumbrar o quanto eles seriam, segundo o pensador alemão, autores “anti-gregos.

O terceiro aforismo começa com Nietzsche afirmando a pobreza de Sócrates: “Por sua origem, ele pertencia ao povo mais baixo: Sócrates era plebe. Sabe-se, pode-se ainda ver, como ele era feio. Mas a feiura, em si uma objeção, para os gregos é quase uma refutação (Nietzsche, 2006, p. 18). Em outras palavras, Sócrates possui, além da pobreza, a repugnância do tipo criminoso, a feiura, tal como pensava a antropologia do período de Nietzsche. Assim, sua feiura é um contraste com um povo que admirava a beleza e as belas formas.

Um ponto igualmente explorado na interpretação de Sócrates desde os antigos, reside na figura do seu demônio, isto é, aquela voz interior que ele afirmava ouvir. No quarto aforismo, Nietzsche o toma como uma espécie de alucinação do filósofo e pensa que tal atitude é uma espécie de bufonaria do pensador. Os ideais de virtude e razão preconizados por Sócrates são interpretados na mesma direção. Com efeito, o problema não residiria em Sócrates ser um bufão, mas em tomar-se, sendo um bufão, como alguém sério. Aos olhos de Nietzsche, tal coisa seria imprópria. Mais grave ainda do que isso, segundo o pensador alemão, seria a mudança que Sócrates opera no gosto grego. Em outras palavras, a consequência da sua bufonaria é a invenção da dialética. A dialética é, então, uma obra de um palhaço que deseja ser tomado à sério. Especialmente no quinto aforismo, mas também no sexto, a dialética substitui um legítimo duelo, isto é, ela retira as armas das mãos dos homens e coloca a arte da dialética e da argumentação como a sua nova arma. Sócrates é o principal responsável por tal mudança e, segundo a leitura nietzschiana, tal coisa representa a vitória da plebe: “Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima” (Nietzsche, 2006, p. 19).

Curiosamente a ausência das armas é agora substituída, na nova dialética, por um outro tipo de arma: a ironia. Nietzsche a toma como uma espécie de dialética da vingança criada agora por Sócrates. Tal tese será o cerne do sétimo aforismo. Apesar de repugnante, Nietzsche não esquece de que Sócrates causava um certo fascínio e, portanto, era um tipo sedutor e erótico, tal como aparece

no oitavo aforismo. Não é demasiado lembrar que essa foi uma das acusações que ele recebeu no processo movido pela cidade contra ele: o de sedutor da juventude.

No nono aforismo, Sócrates percebe-se como alguém necessário para os demais. Ao promover uma luta contra os instintos, o pensador ateniense parece ser uma espécie de remédio e cura para toda uma civilização. Sua proposta de razão como salvadora invade a nova dialética, tal como aparece no décimo aforismo, e passa a existir uma equivalência entre razão, virtude e felicidade. Assim, no décimo-primeiro aforismo, Sócrates aparece, segundo a interpretação nietzschiana, como uma espécie de médico da nova alma grega. Todavia, ele, segundo Nietzsche, ele foi um grande mal-entendido na história grega, bem como sua luta contra os instintos, o que se revela decadente: “Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido* (Nietzsche, 2006, p. 22). Logo, Nietzsche conclui, no último aforismo de *O Problema de Sócrates*, que o pensador grego, na realidade, colocou nas mãos da cidade de Atenas o seu destino. Em outras palavras, Sócrates desejou morrer e colocou tal responsabilidade nos ombros de seus contemporâneos. Com efeito, ele não era um médico, mas alguém que esteve por longo tempo adoecido e transmitiu aos outros a sua doença. No dizer nietzschiano: “apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...” (Nietzsche, 2006, p. 23).

#### **f. O Sócrates de Hadot**

O filósofo francês Pierre Hadot apresenta uma das mais instigantes interpretações contemporâneas do pensador ateniense num texto denominado *A figura de Sócrates*, que é parte integrante da obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. No entender de Hadot, “Sócrates não é um sábio, mas um *filósofo*, isto é, um amante da sabedoria, da norma ideal e transcendente” (Hadot, 2014, pp. 91-92).

O helenista Hadot confessa que não possui como objetivo a busca do “Sócrates histórico”, mas percebê-lo no âmbito da tradição filosófica, desde as primeiras interpretações até as mais contemporâneas:

Falar de Sócrates é, evidentemente, expor-se a todos os tipos de dificuldades de ordem histórica. Os testemunhos que possuímos sobre

Sócrates, os de Platão, os de Xenofonte, transformaram, idealizaram, deformaram o Sócrates histórico. Não busco aqui encontrar, reconstruir o Sócrates histórico. O que tentarei apresentar-lhes agora é a figura de Sócrates tal como ela agiu na nossa tradição ocidental, concentrando-me todavia – pois trata-se de um fenômeno gigantesco – na figura de Sócrates tal como aparece no *Banquete* de Platão, e tal como é percebida por esses dois grandes socráticos que são Kierkegaard e Nietzsche” (Hadot, 2014, p. 92).

Sócrates é tomado como uma espécie de mediador entre a norma ideal e a realidade humana. Hadot o aproxima da figura do Sileno, um sátiro discípulo de Dionísio que tinha ares de profeta e de homem embriagado. Nesse contexto, igualmente percebemos que Hadot faz uma comparação já apontada por Nietzsche de Sócrates enquanto um homem feio que vivia no meio de um povo que tinha na beleza um valor. A ironia, como igualmente já perceberam Nietzsche e Kierkegaard, era a sua máscara. Como já disseram com razão Hamann e Miguel de Unamuno, o que parece existir, em realidade, é o Sócrates de cada um e não um Sócrates histórico e único.

Ao interpretar Kierkegaard como um socrático, Hadot percebe nos uso dos pseudônimos e na autoria do pensador de Copenhague uma clara inspiração socrática. Tal influência em sua obra é perceptível do início ao fim da sua produção e pode ser compreendido dentro do quadro da sua estratégia de comunicação indireta. De igual modo, o Sócrates nietzschiano é visto por Hadot como um tipo psicológico, bem ao gosto do pensador alemão. Na verdade, há uma relação de amor e ódio entre Nietzsche e o pensador ateniense. Por isso, Sócrates se assemelha, em sua visão, a uma espécie de “fingidor”, aquele que finge querer aprender com outros.

Hadot também capta com argúcia a relação entre o discípulo e o mestre dentro do modelo socrático, percebendo ainda o quanto tal relação é importante para Kierkegaard na medida em que o autor dinamarquês quer enfatizar exatamente o contrário, ou seja, que a relação no âmbito do projeto de ficção poética das *Migalhas filosóficas* seria exatamente o oposto do que aparece no modelo socrático. Com efeito, “a maiêutica socrática inverte totalmente as relações entre mestre e discípulo” (Hadot, 2014, p. 103). No modelo socrático tanto o mestre como o discípulo são ocasiões para que cada um possa melhor compreender a si mesmo. Por isso, Sócrates, enquanto mestre, não é possuidor de qualquer verdade ou condição para compreendê-la, o que ocorre distintamente no pro-

jeto de Kierkegaard nas *Migalhas filosóficas*. Ali o mestre aponta para uma verdade que reside num totalmente outro e o discípulo não pode alcançá-la pelos seus próprios esforços. É preciso que a verdade e a condição para compreendê-la venham a ele, que se encontra apartado delas. O fundo de tal modelo, ainda que não claramente confessado, é o modelo do cristianismo e Hadot percebe claramente isso.

Sócrates é igualmente importante para o pensador francês na medida em traz à tona o tema do indivíduo e o cuidado que devemos ter conosco mesmo. Além de tal cuidado, Sócrates nos coloca para pensarmos sobre a seriedade da existência e faz tal coisa de modo paradoxal, pois não a introduz com um discurso formal, mas através da ironia e, desse modo, mostra-se que a ironia é o que pode haver de mais sério na existência e que, em muitos momentos, a suposta seriedade não é uma seriedade verdadeiramente existencial, mas apenas algo formal. A célebre sentença socrática, que aparece na *Apologia de Platão*, “Sei que nada sei” é tomada com um aprofundamento existencial e com uma clara percepção dos seus limites. Assim, a afirmação de não ser cristão feita por Kierkegaard pode ser entendida em analogia com a afirmação socrática de não ser sábio: “Como Kierkegaard só é cristão por sua consciência de não ser cristão, Sócrates só é sábio por sua consciência de não ser sábio. Desse sentimento de privação nasce um imenso desejo. Eis por que Sócrates, o filósofo, revestirá, para a consciência ocidental, os traços de Eros, o eterno vagabundo em busca da verdadeira beleza” (Hadot, 2014, p. 108).

Hadot está plenamente de acordo com a tese de Werner Jaeger que afirma ser Sócrates o início daquilo que conhecemos por indivíduo. Tal constituição do indivíduo, ainda no momento do seu nascedouro, é precedida por outras duas imagens de Sócrates: a do sedutor e a do irônico. Por isso, Sócrates fazia-se sempre como o amado, mas nunca amava, o que frustrou, por exemplo, Alcebiades:

A ironia amorosa de Sócrates consiste evidentemente em fingir estar enamorado, até que aquele por ele perseguido nas suas galanterias, pela inversão da ironia, torne-se ele próprio enamorado. É o que conta Alcebiades em seu elogio de Sócrates. Enganado pelas numerosas declarações que lhe fez Sócrates, Alcebiades, crendo que era sério, convidou-o uma noite para seduzi-lo. Ele deslizou em seu leito, abraçou-o. E eis que Sócrates permaneceu perfeitamente mestre de si e não se deixou absolutamente seduzir. Desde esse tempo, diz Alcebiades, eu fui reduzido à escravidão, estou no estado de um homem mordido por uma víbora” (Hadot, 2014, pp. 109-110).

A ironia é percebida por Hadot como uma máscara amorosa. É assim que ele interpreta a figura de Sócrates e apresenta também sua leitura sobre o *Banquete* de Platão. Após descrever com mais detalhes o clima daquele colóquio sobre o amor e seus diversos participantes (e opiniões), o pensador francês afirma que o demoníaco em si não seria nem bom e nem mal, mas uma possibilidade: “Somente a decisão moral do homem lhe dará o seu valor definitivo. Esse elemento, porém, irracional e inexplicável, é inseparável da existência. Não se pode eludir o encontro com o demoníaco, o jogo perigoso com Eros” (Hadot, 2014, p. 119).

A outra parte da leitura de Pierre Hadot sobre Sócrates dialoga com a interpretação nietzschiana. Ele rememora o elogio de Nietzsche a Dionísio e pensa que sob tal prisma devemos nos aproximar da interpretação do pensador alemão, por mais que pareça, talvez num primeiro olhar, que Sócrates seria apenas a imagem do discurso racional e dialético. Se Nietzsche apresenta uma crítica da dialética socrática, cabe apontar o quanto tal dialética é sedutora e exerce um fascínio e encantamento sobre aqueles que a ouvem. Assim, para além de tomá-la no âmbito de uma racionalidade de uso estrito, cabe pontuar que ela pode também envolver outros elementos.

O fato é que, tal como Nietzsche aponta no *Problema de Sócrates*, Sócrates desejou morrer. Ou seja, não é a cidade de Atenas a culpada por sua morte mas, ao contrário, ele astuciosamente a torna culpada por um desejo seu e coloca para os seus cidadãos toda a culpa pela situação. A despeito da crítica severa a Sócrates, Hadot toma Nietzsche como um socrático na medida em que ele, tal como Kierkegaard, se vestiu da capa do pensador para responder, cada qual ao seu modo, os desafios do seu tempo. Não se trata meramente de observar Sócrates pela história ou verificar algo de notável na sua história. Antes trata-se da apropriação de Sócrates feita por cada pensador. Ser socrático é, em tal percepção, assumir-se a si mesmo.

## Referências do capítulo

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. 2014. Editora É: São Paulo.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia v. II*, FCE, Mexico, 1995.

JAEGER, W. *Paidéia – a formação do homem grego*, Trad. Arthur M. Parreira, Martins Fontes, 2013.

KIERKEGAARD, S.A. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Vozes: Petrópolis, 1991.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*, Companhia das Letras, 2006.

STEWART, J. *Søren Kierkegaard – subjetividade, ironia e crise da modernidade*. Vozes, Petrópolis, 2017.

Para saber mais (sugestões de Youtube preparados pelo autor)

Os Sofistas segundo Werner Jaeger – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula:

[https://www.youtube.com/watch?v=68h5vbPy\\_60](https://www.youtube.com/watch?v=68h5vbPy_60)

Sócrates como educador segundo Werner Jaeger – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula:

<https://www.youtube.com/watch?v=EH0TzlhAgY>

Sócrates segundo Hegel - Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula:

<https://www.youtube.com/watch?v=7pTAXKuzATk>

Sócrates segundo Kierkegaard - Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula:

<https://www.youtube.com/watch?v=F5YvqMrV8wg>

O Sócrates de Nietzsche - Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula:

<https://www.youtube.com/watch?v=Jro2eG4PXek&t=9s>

Sócrates segundo Pierre Hadot - Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula:

<https://www.youtube.com/watch?v=E8mtf43T4H0>

## Considerações Finais: O Sócrates nosso de cada dia e o Sócrates de cada um

Como buscamos ressaltar, o intuito do nosso trabalho foi construir uma dada leitura e interpretação sobre Sócrates. Para tanto, nos valem das interpretações clássicas como as de Diógenes Laércio, Xenofonte, Aristóфанes e Platão, bem como igualmente nos servimos da leitura cinematográfica de Roberto Rossellini em seu filme sobre o pensador.

Feito tal passo, passamos a uma leitura mais moderna e contemporânea acerca do pensador. Infelizmente, em virtude de nosso recorte temático, não tivemos condições de buscarmos abordagens medievais, o que seria igualmente enriquecedor e, oxalá, possa ser explorado futuramente. Com efeito, valemos-nos das reflexões de Jaeger, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche e Hadot.

No momento de tal conclusão, parece-nos que já se torna dispensável dizermos não apenas o quanto apreciamos a figura de Sócrates e o seu legado, mas também enfatizar que esse trabalho não possui por pretensão uma discussão acadêmica com eruditos e especialistas em Filosofia Antiga ou mesmo em Filosofia Moderna e Contemporânea. Se tal vínculo pode ser apontado, somos sabedores do quanto ele é ainda deficitário nesse aspecto. O intuito principal é apresentar um curso de Introdução à Filosofia a partir de uma figura central da própria História da Filosofia, ou seja, Sócrates.

Entretanto, não foi nosso intuito afirmar nada acerca do chamado “Sócrates histórico ou real”, até mesmo por desacreditarmos completamente em tal tese. Nossa posição está mais próxima da afirmação do Sócrates nosso de cada dia e do Sócrates de cada um, isto é, observar como as questões filosóficas postas pelo pensador ateniense são, ainda hoje, candentes no debate filosófico. Se ele foi efetivamente um personagem com existência histórica comprovada, se viveu em tal período, tanto melhor, mas não foi tal investigação histórica o objetivo do nosso trabalho.

Igualmente não almejamos fazer mera descrição de Sócrates no decorrer da história, mas pensar em atitudes socráticas e em suas implicações éticas. Ou

seja, como a história de Sócrates segue viva e atualizada nas diversas filosofias de nosso tempo. Por isso, ser socrático, não significa repetir Sócrates, mas agir socraticamente e ser quem somos efetivamente e no mundo onde vivemos.

A questão do indivíduo, da subjetividade e da consciência, que hoje parecem ser tão claras no cenário filosófico, nem sempre o foram. Por isso, cabe um exercício arqueológico na busca de tais conceitos, ainda sua pré-história, isto é, na vida e no legado do pensador ateniense. Por fim, como um último experimento, apresentamos, no apêndice do nosso trabalho, o legado de outro Sócrates: o Sócrates da democracia corintiana: fundamental para o nosso país e para o mundo.

Marcio Gimenes de Paula

Para saber mais (sugestão de Youtube preparado pelo autor)

Encerramento do curso de Introdução à Filosofia:

imagens de Sócrates – Youtube feito por Marcio Gimenes de Paula

<https://www.youtube.com/watch?v=3HuAZEp95xA&t=23s>

## Apêndice

### De Atenas à Ribeiro Preto: da democracia grega à democracia corintiana

Quando criança, lá pelos idos de 1983, consegui uma raridade, que perdi alguns anos mais tarde (para minha tristeza) num temporal, visto que guardava na minha mochila escolar para ficar exibindo aos colegas: uma folha de papel A4 com autógrafos dos jogadores do meu querido Corinthians de então. Estavam lá, dentre outros, Sócrates, Casagrande, Biro-Biro, Wladimir, Zenon. Ainda não vivíamos o tempo das grandes arenas de futebol e o Corinthians não tinha sequer vencido um campeonato brasileiro. Aliás, a própria seleção brasileira de futebol só tinha um tricampeonato e o sonho de todo garoto que, como eu, aprendeu a ver futebol com aquele time maravilhoso da Copa de 1982 era assistir o tetra que, naquela Copa, fui sepultado pelos pés do italiano Paolo Rossi num dos dias mais tristes da minha infância.

A Copa de 1982 abriu o meu apetite para o futebol e, naquele mesmo ano, comecei a curtir o Corinthians, que era o time de toda a minha família. O Campeonato Paulista de 1982, que conquistamos em cima do São Paulo, com Sócrates, Casagrande e grande elenco, calou fundo no meu coração de menino. Comecei a cultivar o sonho de ir ao estádio, de conhecer o Parque São Jorge. Depois de algumas idas ao Canindé para ver o Corinthians, pois naquele tempo o Pacaembu estava em reforma, chegou o tão sonhado dia do meu encontro com o elenco, que se deu na Fazendinha, o antigo Parque São Jorge, ao lado da Marginal Tietê, sede efetiva do clube para todo corintiano e, como cantou com maestria o mestre Adoniran Barbosa: “É o Corinthia de nós tudo...” (na linda canção *Meu amor é o Timão*).

O Brasil vivia um momento muito interessante nesse período, apesar de eu não ter a menor consciência disso. A ditadura – para nossa alegria- parecia dar os seus últimos suspiros. A gente começava ouvir, aqui e acolá, a expres-

são “democracia corintiana” e “eleições diretas”. Um homem magro, alto, desengonçado fazia história no nosso time com jogadas geniais e acrescentava a elas o magistral toque de calcanhar: Doutor Sócrates. Era chamado de doutor por ter formação em Medicina pela USP de Ribeiro Preto. Tornou-se conhecido como doutor por toda a massa alvinegra, que assistia com alegria seus toques geniais e jeito inteligente de jogar futebol.

Com o tempo fui aprendendo, inclusive com o próprio Sócrates, que o mais importante não era o futebol, mas era a vida. O futebol era parte da vida e não o contrário. Muito já se escreveu – e com muita qualidade – sobre a democracia corintiana e, por isso, não quero repetir aqui o que já foi dito de maneira muito melhor elaborada em livros, em filmes e documentários, mas gostaria de justificar a razão de ser desse apêndice. Na verdade, quero mostrar, ao menos em linhas muito gerais, o elo entre os dois Sócrates: o de Atenas e o de Ribeirão Preto. É um ponto comum na história da filosofia a comparação de Sócrates com outros personagens. O mais célebre desses encontros talvez seja com a figura de Cristo. Ambos parecem ter algumas coisas em comum: morrem em situação trágica, nada deixam por escrito, são relatados por seus discípulos e etc.

Se o Sócrates de Atenas surgiu como uma espécie de mosca-varejeira a incomodar (e picar) os seus contemporâneos com a dúvida, o Sócrates de Ribeiro Preto talvez tenha, em seu contexto, feito exatamente a mesma coisa. No tempo do Sócrates de Atenas eram muitos os sofistas e aqueles que se julgavam sabedores das coisas. A ironia do ateniense acabou por desnudar o falso conhecimento de todos eles e, por isso, o pensador negativo coloca-nos ainda hoje a indagar que o grande problema não reside na ignorância, mas no falso saber. Quem ignora as coisas pode aprendê-las, quem se julga sabedor das coisas avalia que nada mais necessita aprender. Aqui parece residir um dos principais desafios dos tempos de ontem e dos tempos de hoje: o falso saber.

O Sócrates de Ribeiro Preto fez o mesmo no mundo do futebol. Começou a questionar coisas até então tidas com certas e indubitáveis. Com a tese da democracia inclui o povo nas decisões e, inclusive, funcionários do clube, outrora alijados de todo o processo, começam a participar mais efetivamente das decisões. Sua atitude confundiu dirigentes de futebol que, em geral, viviam uma relação promíscua com os poderes da ditadura agora cambaleante. Ele costumava dizer que o dia em que a torcida corintiana tomasse consciência do seu papel, e soubesse o seu real peso, as coisas poderiam ser muito diferentes. Magrão, como também era chamado por alguns dos seus colegas de profissão,

colocou em todos um pouco da dúvida, do questionamento sobre a justiça (ou não) das coisas. Essa foi uma das suas heranças mais admiráveis.

A tradição filosófica aponta que o Sócrates de Atenas foi uma espécie de médico, isto é, um médico da alma. Nesse sentido, toda filosofia é, na realidade, uma espécie de terapia da alma. Fazer filosofia significa aprender a viver (e a morrer) melhor. Curiosamente, entretanto, não se deve pensar aqui de maneira limitada, restritiva ou “moralista” (no pior sentido da palavra). Sócrates de Atenas gostava de viver e aquela imagem de um Sócrates comedido nem sempre parece de fato corresponder ao que ocorreu. Sócrates comia, bebia, amava, ia ao teatro e, talvez, ao menos em alguns momentos, podia se exceder. O Sócrates de Ribeiro Preto também viveu a vida, bebeu cada trago, fumou o seu cigarro, amou muitas mulheres e confessa que se apaixonava com incrível facilidade: em ambos temos a marca da vida e a marca do erótico por excelência. Assim, apesar de médicos e de, talvez, terem sido médicos para outros não conseguiram ser médicos para si mesmo. Todo pensador, como avaliava Kierkegaard, carrega seu próprio paradoxo e um pensador sem paradoxo é mesmo um tipo medíocre, coisa que eles não foram.

Os dois Sócrates eram passionais, mas isso não significa dizer que não tinham razão ou racionalidade, mas eles viviam suas vidas de modo apaixonado. Sabiam que a vida, ao menos aquela digna do homem, não existe sem a paixão. Mas há ainda um outro traço neles: ambos são pensadores irônicos e negativos. O pensador irônico é aquele capaz de desnudar uma situação que todos julgavam resolvida, clara e estabelecida. É aquele capaz de fazer perguntas que pode deixar o interlocutor sem saída, em situação de embaraço ou, como gostava de dizer Platão, em aporia. O Sócrates de Atenas foi condenado à morte pela cidade por despertar a raiva de muitos e por não ter conseguido ser assimilado ou digerido pelo seu próprio tempo. O Sócrates de Ribeirão Preto também se firmou como uma figura paradoxal: ele é médico, mas fuma e bebe, talvez até seja feio como o seu xará ateniense, o que seria outra similitude paradoxal. O fato é que ambos são irônicos: questionam os seus interlocutores, que pareciam tudo saber, e agora o que fica é a vacuidade dos argumentos falaciosos, dos sofismas, dos discursos cheio de enfeites. A ironia sempre pode ser um ponto de partida e pode nos advertir contra dogmatismos, contra fanatismos, contra absolutizações. Ambos, cada qual ao seu modo e no seu contexto, parecem haver percebido isso com enorme clareza.

No final do diálogo platônico *Apologia de Sócrates*, o filósofo não sabe quem

levou a melhor. Se ele, que foi condenado à morte, ou a cidade de Atenas, que o condenou. Como a morte é um enigma, a única conclusão possível é que tal resposta só pode ser dada pelos deuses. Ou seja, apenas eles saberiam nos dizer isso. Assim, o diálogo termina numa espécie de suprema ironia com tudo e com todos. O caso do Sócrates de Ribeiro Preto talvez não seja tão diferente. Ele viveu intensamente, pensou para viver e estimulou outros a fazer o mesmo, olhou para o seu país e as estruturas existentes e as pensou de modo crítico, estimulando os outros a agir de igual modo. Ele também foi uma espécie de parteiro como o xará ateniense: não deu respostas prontas a ninguém mas, ao contrário, ajudou no parto daquilo que já existia, começou a perceber algum grau de conscientização e tentou ser uma espécie de articulador de um novo país que começava a despontar no horizonte. Não poupou sua vida e, talvez, até pudesse ter feito isso em algum grau, mas não decidiu assim. Para ambos, uma vida sem exame (e sem paixão) não merece ser vivida.

Sócrates de Ribeirão Preto morreu num domingo, dia 04 de dezembro de 2011. Nesse dia, tal como ele sonhara, o Corinthians sagrou-se campeão brasileiro num jogo contra o Palmeiras no estádio do Pacaembu. Sócrates de Ribeirão Preto fez um vaticínio, tal como o Sócrates de Atenas o fizera contra sua cidade e o peso de sua condenação, que ela carregaria para todo o sempre. Com efeito, as ruas de Atenas e os botecos de Ribeirão Preto e São Paulo podem estar mais próximos do que imaginamos. O novo Ágora pode ser agora a porta do estádio: Vai Corinthians!!!! Ganhar ou perder, mas sempre com democracia. Obrigado, Doutor Sócrates.

## Referências do apêndice

CASAGRANDE, W. Jr; RIBEIRO, G. *Sócrates e Casagrande – uma história de amor*, Globolivros, São Paulo, 2016.

GOZZI, R. *Democracia corintiana – a utopia em jogo*, Boitempo, São Paulo, 2015.

ASBEG, P. *Democracia em preto e branco* (documentário), 2014.

## Referências

AHBEL-RAPPE, S. e KAMTEKAR, R. *A Companion to Socrates*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

ARISTÓFANES. *As Nuvens* (Coleção Os Pensadores). Abril Cultural, São Paulo, 1980.

ASBEG, P. *Democracia em preto e branco* (documentário), 2014.

BENOIT, A. H. R. *Sócrates – o nascimento da razão negativa*. Editora Moderna, São Paulo, 1996.

BLACKBURN, S. (org.). *Dicionário Oxford de Filosofia*. Editora Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia 1*. Companhia das Letras, São Paulo, 2002.

São Paulo.

CASAGRANDE, W. Jr; RIBEIRO, G. *Sócrates e Casagrande – uma história de amor*, Globolivros, São Paulo, 2016.

DORION, L.A. *Compreender Sócrates*. Vozes, Petrópolis, 2006.

GADAMER, H.G. *A razão na época da ciência*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1983.

- GOZZI, R. *Democracia corintiana – a utopia em jogo*, Boitempo, São Paulo, 2015.
- GRIMALDI, N. *Sócrates, o feiticeiro*. Loyola, São Paulo, 2004.
- GHIRALDELLI JR., P. 2019. *10 Lições sobre Sócrates*. Vozes, Petrópolis, 2019.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Editora É, São Paulo, 2014a.
- HADOT, P. *Wittgenstein e os limites da linguagem*, É Realizações, São Paulo, 2014b.
- HAMANN, J.G. *Memoráveis socráticas*, Centro de Filosofia, Lisboa, 2017.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia v. II*, FCE, Mexico, 1995.
- JAEGER, W. *Paideia – formação do homem grego*. Martins Fontes, São Paulo, 2013.
- KIERKEGAARD, S.A. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Vozes, Petrópolis, 1991.
- LAERTIOS, Diógenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Editora UnB, Brasília, 1987.
- MONDOLFO, R. *Sócrates*. Mestre Jou, São Paulo, 1973.
- MORRISON, D.R. (org.). *Sócrates*. Ideias e Letras: São Paulo, 2017.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2006
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates* (Coleção Os Pensadores). Abril Cultural. São Paulo, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Êtífron/Apologia de Sócrates/Críton*. Casa da Moeda/Imprensa Nacional, Lisboa, 1993
- PLATÃO. *Protágoras/Górgias/O Banquete/Fedão – vol. III-IV*, Editora da Universidade Federal do Pará: Belém, 1980.
- REALE, G. *O saber dos antigos – terapia para os tempos atuais*. Loyola, São Paulo, 2002.
- ROSSELLINI, R. *Sócrates* (DVD). Distribuidora Versátil, São Paulo, 2008.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Companhia das Letras, São Paulo, 2005.

STEWART, J. *Søren Kierkegaard – subjetividade, ironia e crise da modernidade*. Vozes, Petrópolis, 2017.

TAYLOR, C.C. W. *Sócrates*. LPM, Porto Alegre, 2010.

WOLFF, F. *Sócrates – o sorriso da razão*. Brasiliense, São Paulo, 1985.

XENOFONTE. *Apologia de Sócrates* (Coleção Os Pensadores). Abril Cultural, São Paulo, 1980.