

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## TEOLOGIA, ÉTICA E RACIONALIDADE EM SÓCRATES

Aldo Dinucci  
Universidade Federal de Sergipe

**RESUMO:** Neste artigo buscarei demonstrar que não há contradição entre teologia, ética e racionalidade em Sócrates, pois sua teologia decorre de sua ética, sendo os deuses perfeitamente felizes e sábios pelo conhecimento do bem e do mal. Sua crença nos oráculos, sonhos proféticos e no *daimónion*, por outro lado, se funda na afirmação decorrente de sua teologia de que os deuses não mentem. Para serem compreendidos, tais signos precisam ser interpretados pela razão. Só há uma única via para o conhecimento moral em Sócrates: a racionalidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sócrates, Teologia, Ética, Filosofia Clássica.

**ABSTRACT:** In this paper I will try to demonstrate that there is no contradiction between theology, ethics and reason in Socrates, because his theology comes from his ethics, being the gods perfectly happy and wise by the knowledge of good and evil. His faith in oracles, prophetic dreams and in the *daimónion*, by other hand, is based on the premiss implied by his theology that the gods don't lie. To be understood, those signs need to be interpreted by reason. There is only one way to moral knowledge in Socrates: rationality.

**KEYWORDS:** Socrates, Theology, Ethics, Classical Philosophy.

Ao tratar do pensamento de Sócrates<sup>1</sup>, alguns como, por exemplo, Hans Kelsen (1998, p. 144- 5), declaram que Sócrates se contradiz ao afirmar simultaneamente um radical intelectualismo e uma crença na veracidade dos oráculos, além de dizer-se guiado por seu *daimónion*. Nosso intento nesse artigo é mostrar que Sócrates não se contradiz e que suas afirmações e crenças quanto ao divino na verdade se harmonizam com sua doutrina filosófica.

Começemos por observar que Sócrates jamais fala de união mística: sua visão do mundo divino é absolutamente ética. Seus deuses são os deuses da religião grega moralmente transformados, pois Sócrates os concebe perfeitamente sábios e justos, capazes de fazer

---

<sup>1</sup> Este *Sócrates* ao qual me refiro ao longo deste artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (*Apologia, Carmides, Criton, Eutífron, Eutídeno, Górgias, Hípias Menor, Íon, Lísias, Laques, Protágoras, Livro 1 da República e primeira parte do Mênon*), diálogos que conteriam o pensamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria, entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético e por não conter teorias propriamente platônicas, como a tese do Mundo das Idéias, a tese da imortalidade da alma

Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

apenas o bem aos homens. Como observa Vlastos (1994, p. 231, nota 41), embora Sócrates afirme crer nos deuses (*Apologia*, 11; 24), ele jamais afirma crer nos deuses do Estado, ou melhor, na concepção que seus concidadãos possuem do divino. Podemos dizer que Sócrates chega à sua concepção do mundo divino através do seguinte raciocínio: Se os deuses são infinitamente superiores aos homens em sabedoria (*Apologia*, 23 a 5 - b 4) e se sabedoria e virtude se implicam mutuamente (*Protágoras*, 329 e ss.), então a bondade divina, da qual dependem todos os bens (*Eutífron*, 15 a), não pode ser negada aos homens bons, já que estes, assim como os deuses, são capazes apenas de fazer o bem (*Criton*, 49 c).

Assim, Sócrates afirma elementos de uma teologia moral segundo a qual os deuses, por serem sábios (racionais), são justos (morais). A afirmação de que os deuses são perfeitamente morais depende da doutrina socrática da mútua implicação entre virtude e sabedoria, a qual, por sua vez, se funda na concepção de Sócrates da natureza da sabedoria e da virtude: o modo de ser virtuoso depende do conhecimento da definição da virtude, conhecimento que confere àquele que dele dispõe a *téchne* moral, a qual, uma vez obtida, torna invariavelmente justo quem a obtém. Assim, os deuses, conhecendo a definição da virtude e sendo, portanto, sábios, não podem agir senão moralmente, sendo necessariamente justos.

É importante aqui ressaltar que Sócrates afirma a existência de valores objetivos, o que o contrapõe à sofística, a qual afirma o relativismo dos valores. A afirmação socrática de valores morais objetivos se depreende da passagem do *Eutífron* (10 a) onde Sócrates indaga se o que é pio é amado pelos deuses porque é pio ou é pio porque é amado pelos deuses. A resposta de Sócrates à questão que ele mesmo coloca manifesta sua intenção de demonstrar ao interlocutor que a piedade, que ambos tentam definir neste diálogo, não depende do fato acidental de que os deuses a amam:

Seu princípio – diz-nos Vlastos (1994, p. 230)-- é, portanto, que isto que é a piedade não depende [...] de seja lá quem for [...] A piedade, da mesma forma que as outras virtudes, tem uma essência própria, normativa tanto para os deuses quanto para nós [...] Por consequência [...] o conhecimento do bem e do mal engendra a bondade moral num homem, e o mesmo conhecimento engendra a mesma bondade num deus. E, já que a sabedoria divina ultrapassa imensamente aquela do mais sábio dos homens, sua bondade deve ultrapassar também imensamente aquela do mais virtuoso dos homens [...] como Sócrates considera que a bondade num homem não pode jamais causar o mal a quem quer que seja [...] isto é impossível a fortiori num deus: já que a divindade não pode ser senão boa [...] ela não pode causar senão o bem, jamais o mal para quem quer que seja, homem ou deus.

---

e a teoria da reminiscência. Quanto às situações onde Sócrates se depara com signos divinos em geral, as tomaremos indistintamente ao longo dos diálogos de Platão.

Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

Uma das conseqüências da afirmação do caráter justo dos deuses é a impossibilidade de que mintam, como nos diz Sócrates na *Apologia* (21 b), referindo-se ao deus que pronunciou o oráculo que afirmava não haver homem mais sábio que Sócrates: “Ele certamente não pode estar mentindo, pois isto não seria justo (*themis*) para ele”. Esta afirmação distancia ainda mais sua concepção do divino daquela de seus contemporâneos, a qual Sócrates critica explicitamente no *Eutífron*, crítica esta que Sócrates crê ser o motivo principal que o leva a ser processado pelos atenienses (2 b).

A religiosidade grega clássica consiste essencialmente em rituais de magia que objetivam levar os deuses a favorecerem os desejos humanos. Segundo a concepção de piedade que emana dessa religiosidade, os sacrifícios e orações são modos de retribuir favores aos deuses e pedir a eles auxílio. Sócrates afirma que tal concepção implica ser a piedade tão somente “uma arte de trocas comerciais entre os deuses e os homens” (*emporiké tis techné* - 14 e 6), uma relação comercial absurda, pois os deuses não precisam nem de nós nem de nada que possamos lhes oferecer, já que são eles possuidores de todas as coisas e que “não há bem algum em nossa vida que não advenha deles”(15 a).

Sócrates ainda coloca outra questão cuja resposta por ele oferecida é absolutamente estranha para a religiosidade grega de sua época:

*Sócrates: na realização de que obra (érgon) nós auxiliamos aos deuses quando estamos a seu serviço?[...] Em nome de Zeus, dize-me, que maravilhosa obra é esta que os deuses realizam tomando-nos como seus servidores? (Eutífron, 13 e 10-11)*

Esta questão, inopinada para a religiosidade grega antiga, a qual não concebe os deuses como realizando qualquer obra que tivesse os homens como auxiliares, tem sua resposta não no *Eutífron*, mas na *Apologia*: “Eu – diz-nos Sócrates (30 a)— não creio que tenha havido ainda na cidade um bem tão grande quanto meu serviço à divindade”. Vemos assim que a piedade, para Sócrates, “consiste em fazer a obra de um deus para o lucro dos seres humanos” (Vlastos, 1994, p. 244). Assim, ao invés de querer que os deuses favoreçam seus desejos, o homem piedoso, na concepção de Sócrates, buscará realizar o desejo divino, que consiste em colaborar para a realização da obra divina. Esta tarefa que Sócrates se vê como designado pelos deuses a cumprir consiste em examinar a si mesmo e aos outros, por meio do *elenchus*, para verificar se os princípios que guiam as ações de cada um são consistentes ou não e caminhar rumo a uma sabedoria de caráter humano. Em outras palavras: o serviço aos deuses que nos cabe é reconhecer nossa ignorância e examinar nossos princípios morais, conclamando os demais seres humanos a fazerem o mesmo. A obra que os deuses

Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

almejam realizar, e que não pode ser realizada senão com o auxílio dos homens, é tornar justas as almas humanas.

É importante notar que tal concepção sobre a divindade se afasta também da concepção trágica do mundo. Para esta última, os valores humanos não se aplicam de forma alguma ao mundo dos deuses, os quais agem de forma alheia às expectativas morais humanas. Os humanos, por sua vez, desconhecem e desconhecem sempre a ordem divina, porém seus atos podem eventualmente causar um desequilíbrio da ordem do mundo, provocando a *nêmesis*. Para Sócrates, porém, os valores morais são objetivos e universais e os deuses agem de forma justa, desejando tornar igualmente justas e boas as almas humanas. Não há, para Sócrates, como o há para a visão trágica do mundo, duas ordens de valores, uma humana e outra divina, mas valores objetivos e universais que são, em última análise, acessíveis àqueles que se empenham no exame de si mesmos e na busca pela definição da virtude.

A rejeição do trágico é explícita não só nos diálogos socráticos como também no restante da obra de Platão, o qual exclui da cidade ideal a representação trágica das paixões humanas como contrária às exigências morais e religiosas daquela cidade. (Cf. *Rep. X*, 604 d-606 d e *Leis* 817 a- e). Além disto, Platão rejeita a tragédia por acusar os trágicos de desconhecem a essência do divino ao representarem os deuses como sujeitos às mesmas paixões que os homens (Cf. *Rep.* 380 d- 383 a), bem como por elogiarem, como Eurípedes, os tiranos (Cf. *Rep.* VII, 568 a- c).

Compreende-se, pelo que foi dito, a razão pela qual Sócrates rejeita os mitos nos quais os deuses são retratados como possuídos por paixões humanas, como ódio, ressentimento, inveja, ganância, desejo sexual, etc. No *Eutífron*, Sócrates manifesta seu ceticismo quanto à realidade dos mitos quando pergunta ao interlocutor se este crê realmente no relato segundo o qual Zeus teria mutilado seu próprio pai (5 e- 6 b). E Sócrates acrescenta:

Crês que houve realmente uma guerra entre os deuses, e terríveis inimizades e batalhas e outras coisas deste tipo, tais como são ditas pelos poetas e representadas em muitos desenhos pelos grandes artistas em nossos locais sagrados?(6 b- c)

De fato, para Sócrates, estando os deuses incluídos em sua concepção segundo a qual não há senão uma fonte de desejos, a racional (o que faz com que a tese da impossibilidade da *akrasia* se aplique tanto aos deuses quanto aos homens), tais acontecimentos não se dariam de forma alguma no mundo dos deuses, pois guerras, inimizades e coisas deste tipo são possíveis tão somente num mundo onde, dada a ignorância de seus habitantes, a justiça não impere. Os deuses, sendo supremamente sábios e justos, são conseqüentemente supremamente felizes e pacíficos.

Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

Assim, vemos que a teologia de Sócrates, ao invés de contrapor-se à sua ética, dela decorre. Falta-nos, entretanto, avaliar se as afirmações de Sócrates referentes à sua crença na veracidade dos oráculos e no seu *daimónion* se contrapõem ou não à razão. Podemos assim indagar: Há para Sócrates duas vias para o conhecimento moral? Uma racional e outra extra-racional, uma pela via do raciocínio elênquico e outra pela via da revelação divina, revelação esta que se dá por meio de oráculos, sonhos proféticos e signos daimônicos? Para respondermos a esta questão, será preciso analisar o que nos diz Sócrates quanto à sua relação com os oráculos, com os sonhos proféticos e com o *daimónion*.

Ora, sabemos que, no domínio moral, o critério de verdade que Sócrates utiliza é aprovação ou não da proposição a ser testada pelo processo elênquico. Tal critério é explicitado por Sócrates no *Criton* (46 b): “Pois eu, não somente hoje mas sempre, sou um homem que nada segue senão a proposição que me parece a melhor quando eu aplico meu raciocínio”. Por outro lado, Sócrates declara seguir sua missão por ordem divina: “Mas, como creio, eu fui determinado a agir assim pelo deus por meio de oráculos e sonhos e por qualquer outro meio pelo qual qualquer homem tenha sido determinado pelo poder divino a fazer seja o que for”. (*Apologia*, 33 c)

Como observa Vlastos (1994, p. 219- 20), Sócrates não vê contradição entre seu critério de verdade e sua crença de que os deuses determinaram-lhe uma tarefa. Mas por que Sócrates não vê contradição entre estas afirmações? Para respondermos a isto, comecemos por analisar a relação de Sócrates com os procedimentos oraculares e os sonhos proféticos, os quais *lhe* fornecem signos divinos. Notemos, primeiramente, que a interpretação de Sócrates do signo oracular que afirmava não haver homem mais sábio que ele se realiza mediante o seguinte raciocínio:

Signo oracular: Não há homem mais sábio que Sócrates (Sócrates toma este signo como verdadeiro, já que, de acordo com sua teologia moral, os deuses, sendo sábios e justos, não podem mentir).

Premissa (a): Os deuses, supremamente sábios, superam enormemente os homens em sabedoria (premissa do senso comum grego).

Premissa (b): Os homens possuem uma insignificante sabedoria em comparação com os deuses (decorrente de (a)).

Conclusão a partir do signo oracular e da premissa (b): Se Sócrates é o mais sábio dos homens e se a sabedoria humana é de pouco ou nenhum valor comparada com aquela dos deuses, então a sabedoria de Sócrates consiste em reconhecer que ele mesmo não possui a

Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

sabedoria divina – e qualquer outro homem que reconheça o mesmo será tão sábio quanto Sócrates.

Lembremos aqui o que dissemos sobre a teologia moral de Sócrates: não possuir a sabedoria divina significa não conhecer a definição da virtude e, conseqüentemente, ter a alma em mau estado e não ser feliz e justo como um deus. Assim, caminha-se para a construção de uma sabedoria de caráter humano quando se reconhece este abismo entre homens e deuses e, além disto, se busca a superação desta diferença testando a si mesmo e aos outros. Quanto ao oráculo, é evidente que o signo divino é interpretado e que esta interpretação ocorre por meio de argumentos racionais. E o mesmo acontece quando Sócrates se dispõe a interpretar sonhos e outros signos divinos, como, por exemplo, no *Criton*, (44 a- b) onde Sócrates analisa o sonho que anunciava sua morte próxima. Ora, sabemos que Sócrates vê tais signos divinos como verdadeiros, mas o conhecimento contido nestes signos não é evidente por si mesmo: tem de ser extraído por meio de um raciocínio que inclua outras premissas que não o próprio signo. Também sabemos, pelo *Íon*, que, para Sócrates, o poeta diz o que diz inspirado pelos deuses, não possuindo ele próprio o conhecimento que expressa sobre vários assuntos; e também na *Apologia* (22 b- c) Sócrates afirma que os poetas produzem seus poemas por possessão divina e não possuem qualquer conhecimento sobre o que dizem. O signo divino, portanto, não é, por si mesmo, conhecimento, mas contribui para o conhecimento quando a razão é aplicada sobre ele. Assim, não há para Sócrates duas vias para a verdade: a racionalidade segue sendo o único critério de verdade, pois sem ela os signos divinos permanecem obscuros e ambíguos, não constituindo conhecimento algum.

Vejamos agora se a crença de Sócrates no *daimónion* fere o critério da racionalidade para a aquisição de conhecimento. Como observa Vlastos (1994, p. 382), na primeira vez em que o *daimónion* é mencionado na *Apologia*, Sócrates se refere a ele como “*theíon ti kai daimónion*” (alguma coisa divina e daimônica – 31 c). Daí em diante, Sócrates usa apenas o termo *daimónion*, que é um “substantivo por elipse [...] um adjetivo seguido por um vazio semântico onde nos é necessário subentender um substantivo” (Vlastos, 1994, p. 383). Assim, a palavra *daimónion* se apresenta como forma reduzida da expressão *signo divino* que aparece na *República* (*tó daimónion semeíon*, 496 c) e no *Eutidemo* ( 272 a ss.), e da expressão *signo divino habitual* (*tó eiotós semeíon tó daimónion*) que aparece no *Fedro* (242 b 3). Como observa Zeller (1885, p. 213), o emprego do termo *daimónion* para designar uma divindade é reservado por Platão aos acusadores de Sócrates.

Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

Além disto, vemos que Sócrates emprega diversas vezes, no lugar de *daimónion*, expressões nas quais a palavra-chave é *signo*, como *o signo do deus* (*tó tou theou semeíon* - *Apologia*, 40 b 1), *o signo habitual* (*tó eiothós semeíon*- *Apologia*, 40 c 3) ou simplesmente *o signo* (*tó semeíon* - *Apologia*, 41 d 6).

Segundo Sócrates, estes signos, que lhe advêm desde a infância, consistem numa “espécie de voz que vem a mim, [Sócrates], e quando ela vem, sempre me detém do que estou a ponto de fazer, mas nunca me constrange” a fazer algo que não penso em fazer (*Apologia*, 31 d). Entretanto, da mesma forma que outros signos divinos, o signo *daimônico* tem de ser interpretado. Estes signos *daimônicos* ocorrem, sobretudo, em duas ocasiões: aquelas em que Sócrates possui razões independentes para aceitar o que lhe diz a voz interior, razões que seriam suficientes para Sócrates mesmo na ausência do signo, e aquelas onde Sócrates sente uma forte intuição sem que ele seja capaz de explicar as razões de não fazer o que ele estava a ponto de não fazer.

Eis as ocasiões do primeiro tipo: *Apologia*, 31 c- 32 a (onde *daimónion* o faz desistir da política, ao mesmo tempo em que Sócrates considera que sua participação na política o afastaria de sua missão); *Apologia*, 40 a- c (onde o silêncio do *daimónion* indica que ele não deve se afastar de sua linha de defesa, ao mesmo tempo em que Sócrates considera que a morte não é um mal) e *Apologia*, 28 e (onde Sócrates revela que sua missão foi indicada por toda sorte de signos divinos, entre os quais devemos incluir o signo *daimônico*, que teria confirmado, por seu silêncio, que Sócrates devia seguir sua missão).

Eis as ocasiões do segundo tipo: *Teeteto*, 151 c (onde Sócrates tem uma intuição que o impede de readmitir em seu círculo um antigo discípulo, mas não é capaz, naquele momento, de explicar as razões de fazer tal coisa); *Eutidemo*, 272 e (onde uma intuição o faz desistir de levantar-se) e *Fedro*, 242 b- c (onde Sócrates está a ponto de atravessar um rio, mas o signo *daimônico* o adverte a não fazê-lo sem antes se desculpar com divindade por qualquer erro que ele tenha cometido e, logo depois, Sócrates reconhece que seu discurso irreverente sobre o amor poderia ter ofendido à divindade). Entretanto, mesmo nestes casos onde Sócrates não tem, ao menos imediatamente, motivos para não fazer aquilo que estava a ponto de fazer, ele dispõe ainda de razões para seguir o signo *daimônico*: como vimos acima, os deuses são, para Sócrates, bons e justos e, por isto, não podem mentir. Assim, mesmo sem ter, no momento em que lhe advêm o signo *daimônico*, razões particulares para não fazer o que pretendia, ainda assim Sócrates dispõe de razões específicas para seguir o signo divino.

Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

Vimos, portanto, que a teologia socrática decorre de sua ética. Por outro lado, suas crenças nos oráculos, sonhos proféticos e no *daimónion* se apoiam em sua teologia, pois decorre dos princípios dessa mesma teologia a afirmação de que os deuses não mentem. Além disto, tais signos divinos não são conhecimento propriamente dito, pois é necessário interpretá-los racionalmente para que se transformem em conhecimento, já que sem a mediação da razão tais signos permanecem ambíguos e paradoxais. Assim, julgamos ter mostrado que em Sócrates a teologia se harmoniza com a ética, e esta segue estritamente a racionalidade, sendo a razão a única via para o conhecimento moral.

### Referências Bibliográficas:

- KELSEN, Hans, *A Ilusão da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon*. 7 ed.
- MAURA IGLESIAS, “Platão, a Descoberta da Alma” in Informativo SBEC, N. 23, 1999.
- PLATÃO, *Apologia*. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Banquete*. (trad. W. R. M. Lamb). 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Cartas*. (trad. R. G. Bury). 9 ed. Londres: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Carmides*. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Criton*. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Eutidemo*. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Eutifron*. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Fédon*. (trad. H. N. Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Fedro*. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Górgias*. (trad. W. R. M. Lamb). 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Hípias Menor*. (trad. Alfred Croiset). Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- \_\_\_\_\_, *Íon*. (trad. E. H. Warmington). Londres: Harvard University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Laques*. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Lísias* (trad. W. R. M. Lamb). 10 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.



Dinucci, Aldo  
Teologia, Ética e Racionalidade em Sócrates

\_\_\_\_\_, *Protágoras*. (trad. W.R.M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

\_\_\_\_\_, *República*. (trad. Maria Helena da Rocha Pereira). 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

VLASTOS, Gregory. *Socrate: Ironie et Philosophie Morale*. (trad. Catharine Dalimier). Paris: Aubier, 1994.

\_\_\_\_\_, "Socrates' Disavowal of Knowledge" in *Philosophical Quarterly*, n. 35, p. 1-31.

\_\_\_\_\_, "The Paradox of Socrates" in *Queen's Quarterly*, 1958.

\_\_\_\_\_, "The Socratic Elenchus: Method is All" in *Socratic Studies* (ed. Myles Burnyeat). Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[Recebido em maio de 2010; aceito em junho de 2010.]