

# O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética

Benoît Castelnérac  
Université de Sherbrooke  
benoit.castelnérac@usherbrooke.ca

**resumo** Minha intenção é a de mostrar como uma leitura cética dos diálogos socráticos de Platão permite explicar alguns impasses nos quais resulta a interpretação dogmática desses diálogos. Em mero aqui, de maneira programática, os elementos que permitirão sustentar que, nos diálogos de juventude, Platão desenvolveu uma lógica que conduz a uma posição forte sobre os limites do conhecimento e do intelectualismo. Essa interpretação se inspira em traços dominantes do ceticismo de Arcesilau (séc. III a.C.). Mostrarei como os diálogos de Platão podem ser lidos como a inspiração por trás da posição de Arcesilau quando este afirma que seria preciso suspender o julgamento e, na falta de certeza, seguir o que é razoável (*eulogon*). De uma parte, o estudo do estatuto paradoxal da ignorância socrática e do papel do oráculo na Apologia permite discernir o funcionamento de uma lógica propícia a gerar aporias. De outra parte, a análise do problema da virtude-ciência no *Protágoras* e no *Laques* permite exibir os mecanismos de uma argumentação cuja conclusão é a impossibilidade de defender *hic* e *nunc* uma ética estritamente intelectualista.

**palavras-chave** Ceticismo; Sócrates; Platão; Virtude

## 1. Uma questão de história da filosofia

A historiografia da questão socrática testemunha o embaraço em que alguns intérpretes se encontraram ao querer defender a historicidade do Sócrates de Platão ao mesmo tempo em que perceberam a possibilidade de se fazer uma leitura cética dos diálogos socráticos. Como Shields sublinhou (1994, p. 341), o próprio Gregory Vlastos oferece um belo

Recebido em 12 de maio de 2007. Aceito em 06 de agosto de 2007.  
Tradução: Luiz Alves Eva.  
dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.39-59, outubro, 2007

exemplo desse embaraço. Em 1956, ele observava que a refutação socrática era “compatível com a suspensão do julgamento”, a *epokhé* dos céticos (*Protagoras*, Indianopolis, p. xxxi). Todavia, ao final de sua carreira, esse historiador da filosofia abria sua enquete histórica sobre o verdadeiro Sócrates anunciando peremptoriamente: “Eu não devia ter levado vinte anos para descobrir que [a] interpretação [cética] não era de modo algum compatível com a que nós podemos ver de Sócrates nos diálogos do primeiro período de Platão, a mais confiável de nossas fontes” (VLASTOS, 1994, p.15). Quanto à leitura cética que faziam Arcesilau, Carnéades e Cícero dos diálogos de Platão, e a tradição que faz remontar as origens do ceticismo em parte a Sócrates, Vlastos conclui: “Como Arcesilau e Carnéades puderam associar sua adesão sistemática à *epokhé* com as sonoras afirmações de Sócrates? Nós jamais saberemos; o que sabemos sobre eles é muito pouco” (VLASTOS, 1994, p.16).

Há, no presente caso, um grave problema de método: ao querer considerar os diálogos de Platão como um documento histórico, perde-se uma parte, se não o essencial, de sua mensagem filosófica.

A hipótese inicial dos historiadores da filosofia que se consagram ao estudo da “questão socrática” é a de que se encontra nos diálogos da juventude de Platão uma apresentação fiel do Sócrates histórico. Ora, esses diálogos são todos eles concluídos sem que seja exposta claramente uma doutrina filosófica sobre a virtude, tida como certa; digamos, numa primeira formulação, que eles são ao mesmo tempo socráticos e aporéticos. O dever do historiador da filosofia consistiria então em encontrar, oculto sob essas perguntas sem respostas, o núcleo duro da filosofia de Sócrates. Daí provém uma certa teoria recorrente da “obscuridade de Sócrates” que consiste em dizer que estas aporias são aparentes e que, na verdade, é possível identificar os elementos estáveis de uma doutrina filosófica própria do Sócrates histórico. Ou seja, esses diálogos seriam *falsamente* aporéticos e *verdadeiramente* socráticos.

Poder-se-iam comentar longamente as conseqüências que esta leitura da história pode ter sobre os estudos filosóficos consagrados a esses diálogos aporéticos. Eis aqui, outrossim, algumas das opiniões mais tenazes:

1) O testemunho de Platão é a melhor fonte para reconstruir a filosofia de Sócrates. Esta interpretação apóia-se principalmente na hipótese histórica de uma evolução de Platão, que teria sido inicial-

mente testemunha fiel de Sócrates, antes de inventar a doutrina das idéias e de transformar em maior ou menor profundidade sua filosofia nas obras da maturidade<sup>1</sup>.

2) Os diálogos são falsamente aporéticos. Segundo a maioria dos historiadores da filosofia socrática, a ironia de Sócrates consiste em esconder sob uma pretensa ignorância os elementos de um verdadeiro saber sobre a virtude. Eles rejeitam, portanto, a declaração de ignorância e propõem diversas teorias positivas que constituiriam o essencial da filosofia de Sócrates.

3) Sócrates comete erros de raciocínio. A lógica em ação nos diálogos de juventude é considerada *a priori* como defeituosa, e mesmo voluntariamente falha, pois seu efeito é o de camuflar as verdadeiras intenções de Sócrates: ela impede os interlocutores (e os leitores) de compreender em que consiste o saber que lhe é próprio.

As leituras possíveis dos diálogos platônicos são orientadas por pressupostos históricos que nossos contemporâneos impõem ao material filosófico que estudam. Pode-se constatar esse mal-estar em vários níveis, mas o tratamento que se reserva à leitura cética dos diálogos socráticos parece-me um exemplo dos mais reveladores. A partir do momento em que o objetivo dos historiadores da filosofia passa a ser o de descobrir as doutrinas positivas de Sócrates e de Platão a fim de distingui-las, parece difícil, se não impossível, acomodar a leitura cética com a tese da historicidade dos diálogos socráticos de Platão. Eis provavelmente por que os intérpretes excluem de saída a interpretação não-dogmática. O ceticismo de Sócrates parece escapar à determinação positiva de uma teoria filosófica que seja suficientemente firme para marcar a diferença entre Sócrates e Platão. Para que haja uma filosofia socrática, é preciso que exista alguma “ciência socrática”! Este passo oblitera, entretanto, um período de mais de cem anos da história da Academia platônica, que defendia justamente uma leitura cética dos diálogos de Platão.

É interessante ver como os paralelos entre o Sócrates dos escritos da juventude de Platão e a Academia cética de Arcesilau esclarecem elementos convergentes que contribuem para fazer deste “primeiro Sócrates” um Sócrates decididamente cético.

## 2. Arcesilau, leitor de Platão

É preciso, com efeito, recordar que a Academia conheceu uma orientação cética quando a direção da escola passou às mãos de Arcesilau de Pitane (por volta de 265 a.C.). Cera de oitenta anos após a morte de Platão, Arcesilau deu uma orientação claramente cética à escola platônica. Ainda pouco se conhece sobre esse longo episódio da história da Academia, mas parece que essa orientação durou até 80 a.C., com a chegada de Antíoco de Ascalon à sua direção. As razões que motivaram a postura cética de Arcesilau podem ser de diferentes ordens. É muito provável que se tratasse de uma reação polêmica às teses estoicas, mas é razoável supor que, como escolarca, Arcesilau pretendesse que sua posição filosófica remontasse aos escritos de Platão.

É o que confirma Cícero, a fonte mais importante sobre tal tema e uma testemunha privilegiada dessa história. Cícero herdou, com efeito, em primeira mão essa história quando completou sua formação filosófica no seio da Academia. Vejamos o que ele diz de Arcesilau no *De Oratore* (3 67):

Arcesilau foi o primeiro a tirar dos livros de Platão e dos discursos de Sócrates a máxima seguinte: nada é tão certo que possa ser percebido, seja pelos sentidos, seja pelo intelecto.

Aqui “certo” (*certus*) deve ser tomado no sentido forte de saber<sup>2</sup>. Isso é parcialmente confirmado por Sexto Empírico, o qual, a respeito de saber se Platão é ou não um cético, decide a questão da seguinte maneira:

De Platão, alguns disseram que ele é um dogmático, outros um cético aporético, outros enfim que é ao mesmo tempo aporético e dogmático. De fato, em seus exercícios, em que ora Sócrates se mostra sob um aspecto jocoso face a seus interlocutores, ora dedica-se à luta contra os sofistas, Platão revela, dizem, um temperamento cético, na maneira de conduzir os exercícios lógicos e a aporia. Entretanto, ele se mostra dogmático quando se exprime seriamente pela boca de Sócrates, de Timeu ou de outro personagem análogo (*Hypot.* I 221; trad. Dumont modificada).

Constata-se aqui que uma corrente de interpretação de Platão defendia uma leitura cética, que, por sua vez, Sexto critica como inca-

paz de ser aplicada aos diálogos que ele mesmo considera mais dogmáticos, como o *Timeu*, por exemplo. Podemos bem apostar que, para Sexto, essa leitura cética era aquela que Arcesilau, entre outros, tinha defendido.

Essas poucas observações, que são confirmadas por Plutarco (*A du Col.* 1121e-1122a) e Diógenes Laércio (Vit. IV 32), nos incitam a levar a sério a leitura cética dos diálogos da juventude de Platão, se não do conjunto de seus diálogos. Para Sexto, o gênero aporético faz parte dos momentos do ceticismo, e ele não vê nenhum problema em incluir um Acadêmico como Arcesilau na tradição cética, ainda que com importantes reservas, que dizem respeito ao gênero particular de ceticismo que ele preconizava. A questão da historicidade do Sócrates de Platão conduz então ao seguinte problema: sob que aspecto os “diálogos socráticos” podiam ser lidos como expressão de uma posição cética? Não foram esses mesmos diálogos os que tinham autorizado Cícero e Sexto a estabelecer uma relação de continuidade de Sócrates a Arcesilau?

Eis alguns elementos que podem ser retirados dos documentos sobre Arcesilau que chegaram a nós:

1) Suspensão do juízo: segundo o próprio Sexto, Arcesilau suspende seu juízo a respeito de tudo (cf. *Hypot.* I 232). Segundo Cícero, o próprio do método socrático é examinar ou argumentar contra todos os pontos de vista sem ter um juízo definitivo (*Nat. deo.* I 11). Ou seja, a aporia impõe a “suspensão do juízo” (THORSRUD, 2002, pp.8-9). Cícero explica mesmo que Arcesilau afirmava não saber se era verdade que ninguém possuía nenhum saber (*Ac.* I, 44-46).

2) Impossibilidade de conhecer: como bem explica Cooper, o ceticismo de Arcesilau não provém unicamente de uma dúvida sistemática sobre os sentidos ou a possibilidade de conhecer (cf. COOPER, 2006, pp.178-179), mas de uma “heurística” (COOPER, 2006, p.180)<sup>3</sup>, um procedimento de pesquisa dialética que constata que nenhuma afirmação pode satisfazer às exigências do saber.

3) Dialética de refutação: Arcesilau se coloca sempre na posição de examinador das opiniões de outrem, o que lhe permite nada afirmar, no mesmo passo que refuta a posição de seu interlocutor (Cícero, *De fin.* II 2; *De or.* 3 67). Houve quem deduzisse que a natureza dialética de sua prática filosófica fazia dele mais um erístico que um cético, mas essa

interpretação foi rejeitada, pois baseava-se em textos que claramente tomavam partido contra Arcesilau. Trata-se, em última análise, da posição de Sócrates, que afirma nada saber.

4) A moral do *eulogon*. conhecemos esta moral por Sexto Empírico, que, entretanto, não explica do que se trata (*Adv. Math.* VII 158). Parece que Arcesilau teria reservado um lugar para um assentimento em vista do que é razoável (poder-se-ia aí traduzir *eulogon* por “o que tem sentido”). Cícero nos ensina que o que Arcesilau desejava sobretudo evitar era uma atitude acrítica e intempestiva acerca do conhecimento e da compreensão (*Ac.* I 45; *Nat. deo.* I 10; *Tusc.* 5 11; *De div.* II 150). Torna-se assim possível que o uso crítico da razão compatibilize a exigência de um assentimento prático e refletido, embora limitado, no caso onde a ação pareça necessária, com o reconhecimento de que esse assentimento não é fundado sobre nenhum conhecimento certo<sup>4</sup>.

### 3. Os aspectos do “dispositivo aporético” em Platão

De uma maneira geral, as correntes céticas da Antigüidade foram tratadas de forma esporádica e como estando à margem dos grandes debates sobre a história da filosofia antiga. Nos últimos vinte anos, os historiadores da filosofia se esforçaram para recuperar o tempo perdido e recolocar os céticos novamente em moda. Alguns dentre eles, sobretudo anglo-saxões, interessaram-se por Arcesilau e sua inspiração platônica (Cf. ANNAS, 1990; COOPER, 2006; LONG, 1988; SHIELDS, 1994; THORSRUD, 2002). Estes estudos mostram de maneira convincente que esse escolarca pode ter encontrado no Sócrates de Platão a inspiração maior de sua posição cética. Com o intuito de sustentar uma leitura cética dos diálogos da juventude de Platão com argumentos tirados desses próprios diálogos, eu farei aqui uma tentativa de enumerar os elementos que eu denominaria de *estratégia* ou *dispositivo aporético*, cuja aplicação sistemática tem o efeito de frear toda tentativa de atribuir um conteúdo doutrinal ao texto destes diálogos:

Esse dispositivo baseia-se:

1) Numa diferença epistemológica entre um nível superior e um nível inferior de conhecimento;

2) Num conjunto de proposições reputadas verdadeiras, sustentadas e/ou refutadas por Sócrates ou por seu interlocutor, que são examinadas como hipótese;

3) No princípio da não-contradição.

Algumas observações sobre esses elementos. Primeiramente, a diferença epistemológica entre o nível superior e o nível inferior dos conhecimentos é enunciada na *Apologia*. Sócrates distingue aí os conhecimentos dos sofistas, que situa além da natureza humana, enquanto reivindica para si mesmo um conhecimento humano, uma *anthrôpinê sophia* (Apo. 20d). Como veremos, a possibilidade de atingir o nível superior de conhecimento permanece sempre no limiar dos diálogos socráticos. É mesmo o que leva Sócrates a avançar nas suas investigações sem que, todavia, ele possa se satisfazer com as teorias que examina. A aporia consiste, neste caso, em supor que a ciência é possível para melhor constatar que ninguém a possui. A mesma coisa se passa no caso de Arcesilau, que arruinava as pretensões de seus interlocutores em conhecer o que quer que fosse de certo e propunha limitar-se, na falta da ciência, ao razoável.

Em seguida, quanto às proposições reputadas verdadeiras, é digno de nota que algumas dentre elas serão repostas em questão e refutadas, enquanto outras, em um número muito pequeno, serão retidas. O jogo dessas refutações é complexo, mas é relevante que algumas das proposições sejam endossadas por Sócrates e resistam ao exame, sem, todavia, que sua verdade seja estabelecida com certeza. Deixando de fundar a veracidade aparente destas proposições a partir de algum saber superior, Sócrates evita defender uma posição dogmática.

Finalmente, o princípio de não-contradição é o motor central da refutação. É preciso considerar aqui que ele pode ser utilizado de maneira variada: seja para analisar a própria definição, seja para confrontar o discurso e as ações dos interlocutores de Sócrates. De uma parte, a definição oferecida e as deduções feitas a partir dela podem ser contraditórias. Por exemplo, no caso das definições do *Euthyphron* segundo as quais a piedade seria o cuidado ou o serviço dos deuses, tais definições são rejeitadas porque é absurdo pensar em “torná-los melhores” ou ser proveitoso aos deuses cuidar deles ou lhes servir (cf. *Euthyphr.* 12e-15b).

De outra parte, a definição oferecida de uma virtude e os exemplos da mesma virtude podem ser incompatíveis. Se a definição não pode se aplicar a todos os exemplos dessa virtude, ela é reputada falsa. O *Cármides* ilustra esta situação: a definição da sabedoria (*sôphrosunê*) como “tranqüilidade” não contempla as situações nas quais a sabedoria denota uma rapidez de aprendizado ou de execução (*Charm.* 159b-160b).

Esse dispositivo funciona em diversos níveis nos diálogos aporéticos. Enunciarei para cada um desses níveis a “regra” que conduz os diálogos a uma espécie de ceticismo próximo daquele de Arcesilau. Os dois primeiros aspectos do dispositivo concernem à estrutura lógica dos diálogos; os três outros, aos problemas filosóficos tratados nos diálogos aporéticos.

1) Papéis no diálogo: em todos os diálogos aporéticos, Sócrates faz o papel de um aluno que procura saber por intermédio de seus interlocutores; por sua vez, o interlocutor de Sócrates se põe ou se acha no papel daquele que possui um saber superior. Sócrates recebe cada um de seus interlocutores como se detivessem a chave do saber. As representações de Platão consistem em sempre deixar que se apóiem sobre os ombros do interlocutor de Sócrates as exigências do saber superior: isso é manifesto no caso dos sofistas, que detêm esse ofício, mas o mesmo se constata com os outros interlocutores (Nícias, Laques, Cármides, Crítias, Eutífron etc.). Primeira regra: Sócrates nunca se acha no papel daquele que detém o saber superior.

2) Protocolo do diálogo: a refutação basta para testar o valor do saber. Nenhuma afirmação pode ser aceita por autoridade (cada novo elemento da discussão deve ser verificado e aceito pelos interlocutores) e a definição dada de uma virtude deve poder se aplicar de maneira não-contraditória ao conjunto de noções que ela implica e dos exemplos aos quais se aplica. Segunda regra: o saber pode ser comunicado e consiste em um corpo doutrinal não-contraditório e aplicável a todos os casos.

3) Saber: o oráculo de Delfos. Esse oráculo proclama Sócrates o mais sábio dos atenienses. Em virtude de sua ignorância, constata Sócrates. Terceira regra: nada contradiz o oráculo, a enquete de Sócrates demonstra sempre sua ignorância.

4) Moral: teoria da virtude-ciência. Segundo essa teoria, o conhecimento superior é necessário e suficiente para realizar atos virtuosos. Sócrates, veremos, endossa essa teoria a título de hipótese. Uma tal



concepção reflete as exigências do conhecimento expostas no ponto (2) acima. Quarta regra: Sócrates não encontra ninguém que possua o conhecimento verdadeiro da virtude.

5) Política: teoria da justiça. Segundo os diálogos, Sócrates levou uma vida justa: ele sempre respeitou as leis, defendeu-as e empregou-as ao risco de sua vida. Entretanto, Sócrates é condenado à morte. “Quinta regra: a justiça de Sócrates provem de que ele sabe que é preferível obedecer ao melhor”.

Concentrar-me-ei agora na explicação da terceira e da quarta regra desse dispositivo: nada contradiz o oráculo de Delfos e Sócrates falha em sua tentativa de encontrar alguém que possua um verdadeiro conhecimento da virtude.

#### 4. Um exemplo: o oráculo de Delfos

Quando Sócrates afirma “sei que nada sei”, parece que estamos diante de um duplo problema. De uma parte, Sócrates nunca se encontra no papel daquele que possui conhecimentos superiores. Ora, o oráculo toma-o como o mais sábio dos atenienses, o que nos põe diante do problema do saber de Sócrates: deve haver algum, se ele é o mais sábio. De outra parte, esse problema desemboca num segundo: Sócrates afirma saber que ele nada sabe. É isso um saber e, se é, de que tipo de saber se trata?

Observemos de início a distinção essencial para Platão entre o saber superior do oráculo e o saber humano de Sócrates. Este afirma, explicitamente: “o oráculo não pode se enganar; contudo, o que penso é de todo contrário a isso, pois não sei nada que valha...” (*Apo.* 21b). Platão opera uma oposição entre um saber tido como infalível e sobre-humano e um conhecimento inteiramente humano que reconhece de saída os seus limites.

Sócrates assume, então, a tarefa de verificar os dizeres do oráculo (cf. *Apo.* 21c-e). Ou seja, ele procede diante do oráculo como faria diante de qualquer um de seus interlocutores; submete os seus dizeres à prova da refutação: trata-se então de verificar a hipótese segundo a qual Sócrates seria o mais sábio dos atenienses. Sócrates vislumbra então contra-exemplos dessa proposição na pessoa dos políticos, dos poetas e dos artistas.

Malgrado a origem divina do conhecimento, ele é tratado como todas as demais opiniões.

Desta vez, entretanto (e aí deparamos com o que é próprio nesta tentativa de refutação que, evidentemente, falha), Sócrates constata que não consegue contradizer o oráculo. Ele verifica, com efeito, que ninguém sabe nada de sólido acerca de questões bem precisas e constata, então, que o oráculo dizia a verdade. O fracasso da refutação nada assegura senão os limites do saber de Sócrates; o oráculo faz de Sócrates o mais sábio justamente em virtude de sua ignorância. São conhecidos os problemas postos por essa afirmação, mas parece possível tirar desse impasse na refutação algumas conseqüências que vão no sentido de uma posição cética.

O que é próprio dessa tentativa de refutação é que ela tem um duplo resultado: por um lado, Sócrates falha em refutar o oráculo (ele constata, então, que o oráculo diz a verdade); por outro, ele acaba por refutar todos os outros (ele constata que ninguém sabe nada de sólido sobre a virtude). É fundamental perceber que a ausência de saber é, nos dois casos, a condição necessária para que Sócrates possa refutar seus interlocutores e verificar os dizeres do oráculo. Ambas as tentativas de refutação constituem a demonstração da ignorância de Sócrates; ambas representam a mesma definição da filosofia como busca do saber.

O problema posto pelo conhecimento de Sócrates desaparece se insistimos no fato de que é o oráculo que outorga a Sócrates o título de *sophós*. A superioridade desse saber sobre todos os demais não é obra de Sócrates, mas do oráculo. Na *Apologia* de Platão, a posição de Sócrates se explica apenas porque ele está em desacordo com essa declaração e é apenas de modo negativo que deve se apropriar dela: sua ignorância não cessa enquanto as refutações que faz a seus concidadãos forem coroadas de sucesso. Nesse sentido, seu privilégio de sábio do não-saber é *a priori* limitado: basta encontrar um sábio, um verdadeiro, para perder de imediato tanto seu título de sábio quanto de ignorante. Para Sócrates, os dizeres do oráculo permanecem sempre uma hipótese possível de invalidar.

Incitado pelo oráculo a conduzir sua investigação, a redução ao absurdo de Sócrates repousa sobre a distinção nítida entre o regime do conhecimento humano, que é falível, e o regime do conhecimento divino que, de saída, lhe escapa. Esse regime de conhecimento superior

desempenha um papel heurístico no desenvolvimento das refutações socráticas. Aqui o conhecimento superior exerce o papel de uma alavanca: a hipótese de que exista um tal saber é endossada para que se constate a cada vez que ela nos recorda a ausência do saber. Constatar que Sócrates é sábio porque é ignorante é, a cada vez, lembrar a distinção entre um saber que limita a ignorância – e que deve, portanto, ser sempre testado – e um saber que é impossível de verificar.

O estatuto do conhecimento do ponto de vista do oráculo tem uma função crucial nesse caso: Sócrates verifica a sua exatidão no mesmo passo que sublinha, a cada vez, sua origem sobre-humana. É isso que gera a aporia: Platão consegue assim justapor o regime superior de conhecimento positivo ao regime inferior do conhecimento imperfeito. Há bem, portanto, uma prerrogativa do conhecimento exato e divino sobre o conhecimento apenas humano de Sócrates, mas, segundo essa relação, tal autoridade divina interdita todo dogmatismo por parte de Sócrates. Com efeito, a verdade do oráculo só tem validade se é verificada, e verificá-la resulta em refutar, a cada vez, toda pretensão de saber exato acerca da virtude. Encontramos aqui uma atitude similar à desconfiança de Arcesilau em face da precipitação em matéria de conhecimento: o oráculo está na origem de uma investigação que se conclui pela ignorância e pela necessidade de continuar as buscas.

## 5. O intelectualismo e Sócrates

Nesta última seção, veremos como as diversas reações de Sócrates à questão da ciência da virtude se harmonizam com a prudência epistêmica que acabamos de descrever. Longe de manter que a ciência é a condição necessária e suficiente da virtude, Sócrates duvida que uma tal ciência possa existir.

Definamos primeiramente o que é o intelectualismo. Em moral, o intelectualismo de Sócrates é também conhecido pelo nome de “teoria da virtude-ciência”. Eis a formulação *standard* se sabemos o que é  $F$  (a piedade), *seremos* necessariamente  $f$  (piedosos). Ou seja, o conhecimento do que é uma virtude parece ser uma condição necessária e suficiente para ser virtuoso.

Antes de começar o exame da maneira pela qual Sócrates aborda essa questão nos diálogos de Platão, algumas observações de ordem geral se impõem.

Antes de mais, é algo banal para os intérpretes de Platão a atribuição a Sócrates da paternidade dessa teoria. Afora as passagens que são invocadas para sustentar esta interpretação (uma do *Laques*, outra do *Protágoras*), vemos pelo menos duas razões que a motivam. Primeiramente, no plano filosófico, atribui-se esta teoria a Sócrates porque ele defende, sem sombra de dúvida, que ninguém comete o mal voluntariamente. Parece, com efeito, que a conversão lógica desta tese conduz ao enunciado da “teoria da virtude-ciência”: se ninguém comete o mal voluntariamente, é preciso aparentemente concluir que o simples conhecimento do que é o bem basta para garantir que ajamos em conformidade. A segunda razão, ligada diretamente à primeira, diz respeito à ordem cronológica dos diálogos. Os intérpretes identificam na *República* os signos de uma importante mudança nos diálogos de Platão, que teria então se distanciado do mestre de seus anos de juventude. Contam-se, notadamente, os pontos de desacordo entre a *República* e os diálogos de juventude como provas de que Platão “evoluiu”: a teoria que ninguém comete o mal voluntariamente parece posta em dúvida; a refutação parece perder terreno face a uma exposição mais dogmática; Platão se explica sobre o insucesso de Sócrates reconhecendo sua incapacidade de mudar a política de seu tempo (livro VI) e limitando a prática da refutação à idade adulta (livro VII).

Evidentemente não terei tempo para tratar destas duas questões de interpretação e ainda me ocupar da teoria da virtude-ciência. Gostaria, entretanto, de observar, a propósito da virtude-ciência e da teoria complementar acerca da impotência da vontade, que, mesmo que seja verossímil que estejam relacionadas, é preciso igualmente analisá-las em separado. Poderíamos tender a pensar que, posto que Sócrates parece defender uma e outra e que há uma ligação verossímil entre elas, estamos na presença de um traço característico do Sócrates histórico. Mas avançaríamos demasiado rápido se disséssemos que, posto que remontam ambas ao mesmo personagem histórico, essas teorias se explicam mutuamente e de maneira trivial. Com efeito, não será possível saber como essas teorias são relacionadas entre si sem ter determinado com precisão o sentido que se lhes deve atribuir a partir de passagens precisas que lhes concernem direta-

mente. O mesmo vale para a interpretação dos diferentes períodos da filosofia de Platão. Não será possível se pronunciar claramente sobre uma mudança de posição platônica se se persistir em analisar indistintamente as questões de cronologia e os problemas filosóficos.

Em conformidade a um bom método, é preciso então começar por refletir sobre o alcance epistemológico desta dita “teoria” da virtude-ciência. Antes de atribuir a Sócrates sua paternidade, é conveniente perguntar como ele a apresenta e por que a invoca.

No contexto de uma discussão de tipo dialético que repousa sobre o assentimento dos interlocutores, vimos que toda proposição é passível de ser interpretada como uma hipótese que requer verificação. As passagens em que a “teoria” da virtude-ciência é invocada mostram que a posição de Sócrates está longe de ser simples ou unívoca. Mesmo se ele se serve freqüentemente da analogia das técnicas e da ciência para fazer o exame do que é a virtude, ele não parece nunca estar em posição de afirmar, acima de toda dúvida, que a virtude seja uma ciência. Ou seja, a formulação *standard* “se sabemos o que é  $F$  (a piedade), seremos necessariamente  $f$  (piedosos)” deve ser reformulada para introduzir uma nuance importante, que ressalta a sua natureza condicional: “se *soubéssemos* o que é  $F$  (a piedade), *seríamos* necessariamente  $f$  (piedosos)”. Numa palavra, é preciso se perguntar se esta “teoria da virtude-ciência” não deveria ser mais adequadamente denominada “*hipótese* da virtude-ciência”. Para Sócrates, não basta apenas se perguntar se o saber é a condição necessária e suficiente da virtude; é preciso também, e sobretudo, explicar o que é o saber, o que é a virtude, e achar exemplos que bem demonstrem que esta ou aquela forma de saber é condição *sine qua non* de gestos virtuosos.

Lembremos que um dos princípios fundamentais do exame socrático exige que nenhuma proposição possa ser tida como verdadeira caso não seja devidamente testada e verificada. Veremos que Sócrates está longe de converter a hipótese da virtude-ciência em uma doutrina. Terminarei explicando a função desta hipótese na dialética das discussões socráticas.

#### a) Qual ciência para a virtude-ciência?

Para circunscrever de maneira satisfatória qual tipo de ciência seria capaz de verificar a hipótese da virtude-ciência, dever-se-ia começar por empreender um estudo completo do léxico dos termos do saber nos diá-

logos da juventude de Platão. Não me estenderei acerca de todos os problemas implicados pela definição da ciência nesses diálogos, mas veremos dois aspectos fundamentais deles, que eu chamarei de modelo técnico (cf. *Prot.* 349e-351b e 356c-357c; ver também *Euthyd.* 278e-281e) e modelo onisciente do saber (cf. *Lach.* 198c-199e; *Charm.* 166e-169d e 173e-175a).

Se excluirmos as referências à teoria da virtude-ciência que se encontram em Xenofonte e Aristóteles, há apenas duas passagens nas obras da juventude de Platão que fazem um tratamento explícito dela, uma no *Laques* e outra no *Protágoras*. Destaquemos, *en passant*, que a interpretação corrente do intelectualismo ético do Sócrates de Platão repousa, assim, sobre algumas poucas páginas. Vejamos o que elas dizem.

Na última parte do *Protágoras*, Sócrates e Protágoras refletem sobre a “força da ciência”. Ambos tentam refutar a posição daqueles que sustentam que a ciência pode ser escrava dos desejos. Reconhecemos aqui o problema de “impotência da vontade”, cuja existência Sócrates nega se apoiando em uma ciência que ele chama de “a técnica e a ciência da medida”, a “metrética” (*metrêtikê tekhnê kai epistêmê*; *Prot.* 357b4; 356c-357c). Concentremo-nos nas características dessa ciência, que Sócrates descreve da seguinte maneira: a avaliação dos prazeres e sofrimentos pode ser analisada como a visão de diferentes objetos. Na experiência comum, o jogo da perspectiva faz com que os objetos mais próximos nos pareçam maiores, enquanto nos parecem menores os que estão mais afastados. O problema da ética consiste precisamente em medir de maneira exata o valor relativo dos diferentes prazeres a fim de se fazer a melhor escolha possível. É o que a ciência metrética permite fazer. Apresentada segundo o modelo da comparação matemática de grandezas e pesos diferentes, ela deveria permitir estabelecermos com objetividade e exatidão o valor relativo das ações dadas. Pode-se assim compreender o erro moral como uma ignorância; “aqueles que cometem erros quanto à escolha entre os prazeres e as dores, se enganam por falta de ciência [...], e não de toda a ciência, mas da [...] ciência que é metrética” (*Prot.* 357d).

Essa argumentação suscita dois comentários cujo efeito é o de atenuar fortemente o intelectualismo de Sócrates. De uma parte, não é dito em lugar algum que tal ciência exista. Sócrates anuncia que o exame desta “aritmética moral” pode ser deixado para mais tarde: “*entretanto*, quanto a esta técnica e esta ciência, reportamos o seu exame para depois

(*eis authis skepsomethà*)” (*Prot.* 357b5–6). Vários candidatos podem ser propostos ao título de ciência da medida moral: a dialética, talvez, mas também a *phronêsis*, a *sôphrosunê*, ou mesmo a *sophia*. É crucial observar, todavia, que a identificação da ciência da medida como uma dentre elas está submetida à condição de um exame particular. Ora, sabemos que, segundo a pesquisa socrática de um conhecimento moral, aquele que se consagra a uma pesquisa deste gênero defronta-se com aporias suficientes para pôr em dúvida que alguém possua esta ciência. É preciso concluir daí que a existência da ciência metrética não é factualmente nunca demonstrada. Trata-se, no máximo, de uma hipótese: “se nós tivéssemos a ciência metrética, nós estaríamos em condições de fazer as boas escolhas, mas ainda procuramos esta ciência”. Diante dessa constatação, Sócrates, incansável, propõe que se continue a busca de alguém mais sábio do que ele, isto é, de alguém que possua esse saber que torne possível uma aritmética moral.

Mas para que serve a intervenção dessa hipótese se ela jamais é verificada? No argumento que nos ocupa, ela é uma maneira de proteger a ciência de uma acusação de impotência. Sócrates, Protágoras e os partidários da impotência da ciência estão todos de acordo em dizer que os erros morais existem. Seu desacordo concerne ao papel da ciência no erro moral. Sócrates e Protágoras sustentam que ele é causado por uma ausência de ciência (*amathia*), enquanto que a multidão de seus interlocutores sustenta que o erro moral se faz *contra* a ciência. Para estes, mesmo que saibamos o que dá maior prazer, escolhemos aquilo que, em última análise, nos causa menos dor. Eles não podem contudo negar que isso seja um erro. O ridículo de sua posição é devidamente relevado por Sócrates: eles dizem ter sido menos fortes que si mesmos (*cf.* *Prot.* 355d). Em sua argumentação, admitem, então, cometer erros. Eles reconhecem que a soma total do prazer teria sido maior se eles tivessem seguido seu saber. Sócrates leva em conta esta premissa, que ele converte em hipótese: eles assumem, portanto, que existe uma ciência que permitiria avaliar cada bem moral em seu justo valor. Em contrapartida, ele recusa a seus contraditores a pretensão implícita de que eles possuam esta ciência. Eles cometem o erro típico de crer que sabem enquanto ignoram. Dizendo de outro modo, eles bem perceberam que se trata de uma questão de avaliação do interesse moral, mas falta-lhes a ciência da avaliação. É por

isso que Sócrates os supera em sabedoria, diversamente da multidão de seus contraditores. Contrariamente a estes últimos, ele não se imagina possuidor da ciência metrética.

O Sócrates dos diálogos de juventude levará a suas últimas conseqüências a possibilidade de identificar uma ciência da virtude. Notadamente no *Laques*, um de seus interlocutores lhe apresenta uma tese que é idêntica à hipótese formulada no *Protágoras*. Na pesquisa sobre o que é a coragem, Nícias submete ao exame de Sócrates a proposição segundo a qual “cada um dentre nós é bom nas coisas que conhece (*sophos*); nas coisas que ignora (*amathês*), é mau” (*Prot.* 194d). Segundo o modelo do saber técnico que tinha sido apresentado ao final de *Protágoras*, Nícias avança que existe um saber próprio para a virtude. É chegada a hora de verificar a hipótese do *Protágoras*: há uma ciência da virtude? Se há, qual é ela?

É notável que Sócrates, ainda que reconheça seus próprios dizeres, fique embaraçado quanto à possibilidade de verificar esta hipótese<sup>6</sup>. Deixarei de lado uma parte dos argumentos que tratam da coragem enquanto tal, para sublinhar o tratamento aporético que Sócrates reserva à idéia de uma ciência da virtude. Sócrates chama atenção para o fato de que a ciência da virtude, como qualquer outro conhecimento, deve valer para o passado, o presente e o futuro (cf. *Lach.* 198d-199a). A ciência assim será, no caso da coragem, o “conhecimento daquilo que se deve temer (*deinôn*) e daquilo que inspira a ousadia (*tharraleôn*)” (*Lach.* 199a), e isso tanto para as coisas que são previstas quanto para o passado e o presente. Após ter identificado o que cabe temer com as coisas ruins e as coisas boas com aquilo que se deve ousar empreender, Sócrates chega à seguinte formulação: a coragem é a ciência que nos dá, não somente o conhecimento do que devemos temer e daquilo que inspira a ousadia, mas de toda coisa má ou boa, não importa quando advenha (cf. *Lach.* 199d-e). É manifesto que se encontra aqui um desenvolvimento da ciência apresentada no *Protágoras*. Transpondo para o plano temporal aquilo que o *Protágoras* apresentava em termos de espaço, constata-se que a metrética deveria tornar possível uma avaliação das escolhas morais, independentemente da perspectiva, seja espacial ou temporal, que faz parecer maior o que está mais próximo ou menor o que está mais longe.

É evidente que esta definição ultrapassa muito o que se entende pela virtude da coragem. Encontra-se aqui uma concepção da ciência própria-



mente sobre-humana. A natureza onisciente deste saber é sublinhada diversas vezes por Sócrates, que o compara à adivinhação (cf. *Lach.* 199a; *Charm.* 173e-174a). A pesquisa chega então a um impasse. De uma parte, esta definição não permite circunscrever com precisão o que é coragem, mas, de outra parte, e é este o problema fundamental, ela não permite tampouco definir o saber próprio à virtude. De fato, a idéia de um saber que recobre todos os bens e todos os males, passados, presentes e futuros, colide com vários problemas.

Primeiramente, salta aos olhos que essa concepção da ciência ultrapassa de longe as capacidades humanas. Propor a hipótese de uma certa ciência permite talvez vislumbrar a possibilidade de uma ciência da virtude, mas ela é simplesmente indefensável. Vários indícios levam a crer que Platão estava plenamente consciente disso. A idéia de que é impossível conhecer tudo sobre o passado, o presente e o futuro não é, de fato, nova. Encontramo-la num texto de Górgias, que a apresenta com o objetivo de colocar em dúvida que o conhecimento certo seja possível. No *Elogio de Helena*, Górgias frisa que “se todos os homens tivessem em suas memórias o desenrolar de tudo que se passou, se eles <conhecessem> todos os acontecimentos presentes, e, por antecipação, os acontecimentos futuros, o discurso não seria investido de uma tal força” (DK82B11, §11; trad. Dumont). O caráter incerto do conhecimento serve aqui de argumento para sublinhar a importância do discurso na tentativa de distinguir o que é verdadeiro ou falso. Górgias, assumindo a idéia de que um saber absoluto é insustentável, pôde assim propor que a verdade é antes de tudo questão de persuasão.

Em segundo lugar, Sócrates expõe, no *Cármides*, sérias dúvidas quanto à possibilidade de sustentar a hipótese de um conhecimento onisciente. Nesse diálogo, Sócrates constata que, se definirmos uma virtude (aqui a temperança) como um conhecimento universal de todos os bens e todos os males, será preciso que ela seja o conhecimento das outras ciências que se referem aos bens e males precisos (como a medicina, a estratégia etc.; cf. *Charm.* 174a-d). Nesse caso, a ciência da virtude obtém certamente um estatuto superior de conhecimento com relação às outras ciências, mas ela é então privada, por isso mesmo, de um objeto que lhe é próprio. De uma parte, a idéia de uma ciência da ciência levanta aporias insolúveis. Parece, com efeito, que toda a ciência

requer um objeto, o que torna absurda a idéia de uma ciência da ciência (cf. *Charm.* 166e-169d). De outra parte, uma tal ciência revela-se inútil, pois a eficácia se encontra ao lado das técnicas, que têm um objeto que lhes é próprio: a saúde no caso da medicina, conservar a vida no caso do estrategista etc. (cf. *Charm.* 173e-175a). A hipótese de uma virtude-ciência tal como ela é descrita no *Laques* e no *Protágoras* é assim reduzida a nada... pelo próprio Sócrates.

b) As razões dialéticas

Se Sócrates não consegue identificar nenhuma ciência que permitiria verificar a hipótese, o que acontece com a hipótese segundo a qual o conhecimento é uma condição necessária e suficiente para ser virtuoso? Um traço particular do personagem de Sócrates nos diálogos de Platão deveria nos impedir de emprestar a Sócrates uma tal teoria. Sócrates é freqüentemente apresentado como um exemplo de virtude por seus amigos ou conhecidos<sup>7</sup>. Ora, ele repete em toda ocasião que nada sabe. Se a virtude é uma ciência, como poderia ele ser virtuoso se nada sabe? A maior parte dos intérpretes concluiu daí que era preciso rejeitar a pretensão de não-saber de Sócrates para salvar a tese da virtude-ciência. Sócrates teria um saber moral e seria irônico dizendo que não sabe nada. Ou seja, ele esconderia voluntariamente o que é, para ele, a ciência que leva à virtude. Daí se segue a interpretação de uma obscuridade de Sócrates, a quem agradaria esconder o que ele estima ser a ciência da virtude.

A interpelação que eu acabo de apresentar sobre a virtude-ciência nos diálogos de juventude permite, em contrapartida, conciliar estes dois traços do Sócrates de Platão. Este último teria dado a Sócrates a missão de demonstrar que a virtude não pode se apoiar em uma teoria do conhecimento inteiramente intelectualista. Fazendo a equação entre a hipótese de uma virtude-ciência e uma concepção do saber que se expõe a aporias, o Sócrates da juventude de Platão teria por função pôr em dúvida a possibilidade de fundar a virtude sobre um saber inacessível ao humano. Sua argumentação, mostrando as falhas de uma teoria da virtude inteiramente fundada sobre o saber, tem por efeito lançar dúvida sobre as pretensões dos sofistas, dos políticos e dos poetas para formar a juventude ateniense. Nos diálogos da juventude, estes três grupos propõem, de um

modo ou de outro, um conhecimento que deveria levar à virtude qualquer um que se desse o trabalho de adquiri-la. É precisamente essa pretensão de um saber que conduza à virtude o que Sócrates lhes recusa, no conjunto de suas investigações. Ou bem eles não possuem, como no caso dos poetas (*Íon*), a verdadeira técnica; ou bem, no caso de um orador como Górgias, dos sofistas dos políticos em geral, sua “técnica” não é um verdadeiro conhecimento daquilo que é bom (*Górgias*).

Não terá escapado a ninguém que a argumentação de Sócrates se propõe a refutar sofistas, políticos e poetas por meio de uma concepção da ciência que não poderia ser a obra dos mortais que somos. E aí está, acredito, o essencial do ceticismo de Sócrates. A ignorância socrática consiste em colocar em dúvida toda pretensão a um saber que ultrapassa as capacidades humanas. Não reconhecer esta característica de sua argumentação, é deixar escapar, com o ceticismo de Sócrates, o essencial de sua mensagem.

### Abreviações das obras citadas

*Ac.* = Cícero, *Academica*

*Adv. Col.* = Plutarco, *Adversus Colotem*

*Adv. math.* = Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*

*Apo.* = Platão, *Apologie de Socrate*

*Charm.* = Platão, *Charmide*

*De div.* = Cícero, *De divinatione*

*De fin.* = Cícero, *De finibus*

*De or.* = Cícero, *De oratore*

*Euthyd.* = Platão, *Euthydème*

*Euthyph.* = Platão, *Euthyphron*

*Hypot.* = Sexto Empírico, *Hypotyposes pyrrhoniennes*

*Lach.* = Platão, *Lachès*

*Nat. deo.* = Cícero, *Natura deorum*

*Prot.* = Platão, *Protagoras*

*Symp.* = Platão, *Banquet*

*Tusc.* = Cícero, *Tusculanae*

*Vit.* = Diógenes Laércio, *Vitae*

<sup>1</sup> Esta leitura aceita por uma esmagadora maioria de especialistas foi recentemente reposta em questão por FRONTEROTTA (2001) e não resiste a uma leitura atenta dos diálogos como o *Lysis* e o *Hippias maior*.

<sup>2</sup> Ver também *Ac.* 2 74 sobre a leitura dos diálogos de Platão.

<sup>3</sup> Ver as observações sobre Demócrito que Cícero atribui a Arcesilau (*Ac.* I 45); é possível que Arcesilau explicasse em parte a impossibilidade de conhecer pelos limites naturais das faculdades sensoriais.

<sup>4</sup> É sem dúvida a essa atitude crítica (e positiva num sentido mínimo) que Cícero faz alusão quando ele se dá o título de *magnus opinator* (THORSRUD, 2002, p. 10, nota 28).

<sup>5</sup> Ciência ou opinião correta? Os intérpretes não se entendem sobre a natureza deste saber. Para opiniões divergentes sobre a questão, ver, dentre outros, G.VLASTOS (1996, p. 233-237), que sustenta que Sócrates possui um saber, e IRWIN (1977, p. 39-40), que defende a opinião da ignorância de Sócrates. Para Irwin, Sócrates tem somente opiniões verdadeiras.

<sup>6</sup> Esta situação se reproduz diversas vezes nos diálogos de juventude, ver P. WOODRUFF, 1996, p. 290-291.

<sup>7</sup> Ver entre outros o elogio por Alcibiade em *Symp.*

## Bibliografia parcial

*Sócrates cético*

ALGRA, K., (dir.). 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 936 p.

ANNAS, J. 1990. «Platon le sceptique», *Revue de métaphysique et de morale*, no 2, p. 267-291.

COOPER, J. M. 2006. «Arcesilaos: Socratic and Sceptic», em JUDSON, L. e KARASMANIS, V., *Remembering Socrates*, Oxford: Oxford University Press, p. 169-187.

LONG, A. A. 1988. «Socrates in Hellenistic Philosophy», *Classical Quarterly*, n.s. vol. 38, p. 150-171.

SHIELDS, Ch. 1994. «Socrates Among the Sceptics», em P. VANDER WAERT, *The Socratic Movement*, Ithaca: Cornell University Press, p. 341-366.

THORSRUD, H. 2002. «Cicero on his Academic Predecessors: the

Faillibilism of Arcesilaos and Carneades», *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, no 1, p. 1-18

SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. e BARNES, J.dir. 1980. *Doubt and Dogmaticism: Studies in Hellenistic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 356 p.

*Estudos sobre o ceticismo na Antigüidade*

BROCHARD, V. 1969. *Les sceptiques grecs* [1887], Paris: Vrin, 432 p.

COUISSIN, P. (1929) «Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie», *Revue d'histoire de la philosophie*, vol. 3, p. 241-276; trad. em inglês por J. Barnes e M. Burnyeat, «The Stoicism of the New Academy», em BURNYEAT, M. dir., *The Sceptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983, p. 31-63.

VOELKE, A.-J., dir. 1990. *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Actes du Colloque international sur le scepticisme antique, *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, vol. 15, 216 p.

*Outros estudos citados*

FRONTEROTTA, F. 2001. *Methexis. La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa: Scuola Normale Superiore, xxviii-464 p.

IRWIN, T. 1977. *Plato's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press.

VLASTOS, G. 1996. «Socrates' Disavowal of Knowledge», em W. PRIOR, dir., *Socrates. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, Londres e New York: Routledge, p. 231-260.

\_\_\_\_\_. 1994. *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. por Catherine Dalimier, Paris: Aubier, 456 p.

\_\_\_\_\_. 1956. *Plato. Protagoras*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

WOODRUFF, P. 1996. «Expert Knowledge in the *Apology* and *Laches*: What a General Needs to Know», em W. PRIOR, dir., *Socrates. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, Londres e New York: Routledge, p. 274-299

