Sképsis: Revista de Filosofia
ISSN 1981-4534
Vol. XVII, N. 33, 2026, p. 17-31

SÓCRATES, UM CÉTICO? ANÁLISE DA PROFISSÃO DE IGNORÂNCIA NA *APOLOGIA*

Jean Herpich
Instituto Federal do Paraná
Email: jean.herpich@gmail.com

Resumo: Este artigo examina se a profissão de ignorância de Sócrates na *Apologia* de Platão autoriza interpretá-lo como um precursor do ceticismo acadêmico. A partir da análise da célebre passagem sobre o oráculo de Delfos (20c-23c), são contrapostas duas leituras concorrentes da profissão de ignorância socrática. A primeira distingue níveis de saber: Sócrates negaria possuir o conhecimento sistemático e infalível próprio de uma *techné* ética (saber forte), mas admitiria certas crenças éticas (saber fraco). A segunda, de caráter irônico, sustenta que Sócrates dissimula seu saber como estratégia argumentativa — o que o tornaria, no fundo, um dogmático dissimulado. Ambas as leituras, contudo, acarretam dificuldades para a leitura que reconhece em Sócrates um precursor do ceticismo. Embora Sócrates compartilhe com os céticos a prática da investigação contínua, lhe falta a suspensão do juízo (*epochê*), componente essencial do ceticismo. Portanto, Sócrates não pode ser considerado propriamente um cético, ainda que sua figura tenha legitimamente inspirado o cético acadêmico Arcesilau.

Palavras-chave: Sócrates; Ceticismo; Arcesilau; *Apologia*; profissão de ignorância.

Abstract: This article examines whether Socrates' profession of ignorance in Plato's *Apology* authorizes interpreting him as a precursor of Academic skepticism. Based on an analysis of the famous passage about the Delphic oracle (20c-23c), two competing readings of the Socratic profession of ignorance are contrasted. The first distinguishes levels of knowledge: Socrates would deny possessing the systematic and infallible knowledge characteristic of an ethical technē (strong knowledge), but would admit certain ethical beliefs (weak knowledge). The second, ironic in character, maintains that Socrates conceals his knowledge as an argumentative strategy — which would make him, at bottom, a dissembling dogmatist. Both readings, however, entail difficulties for the interpretation that recognizes in Socrates a precursor of skepticism. Although Socrates shares with the skeptics the practice of continuous inquiry, he lacks the suspension of judgment (*epochê*), an essential component of skepticism. Therefore, Socrates cannot be properly considered a skeptic, even if his figure has legitimately inspired the Academic skeptic Arcesilaus.

Keywords: Socrates; Skepticism; Arcesilaus; *Apology*; profession of ignorance.

Sócrates foi retratado por Alcibíades no diálogo *Banquete* como um sujeito singular, tal é "a singularidade dele e de suas palavras, que nem procurando se encontraria alguém parecido, quer entre os de hoje quer entre os antigos" (221d1-4). A palavra original atribuída a Sócrates é *átopos*, que significa literalmente 'fora de lugar', logo singular, estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, desconcertante. Dando crédito ao retrato de Alcibíades, deve ser em virtude dessa singularidade - que torna Sócrates uma espécie de enigma - que a interpretação da sua pessoa e de sua filosofia se tornou uma tarefa tão difícil para a tradição filosófica. Nenhuma outra figura na história da filosofia parece ter sido tão discutida, louvada e apropriada por correntes

filosóficas tão díspares quanto Sócrates. Como destaca Long (2011, p. 355-6), as filosofias helenísticas tiveram que decidir se Sócrates era um moralista radical e austero (um filósofo estoico), um cáustico pregador do ascetismo (um filósofo cínico), um dialético confessadamente ignorante (um filósofo cético), um teólogo (como em Xenofonte) ou um filósofo interessado em induções e definições (como em Aristóteles). Tudo se passa como se cada escola de pensamento procurasse forjar um Sócrates à sua própria imagem e semelhança.

Para nós, leitores modernos de Platão, Sócrates se tornou sobretudo o arquétipo do filósofo questionador, célebre por seu método investigativo que submete seus interlocutores a um exame crítico rigoroso em que ele faz as perguntas em vez de dar respostas. É a imagem de Sócrates que se projeta a partir dos diálogos platônicos chamados de aporéticos ou elênticos, tais como o *Eutífron* e *Laques*. É a mesma imagem que teria inspirado Arcesilau a dar um novo rumo à Academia. Arcesilau apresentava sua filosofia cética não como uma inovação, mas como um retorno à verdadeira filosofia socrática, que teria sido abandonada por seus sucessores. Em vez de considerar Sócrates um moralista dogmático, como faziam seus adversários estoicos, Arcesilau reconheceu em Sócrates uma espécie de proto-membro do ceticismo[1].

Arcesilau de Pitane dirigiu a Academia entre 273-242 a.C. e ficou conhecido como um dos filósofos que "suspendem o juízo".[2] Segundo Cícero, que estudou na Academia e se considerava um seguidor de sua filosofia, Arcesilau derivou seu ceticismo da obra platônica e dos discursos socráticos:

> Arcesilau, que fora discípulo de Polemon, a partir dos diálogos platônicos e de outras palavras de Sócrates concluiu sobretudo que não se pode adquirir certeza alguma nem pelos sentidos nem pela inteligência; e dizem que este, dotado de um extraordinário talento ao falar, rejeitara qualquer critério dos sentidos ou da inteligência e fora o primeiro a estabelecer o método — embora fosse especialmente utilizado por Sócrates — de não manifestar seu próprio critério, mas, ao contrário, discutir as opiniões que cada um manifestava. (*De Oratore*, 3, 67. Tradução nossa da edição em espanhol).

Em relação ao fato de a obra platônica ser uma influência cética, parece, no mínimo, uma conclusão inusitada, se for considerado o conjunto da obra de Platão. Quem lê uma obra como a *República* ou o *Timeu* dificilmente concluiria que foi escrita por um precursor do ceticismo. Neste sentido, não parece convincente que Arcesilau realmente tenha usado a autoridade de Platão para apoiar seu próprio ceticismo. Mais do que a filosofia de Platão como um todo, o que parece, efetivamente, ter influenciado Arcesilau é o método socrático[3]. Não por acaso, Cícero destaca, na citação acima, como Arcesilau retoma uma prática típica do método socrático "ao não manifestar seu próprio critério, mas, ao contrário, discutir as opiniões que cada um manifesta". Também Diógenes Laércio atribuiu a Arcesilau o fato de ter sido o primeiro acadêmico "a modificar o sistema deixado por Platão e a torná-lo mais adequado à controvérsia mediante perguntas e respostas" (DL, IV,

[1] Cf. Long, 2011, p. 366-7.

[2] Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas*, I, 232-235; Diógenes Laércio, IV, 28.

[3] Cf. Long, 1997, p. 94.

28). Em *De finibus* 2.2, Cícero detalha como Arcesilau reformou suas lições para reviver o método socrático:

> Este [Sócrates], com efeito, perguntando e interrogando, costumava fazer brotar as opiniões daqueles com quem discutia, para, se em algo lhe parecesse conveniente, falar contra aquilo que eles respondiam. Como esse costume não foi mantido por seus sucessores, Arcesilau o retomou e estabeleceu que aqueles que quisessem ouvi-lo não lhe fizessem perguntas, mas que eles próprios dissessem o que pensavam; depois que o haviam dito, ele falava contra. (Tradução nossa da edição em espanhol)

Segundo o testemunho de Cícero, diferente de seus antecessores na condução da Academia, Espeusipo e Xenócrates, que se dedicavam a desenvolver a metafísica platônica como doutrina, Arcesilau decidiu trazer de volta uma postura mais socrática – e o fez a partir de uma interpretação rigorosamente cética da figura de Sócrates.

> Mas uns e outros (Aristóteles e Xenócrates), tomados pela fecundidade de Platão, compuseram uma determinada fórmula de doutrina, e esta, na verdade, plena e completa, mas abandonaram aquele costume socrático de discutir acerca de todas as coisas, servindo-se da dúvida e sem empregar nenhuma afirmação. Assim se fez (o que de maneira alguma Sócrates aprovava) uma certa arte da filosofia, uma ordem de matérias e um sistema de doutrina (Cícero, *Academica*, I, IV, 17. Tradução nossa da edição em espanhol).

Inspirado nesse modelo de Sócrates, Arcesilau teria se recusado a escrever livros, contentou-se em praticar um virtuosismo dialético, em que sempre fazia o papel de quem pergunta em vez de quem responde, e buscava apenas refutar as ideias de outros filósofos[4].

O testemunho de Sexto Empírico também aponta para uma leitura cética da obra de Platão, que destacava claramente a porção de sua obra em que o exame e a refutação socrática se sobressaem. Contudo, quanto à questão de saber se Platão é ou não, de fato, um cético, Sexto Empírico parece não deixar dúvida de que no todo Platão não pode ser considerado um cético:

> Bem, uns consideram Platão dogmático; outros, aporético; outros, em parte aporético e em parte dogmático. Com efeito — dizem —, em seus discursos exercitativos (*toîs gymnastikoîs lógois*), onde Sócrates se apresenta zombando de alguém ou combatendo os sofistas, ele mostra um caráter exercitativo e aporético; aparece, ao contrário, dogmático quando fala seriamente por boca de Sócrates, ou de Timeu, ou de qualquer um deles. [...] E sobre se ele é propriamente cético, já o discutimos mais amplamente em nossos *Comentários*; mas agora, diante dos seguidores de Menódoto e

[4] Cf. Long 2011, p. 366.

> Enesidemo (pois são eles os que mais defenderam esta posição), dizemos, em síntese, que quando Platão fala das ideias, ou de que existe a providência, ou de que a vida virtuosa é preferível à entregue aos vícios, ele dogmatiza se afirma estas coisas como existentes; mas se as afirma como mais prováveis, igualmente se afasta da disposição do cético, pois concede sua preferência a uma coisa sobre outra no que diz respeito à sua probabilidade ou improbabilidade, atitude que também nos é estranha, como resulta evidente do que foi dito acima. E se Platão profere algo ceticamente quando - como eles dizem - se exercita, isso não o converte em um cético. (*Esboços pirrônicos*, I, 221-223. Tradução nossa da edição em espanhol)

A leitura que Arcesilau faz de Sócrates como um precursor do ceticismo encontra respaldo em alguns diálogos platônicos. Não em toda obra platônica, como já destacado pelos testemunhos, mas nos diálogos considerados da primeira fase de Platão, tais como *Laques* e *Eutifrón*, nomeados por Vlastos como elêncticos[5], mas mais comumente chamados de aporéticos. Nestes diálogos a discussão gira sempre em torno da definição de virtudes como coragem e piedade. O interlocutor de Sócrates acredita inicialmente saber responder qual é a definição correta, mas, ao ser examinado, sua resposta se mostra insatisfatória. Outras respostas são tentadas, e até o próprio Sócrates apresenta sugestões, mas todas são igualmente refutadas. Ao final do diálogo, várias propostas foram examinadas, mas nenhuma é aceita como satisfatória. A discussão termina em impasse, ou seja, literalmente em *aporia*, sem saída. Ao final do *Laques*, por exemplo, Sócrates conclui que nenhum dos presentes — nem ele mesmo, nem os ilustres interlocutores, Nícias e Laques — sabe o que é a coragem, justamente a virtude que deveria ser ensinada aos filhos de Lisímaco e Melésias. Em vez de assumir o papel de mestre, Sócrates reconhece sua própria ignorância, e a dos seus interlocutores:

> Se na conversação que mantivemos neste momento eu me tivesse revelado competente, e carentes de conhecimento Nícias e Laques, fora justo escolherdes-me, de preferência a outro qualquer, para levar a cabo essa incumbência. Porém agora, todos nós nos encontramos em igual dificuldade (*aporia*). Como poderá, então, um de nós ser escolhido, de preferência aos outros? Quer parecer-me que nenhum deverá ser escolhido. Porém, uma vez que as coisas chegaram a este ponto, dizei-me como vos parece o seguinte conselho. Sou de opinião, amigos - tudo isto deverá ficar apenas entre nós - que nós quatro precisamos procurar, cada um para si mesmo, com o maior empenho, o melhor professor possível - é o de que mais necessitamos - e depois, também, para os rapazes, sem olharmos despesas ou o que quer que seja. (200e-201a)

A atuação de Sócrates nestes diálogos aporéticos condiz com o retrato que Platão apresenta de Sócrates na *Apologia*. Sabemos que a *Apologia* é um discurso jurídico de defesa, cujo principal objetivo não é apenas inocentar Sócrates das acusações formais apresentadas no tribunal, mas sobretudo justificar sua vida dedicada à

[5] Vlastos considera elênticos os seguintes diálogos, por ordem alfabética: Apologia, Cármides, Críton, Êutifron, Górgias, Hípias Menor, Íon, Láques, Protágoras, livro I da República. Cf. Vlastos, 2025, p. 75.

filosofia. Sócrates começa respondendo às calúnias disseminadas por seus mais antigos acusadores, que influenciaram toda a geração dos atuais acusadores, Meleto, Ânito e Lícon. A calúnia é "que há certo Sócrates, homem sábio, que medita sobre fenômenos celestes e investiga todas as coisas subterrâneas, que torna forte o discurso falso" (18b7-c1), e que além disso, ocupa-se "de ensinar essas mesmas matérias a outras pessoas" (19c1-2). Em primeiro lugar, Sócrates nega qualquer envolvimento com a filosofia natural. Confessa desconhecer absolutamente a respeito de tais questões, e ainda acrescenta que não diz isso porque menospreza esse "tipo de conhecimento", mas sim porque põe em dúvida "se há de fato alguém sábio nesse campo" (19c5-7)[6]. Sócrates também nega ser um sofista. Inicialmente porque, diz Sócrates, não "tento educar os homens em troca de dinheiro" (19d9-e1). Mas há uma razão mais contundente. Ele não se considera de modo algum um sofista porque não tem "a arte" (*téchne*, 20c1) que torna excelentes os homens, ou seja, não tem conhecimento da "virtude humana e cívica" (20b4-5) que os sofistas prometem ensinar. Sócrates confessa: "de minha parte, eu me orgulharia e ensoberbeceria se conhecesse tais coisas, mas as desconheço, ó atenienses" (20c2-3).

Há, ao que parece, uma postura cética por parte de Sócrates no início da *Apologia*, ao admitir não ter nenhum conhecimento sobre os fenômenos naturais nem sobre a virtude humana e cívica veiculada pelos sofistas. No entanto, é sobretudo o relato de Sócrates sobre sua própria ocupação e sua interpretação do oráculo de Delfos (20c4-23c1) que parece oferecer, aos olhos de Arcesilau, um motivo mais robusto para conceber Sócrates como um precursor do ceticismo, pois é nessa argumentação que encontramos sua célebre e paradoxal profissão de ignorância. Provavelmente é com base nesta passagem da *Apologia* que Cícero, ao comentar sobre a origem do ceticismo de Arcesilau nas *Acadêmicas*, refere-se à profissão de ignorância socrática:

> Com Zenão, como ouvimos dizer, Arcesilau estabeleceu toda sua disputa, não por pertinácia ou intenção de vencer como ao menos me parece, mas pela obscuridade desses assuntos que haviam levado Sócrates à confissão de ignorância. [...] E assim Arcesilau negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo em que Sócrates se teria mantido - que soubesse que nada sabia -; pensava assim estarem profundamente ocultas as coisas todas e não haver

[6] Sobre a recusa de Sócrates em ter conhecimento de filosofia natural, o testemunho de Xenofonte corrobora o de Platão. Xenofonte relata que Sócrates depreciou a investigação sobre o mundo físico, baseando-se em parte no mesmo princípio mencionado na *Apologia* de Platão, ou seja, de que nem ele nem ninguém pode ter conhecimento de tais assuntos. Xenofonte acrescenta que Sócrates considerava loucura a pretensão de conhecimento sobre a natureza, tendo em vista as contradições entre as teorias: "E também não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza do universo, examinando o funcionamento dessa entidade a que os sábios chamam *Cosmos* ou sobre quais as leis que presidem a cada um dos fenómenos celestes. Pelo contrário, apresentava como loucos esses que se perdiam em tais pensamentos. [...] E espantava-o, até, que não lhes fosse evidente que era impossível ao ser humano encontrar respostas para tais questões; porque mesmo o mais conceituado desses pensadores discute estas teorias sem conseguir harmonizá-las e comportam-se uns com os outros como se fossem loucos. [...] entre aqueles que vivem preocupados, às voltas com a natureza do universo, uns crêem que o que existe é uno e outros julgam-no uma quantidade infinda de elementos; uns pensam que tudo está em constante movimento e a outros parece-lhes que nada poderá nunca mover-se; uns julgam que tudo se gera e tudo se corrompe e outros acham que nada pode ter nem princípio, nem fim. (*Memóraveis* 1.1.12-14).

> algo que se pudesse discernir ou entender (*Acadêmicas*, I, 44. Tradução nossa da edição em espanhol).

Aqui, Cícero atribui a Sócrates a famosa posição de que ele *sabe que nada sabe*, e acrescenta que Arcesilau aperfeiçoou essa perspectiva de Sócrates. Pois, enquanto Sócrates afirmava saber que nada sabia, Arcesilau nem sequer considera ter essa única parcela de conhecimento que Sócrates admitia possuir. Está certa essa interpretação que atribui a Sócrates o famoso e paradoxal "só sei que nada sei"? Acusado de não ser ainda suficientemente cético? Tais questões nos colocam frente ao problema de como interpretar a profissão de ignorância de Sócrates na *Apologia*.

No contexto em que aparece o problema, Sócrates está preocupado em explicar como surgiram "as calúnias" (*diabolaí*, 20c5) que construíram sua fama de sábio. Ele começa sua explicação dizendo:

> Eu, ó atenienses, adquiri esse renome por nenhum outro motivo senão por certa sabedoria (*sophían tinà*). E que sabedoria é? Precisamente aquela que talvez seja a sabedoria humana (*anthropíne sophía*); com efeito, é decerto provável que, no que tange a ela, seja eu sábio (*sophós*), ao passo que aqueles homens há pouco mencionados por mim talvez sejam sábios em alguma sabedoria superior à humana (*kat´ántropon sophían*); caso contrário, não tenho o que dizer, pois desconheço, e quem afirma o contrário está mentindo e falando com o intuito de me caluniar. (20d6-e3)

Sócrates destaca aqui uma importante diferença epistemológica entre um nível superior e outro inferior de saber. Ele admite possuir uma "certa sabedoria" (*sophían tinà*), mas de natureza estritamente humana (*anthropíne sophía*), e, portanto, modesta e despretensiosa — algo incomparável à suposta sabedoria dos sofistas, que se apresenta como uma sabedoria superior à humana (*kat´ántropon sophían*), ou seja, divina e, portanto, incontestável e infalível. Se, realmente, os sofistas possuem essa sabedoria sobre-humana, Sócrates declara não ter como assegurá-lo, pois desconhece por completo o que ela de fato seria. Em relação a sua modesta e despretensiosa sabedoria humana, Sócrates tem como autoridade o oráculo do deus de Delfos (20de6-8). Indagada por Querefonte se havia alguém mais sábio do que Sócrates, a Pítia respondeu que "ninguém era mais sábio" (21a7).

Sócrates confessa que sua primeira reação diante do oráculo foi de incredulidade:

> Bem, depois de ouvir isso de Querofonte, fiz a seguinte reflexão: 'o que quer dizer o deus? Qual é o enigma? De uma coisa estou ciente: não sou sábio em nada, relevante ou trivial que seja o assunto (*egò yàr dè oúte méga oúte smikròn súnoida emautôi sophòs ón*). O que ele quer dizer, então, ao afirmar que sou o homem mais sábio? Pois, sem dúvida, ele não está mentindo; não lhe é lícito fazê-lo' (21b2-7).

Há dois aspectos importantes a serem sublinhados nesta passagem. Em primeiro lugar, como, para Sócrates, a afirmação do Oráculo representa a sabedoria

superior. É a palavra divina, incontestável e infalível. "Não pode estar mentindo; não lhe é lícito fazê-lo" (21b6-7). Logo, tem que ser verdade que Sócrates é o homem mais sábio. Contudo, e aqui temos um segundo aspecto, a autoconsciência de Sócrates sobre seu estado epistemológico contradiz a afirmação oracular. "De uma coisa estou ciente: não sou sábio em nada, relevante ou trivial que seja o assunto" (21b4-5). Sócrates não diz, como foi atribuído por Cícero, que *sabe que nada sabe*, ou seja, que possui um saber, em sentido forte, de que nada sabe. Sócrates não defende um dogmatismo negativo. O que ele realmente diz é que está "ciente" (*súnoida*), ou seja, que tem consciência e percebe que não é sábio em nada. Se estar ciente representa um tipo de saber, é um saber em sentido fraco; modesto, despretensioso, em suma, uma sabedoria humana. Sócrates mesmo chega a duvidar que se trata realmente de um saber, pois a palavra saber parece sempre remeter a uma noção de saber forte e elevado, que ele nega deter: "como testemunha de minha sabedoria, se de fato ela é uma sabedoria de certa natureza (*ei dè̱ tís estin sophía*), vou lhes apresentar o deus de Delfos" (20e6-8).

O estranhamento de Sócrates diante da sentença do oráculo o conduziu a um novo caminho: dirigir-se a todos os indivíduos que parecessem ser sábios para, desta forma, "refutar o oráculo" (21c1) e mostrar que há homens mais sábios do que ele. Sócrates confessa, tal qual Ulisses no seu percurso de retorno a Ítaca, sua frustração em refutar o oráculo: "devo lhes reportar o curso errante (*tè̱n emè̱n plánen*) pelo que enveredei, como alguém que passou por provações para que a profecia se mostrasse de fato irrefutável para mim" (22a6-8). O percurso de Sócrates serviu como um processo de assimilação da verdade oracular, ou seja, elucidou em que sentido específico ele é considerado pela divindade o mais sábio dos homens.

O primeiro indivíduo examinado por Sócrates foi um político. Sócrates não menciona seu nome, mas relata que "investigando-o e dialogando com ele" compreendeu que "esse indivíduo parecia sábio à maioria dos homens e, sobretudo, a si mesmo, sem contudo sê-lo" (21c3-7).

> Afastando-me dali, refletia então comigo mesmo: 'mais sábio do que este homem eu sou: é provável que nem ele nem eu *conheça alguma coisa bela e boa* (*oudèn kalòn kagathòn eidénai*), no entanto ele presume saber algo, embora não o saiba, ao passo que eu, justamente porque não sei, tampouco presumo saber. É plausível, portanto, que ao menos em alguma coisa, ainda que ínfima, seja eu mais sábio do que ele: o que eu não sei tampouco presumo sabê-lo. (21d2-8)

A passagem esclarece melhor a natureza da sabedoria de Sócrates. Não se trata de um conhecimento substancial e elevado sobre aquilo que realmente importa, valores éticos-políticos[7], pois Sócrates é direto em afirmar que nem ele nem

[7] Além de 21d2-8, há mais duas passagens na Apologia, que ajudam a esclarecer o que seriam os assuntos de real importância para Sócrates, mas que ele nega ter conhecimento seguro sobre. Em 22c-e, onde Sócrates relata a investigação e diálogo que teve com os artesãos, há a especificação de um tipo de conhecimento próprio dos artesãos. Sócrates afirma que diferente dos políticos e poetas, os artesãos possuem determinado conhecimento que ele desconhecia, a saber, a matéria específica de sua arte; por exemplo, o conhecimento de carpintaria. Neste aspecto, eram mais sábios que Sócrates. Contudo, motivados pelo orgulho de sua arte, cada artesão terminava por considerar-se "o mais sábio também em outros assuntos de grandíssima importância (tà mégista) - e esse tropeço acabava por encobrir aquela sabedoria" (22d6-e1). Resulta que, apesar de não ter nenhum conhecimento artesanal, Sócrates é mais sábio que os

o político examinado "conhece alguma coisa bela e boa" (*oudèn kalòn kagathòn eidénai*, 21d4-5). A única coisa em que Sócrates se revela superior ao interlocutor é no fato de ele se mostrar consciente de sua ignorância nas questões que realmente importam. Sua modesta sabedoria está em sua correta autopercepção, capaz de apontar sua medida exata, sem falsear sua situação epistêmica. O que ele não sabe tampouco presume saber. Aqui Sócrates parece ter passado a entender o significado do oráculo. A modesta sabedoria que ele encontra em si consiste apenas em reconhecer que não possui sabedoria alguma de alto nível, substancial e infalível.

Ao realizar o exame socrático, "as pessoas presentes em cada ocasião presumem" que Sócrates é sábio em alto nível naquelas matérias "em que refuta alguém" (23a3-5). Muitos leitores dos diálogos aporéticos presumem a mesma coisa. Mas Sócrates rebate que é um erro de avaliação da maioria, e uma má interpretação do oráculo:

> É provável, ó homens, que o deus seja realmente sábio e naquele oráculo esteja dizendo que *a sabedoria humana vale muito pouco ou nada* (*e anthropíne sophía oligou tinòs axía estìn kaì oudenós*). Ele faz clara menção a Sócrates, e recorre ao meu nome para tomar-me como paradigma, como se assim dissesse: "Entre vocês, ó homens, é o mais sábio quem, tal como Sócrates, reconheceu que, na verdade, não tem valor algum perante a sabedoria (*oudenòs áxiós [...] pròs sophían*) (23a5-b4).

O sentido do oráculo é marcar a distinção entre o regime de conhecimento divino e o humano. Sócrates só é considerado o homem mais sábio porque, ao estar ciente de sua própria ignorância em relação aos valores éticos, mostra-se, ao mesmo tempo, ciente da distinção entre saber divino e humano. Não alega ter uma sabedoria superior que é restrita aos deuses. Se levada ao pé da letra, a sabedoria humana de Sócrates, modesta e despretensiosa, como simples consciência da ignorância, sugere um nível de ceticismo maior do que aquele que Cícero lhe atribuía ao vê-lo como uma espécie de dogmático negativo.

Castelnérac reconhece na reação de Sócrates diante da verdade divina do oráculo uma "atitude similar à desconfiança de Arcesilau em face da precipitação em matéria de conhecimento" (2007, p.49). Castelnérac argumenta que a verdade do oráculo não é um dogma de Sócrates. Ele não aceita que é o mais sábio dos homens como uma verdade para si mesmo; ao contrário, sua reação imediata é buscar refutar o oráculo. Em outras palavras, para Sócrates, as palavras do oráculo continuam sempre sendo uma hipótese que pode ser invalidada. Bastaria encontrar um sábio verdadeiro para que ele perca imediatamente o título de mais sábio. Sócrates

artesãos, em virtude de sua consciência que o leva a não cometer a húbris de pretender ter conhecimento dos "assuntos de grandíssima importância", sem de fato ter esse conhecimento. Outra passagem esclarece melhor em que consiste os assuntos de real importância, belos e bons (kalòn kagathòn), de grandíssima importância (tà mégista). Trata-se da passagem 29d-30b, onde Sócrates diz criticar aqueles que cuidam apenas da "aquisição de dinheiro, reputação e honra", negligenciando a "busca por melhorar ao máximo sua alma" (29d9-e3). Se descuidam da virtude (areté), pois por mais que digam possuí-la, são desprovidos dela, Sócrates afirma que é sua tarefa censurá-los "por dar pouquíssimo valor a coisas de extrema valia (pleístou áxia), e muitíssimo valor a coisas de pouca monta" (30a1-3). Portanto, para Sócrates, os assuntos realmente importantes são a virtude e o aperfeiçoamento da alma. O conhecimento verdadeiramente valioso sobre as virtudes é justamente aquele do qual Sócrates e todas as outras pessoas por ele examinadas são carentes

reconhece no oráculo um regime superior de conhecimento, que lhe escapa, mas que tem um papel orientador no desenvolvimento de suas refutações. "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" (*idem*). Para Castelnérac, Sócrates não pode ser considerado um dogmático porque a "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" (*idem*).

O principal obstáculo para interpretar Sócrates como um cético na *Apologia* está no fato de que ele aparentemente admite conhecer algumas verdades éticas.[8] Após ter sido condenado, ao ter o direito de propor uma pena alternativa à morte, Sócrates afirma que seria absurdo preferir uma pena *sabidamente* ruim à morte, sobre a qual ele não sabe se é boa ou ruim (37b5–8). E, antes, diz que, embora ignore como é a vida após a morte, sabe (*oîda*) que é "mau e vergonhoso cometer injustiça e desobedecer a seu superior, seja ele deus ou homem" (29b2–9). Em outro momento da *Apologia*, Sócrates sustenta que "um indivíduo melhor" não pode ser "prejudicado por um pior"; de sorte que por mais que os atenienses considerem um grande mal condenar Sócrates à "morte, ao exílio ou à perda" de seus direitos, ele mesmo considera "um mal muito mais grave [...] tentar condenar à morte um homem de maneira injusta" (30c8-d6).

Diante de tais passagens da *Apologia*, a profissão de ignorância de Sócrates parece ser uma peça de uma engrenagem maior. Sócrates demonstra extrema confiança em muitos assuntos éticos e, por vezes, afirma saber algo sobre tais questões. Assim, considerando a *Apologia* como um todo, não se poderia rotular Sócrates como cético no sentido habitual do termo. Na *Apologia* ele não se abstém de ter fortes crenças éticas nem propõe a suspensão do juízo (*epochê*). Ao contrário, chega a afirmar com convicção o que é o maior bem humano:

> E se, por outro lado, eu afirmar que o maior bem para o homem consiste precisamente em conversar todos os dias a respeito da virtude e dos demais assuntos sobre os quais vocês me escutam dialogando e examinando a mim mesmo e aos outros, e que a vida sem o crivo de tal exame não é digna de ser vivida pelo homens, vocês acreditarão menos ainda em minhas palavras (38a1-7)

Como alguém que afirma não saber nada sobre questões éticas pode ter tanta confiança a ponto de tentar convencer os outros de que a melhor vida é a dedicada à filosofia? Há duas possíveis soluções para essa aparente inconsistência de Sócrates.

Uma primeira possível solução consiste em traçar uma clara separação "em termos de assuntos distintos para o conhecimento que Sócrates alega possuir e para o conhecimento que ele nega possuir" (Bett, 2011, p. 226). Como vimos, Sócrates nega possuir o conhecimento verdadeiramente valioso sobre as virtudes. Segundo Bett, esse conhecimento que Sócrates nega possuir é o conhecimento das definições dos valores éticos. Nos diálogos aporéticos, Sócrates está preocupado em investigar se seus interlocutores são capazes de definir o que é a coragem (*Laques*); a piedade (*Eutífron*); a temperança (*Cármides*); a amizade (*Lísis*); a beleza (*Hípias Maior*). No

[8] Cf. Bett, 2011, p. 220; Vlastos, 1994, p. 43; Brickhouse e Smith, 2000, p. 103.

início de suas conversações, Sócrates afirma não saber a natureza dessas coisas, e essa ignorância declarada permanece até o fim de cada diálogo. Em diversos momentos, diz Bett, está claro que Sócrates dá "importância vital para o conhecimento de definições", pois julga que "tal conhecimento realmente faz uma imensa diferença para a apreensão da esfera da ética em geral" (*idem*, p. 224).[9] Para Sócrates, o conhecimento de definições éticas é o que fornece "uma compreensão sistemática da esfera da ética" (*idem*). Trata-se de um tipo de sabedoria infalível e constitutiva que explicaria a natureza e o "porquê" das virtudes. Sua posse equivaleria a ser um perito no saber das virtudes, ou seja, a ter uma *techné* de como viver bem. É esse corpo abrangente e sistemático de saber que Sócrates afirma não possuir. No entanto, o fato de Sócrates negar que possui essa perícia das virtudes não o impede de ter algumas crenças éticas.

Uma passagem do *Górgias* parece corroborar a leitura acima. Sócrates acabou de defender que "é pior e mais vergonhoso" (508e5) cometer injustiça do que sofrê-la. Para Sócrates, isso é uma certeza. Contudo, na sequência, afirma não saber como essas coisas são:

> Eis o que na discussão precedente ficou manifesto, e afirmo que isso **está firme e atado (*katéchetai kaì dédetai*)** - se não for uma expressão muito rude - **por argumentos de ferro e diamante (*sidēroîs kaì adamantínois lógois*)**, ao menos como haveria de parecer na atual conjuntura. Assim, se tu não o desatares, ou qualquer outra pessoa ainda mais jovem e audaz do que tu, será impossível que alguém, afirmando coisas diferentes das que eu afirmo agora, fale corretamente. Pois o meu argumento é sempre o mesmo, **que eu não sei como essas coisas são** (*hóti egō´ taûta ouk oîda hópōs échei*), mas que, das pessoas que tenho encontrado, como na ocasião presente, nenhuma é capaz de afirmar coisas diferentes sem ser extremamente ridícula (508e6-509a7. Destaques nossos).

Ao afirmar que não sabe como essas coisas são, Sócrates confessa que lhe falta uma compreensão geral e sistemática do assunto discutido. Ele pode ter muita confiança na crença de que é pior e mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la, mas ele não tem uma explicação completa sobre o que é a justiça, que lhe permitiria compreender por que isso é verdade. Mas é interessante observar, nesta passagem, como Sócrates apresenta uma espécie de justificativa negativa para manter sua confiança. Como seu argumento resistiu à refutação diante de oponentes como Polo e Cálicles, enquanto o deles se mostra contraditório e frágil, Sócrates pode afirmar que, enquanto não for refutado, é legítimo tratá-lo como verdadeiro.

[9] O alto valor atribuído por Sócrates para o conhecimento das definições parece estar ligado a um princípio que ficou conhecido como a prioridade da definição (Cf. Bett 2011, p. 223-4). Segundo esse princípio, até que se conheça a definição de uma virtude em específico, não se pode saber (i) quais são as qualidades dessa virtude (cf. *Mênon* 71b), nem (ii) se um suposto exemplo é realmente um exemplo dessa virtude (Cf. *Hípias Maior* 286c-d; 304d-e; *Lísis* 223b). Para saber, por exemplo, se uma ação é corajosa, precisamos saber a definição da coragem. O mesmo vale para saber se a coragem é vantajosa para vida humana. Isso parece tornar qualquer tipo de conhecimento sobre as virtudes muito difícil de alcançar. A maioria das pessoas acha que consegue identificar exemplos de coragem, mesmo sem saber defini-la. O princípio da prioridade da definição diz que essas pessoas estão enganadas. A aceitação da tese da prioridade da definição parece impedir que Sócrates possa ter crenças éticas e, ao mesmo tempo, confessar ignorância sobre a definição das virtudes.

Isso, obviamente, não garante conhecimento no sentido pleno, pois ainda é possível que um interlocutor mais hábil venha a refutá-lo corretamente no futuro. A certeza de Sócrates é provisória, pois, como crença, sua tese é falível.

Se esta interpretação estiver correta, Sócrates pode saber (em sentido fraco) algumas verdades éticas, que ainda não foram refutadas por seus interlocutores, e mesmo assim não ter o tipo de compreensão geral mais aprofundada que caracteriza o saber em sentido forte.

Mesmo que se aceite essa leitura que limita a ignorância de Sócrates ao desconhecimento das definições das virtudes, o simples fato de Sócrates ter convicções éticas tão fortes e paradoxais parece desautorizar que o tomemos como cético. Além disso, não desaparece a estranheza diante da firmeza com que Sócrates afirma "saber", mesmo em sentido fraco, que é "mau e vergonhoso cometer injustiça" (29b6-7); que é pior cometer uma injustiça do que sofrê-la (*Górgias*, 469a-c; 473a-479e); que a vida dedicada à filosofia é o maior bem humano (38a1-7). Como Sócrates que não possui um conhecimento ético sistemático e abrangente - uma *téchné* ética capaz de discriminar quais ações são virtuosas e esclarecer o valor das virtudes para a vida humana - pode defender com tanta segurança teses tão incomuns sobre a justiça, e "ter uma concepção tão clara do que consiste a melhor vida humana a ponto de anunciar que a alcançou?" (Bett, 2011, p. 231). Com efeito, se atribuímos a Sócrates a tese da prioridade da definição (cf. *Mênon* 71b; *Hípias Maior* 286c-d; 304d-e; *Lísis* 223b), a saber, que só se é capaz de reconhecer exemplos de virtude, suas características e seu valor, quando se é capaz de definir a virtude, de que forma Sócrates pode ter crenças éticas e afirmar que é incapaz de definir a natureza da virtude?

Uma outra possível solução para a aparente inconsistência de Sócrates é interpretar sua profissão de ignorância como uma ironia. Trasímaco na *República* (337a4-7), Cálicles no *Górgias* (489e1) e Alcibíades no *Banquete* (216e2-5; 218d6-7) acusam Sócrates de ser irônico, no sentido de fingir ignorância para seus interlocutores. Trasímaco e Cálicles, de modo agressivo, acusam Sócrates de esconder o jogo, ocultar suas posições e, portanto, jogar sujo. Para eles, Sócrates é hipócrita ao não expor suas teses na argumentação. Para Trasímaco, por exemplo, Sócrates é um dissimulador que finge ignorância como máscara para evitar críticas.[10] A avaliação de Alcibíades não tem a agressividade da de Cálicles e Trasímaco. Alcibíades não se coloca como um adversário de Sócrates, mas como um amante frustrado.

Após todos os convidados do *Banquete* já terem cumprido com sua parte e feito cada um o seu elogio a *Eros*, Alcibíades recebe a incumbência de também apresentar um elogio; decide elogiar o próprio Sócrates. Ele começa por comparar Sócrates a uma estátua de Silenos, querendo dizer que, por fora, Sócrates tem a aparência de um sátiro (feio, rude, grotesco). Não é nem um pouco desejável ou amado, ao contrário, é ele quem é "amante dos belos". Recusa o título sábio, afirmando que "ignora tudo e nada sabe" (*agnoeî pánta kaì oudèn oîden*, 216d3-4). Contudo, por dentro, uma vez aberto, como uma estátua de Silenos, Sócrates revela obras "divinas, valiosas, perfeitas e maravilhosas" (217a1), tamanha a "sabedoria" (*sophrosúnes*, 216d7) que se oculta lá dentro. Para Alcibíades, Sócrates, ao procurar os belos, ao interrogar em busca do saber, está "ironizando e brincando" (*eirōneuómenos dè kaí paízōn*, 216e4). "Ele engana passando-se por amante quando ele

[10] "Cá está a célebre e costumeira ironia de Sócrates! Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, que te fingirias ignorante, e que farias tudo quanto há para não responder, se alguém te interrogasse" (337a4-7).

mesmo se comporta mais como amado do que como amante" (222b3-4). A "ironia habitual" (*mála eirōnikōs*, 218d6) de Sócrates consistiria em apresentar-se como alguém que "nada é" (*oudèn ōn*, 219a2), que nada sabe, que não tem nenhuma beleza, mas que está à procura da beleza e da sabedoria nos outros, mas tal apresentação não passar de fachada, pois, no fundo, Sócrates é sábio e o mais belo, e, portanto, o objeto do amor dos jovens é ele próprio.

Uma primeira crítica à interpretação irônica da profissão de ignorância de Sócrates consiste em constatar que a acusação de ironia é feita apenas por terceiros. Na *Apologia* que é o texto mais confessional de Sócrates (Sócrates visto por Platão obviamente), a ironia não está presente. Quando reage ao oráculo e busca testá-lo por meio do exame constante, Sócrates não está sendo irônico. Ao confessar sua ignorância sobre assuntos realmente importantes, Sócrates não está sendo irônico. Considerar que Sócrates está sendo irônico nestes contextos é duvidar de sua honestidade quando afirma, no começo de sua defesa, que, ao contrário dos seus acusadores, só falará a verdade (17b8). Além disso, pelo menos em um diálogo, que não pertence aos típicos diálogos socráticos, o *Teeteto*, Platão não atribui nenhuma ironia ao representar a prática socrática da refutação como maiêutica. Sócrates é retratado como uma espécie de parteiro que tem o ofício de auxiliar seus interlocutores a dar à luz ao saber. Assim como na *Apologia*, no *Teeteto* Sócrates alega não possuir nenhum saber.[11]

Se retornarmos a nossa questão sobre considerar Sócrates um precursor do ceticismo, tratar a profissão de ignorância de Sócrates como irônica, no sentido de dissimulada, é tornar, de fato, Sócrates um grande dogmático, mesmo que seja um dogmático fingido - um dogmático em pele de cético.

Se avaliarmos criticamente as duas soluções propostas para a tensão entre o Sócrates que sabe e o que não sabe, parece difícil definir se Sócrates é sincero ou apenas irônico ao negar possuir um conhecimento sistemático das virtudes. Mas independentemente da solução adotada, Sócrates não pode ser visto como um autêntico cético, pois lhe falta a prática da suspensão do juízo *(epoché)*. Como vimos, sua declarada falta de conhecimento abrangente e sistemático dos assuntos éticos não o impede de ter muita certeza sobre alguns tópicos de ética, como quando afirma que é pior cometer uma injustiça do que sofrê-la.

Há, porém, um aspecto em que a atitude de Sócrates é muito semelhante à de um cético. A prática do ceticismo é compreendida como uma investigação constante. A própria palavra "cético" deriva do verbo grego para "investigar" (*skeptesthai*). Em contraste aos dogmáticos, que "pensavam que haviam descoberto a verdade" (Bett, 2011, p. 234), e, portanto, paravam de investigar, os céticos dedicavam toda a vida à investigação, e preferiam seguir esse caminho a levar uma vida não cética. Sócrates, como vimos, reconhecia na investigação e no exame de seus interlocutores sua missão atribuída pela divindade, e julgava que essa vida dedicada à constante investigação é a melhor vida possível. Neste sentido, "a atitude dos céticos é reminiscente da dele" (*idem*). Embora os fundamentos da vida dedicada à investigação não sejam idênticos entre Sócrates e os céticos[12], parece bem razoável

[11] "Pois aplica-se também a mim aquilo justamente que se aplica à parteiras: sou incapaz de engendrar a sabedoria (*ágonos eimi sophías*), [...] faço perguntas aos outros e eu mesmo não respondo nada sobre coisa alguma, por não ter nada de sábio (*medèn échein sophón*) [...]. Não sou pois, em realidade, eu mesmo nem um pouco sábio, e tampouco nasceu em mim, como um rebento de minha alma, uma descoberta desse tipo" (150c3-d2).

[12] Os céticos não afirmam que sua vida é a melhor vida possível, pois isso é uma afirmação dogmática. Além disso, diferente de Sócrates, os céticos dedicam-se à investigação porque esse

que céticos como Arcesilau tivessem encontrado em Sócrates elementos compatíveis com seu modo de vida.

Além disso, como mostra Annas (1994, p. 311; 323), por mais que a leitura que faz Arcesilau de Sócrates como um precursor do ceticismo seja seletiva e enviesada, no que concerne à argumentação *ad hominem* praticada por Sócrates, o entusiasmo de Arcesilau é justificado. A argumentação *ad hominem*, que significa utilizar apenas as premissas aceitas pelo oponente na sua refutação, é um pilar central que conecta a prática de Arcesilau à de Sócrates, e dessa forma autoriza o dirigente da Academia a apelar para o prestígio de Sócrates para justificar sua guinada cética à frente da escola.[13]

Referências

ANNAS, Julia. Plato the Skeptic. In. WAERDT, P.A. Vander (ed.). *The Socratic Movement.* Ithaca , 1994 , p. 309–341.

BETT, Richard. Socratic Ignorance. In. MORRISON, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Socrates.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 215-236.

BETT, Richard. Socrates and skepticism. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (ed.). *A Companion to Socrates.* Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2006. p. 299-316.

BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. *The Philosophy of Socrates.* Boulder, CO: Westview Press, 2000.

CASTELNÉRAC, Benoît. O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética. Trad. Luiz Alves Eva. DoisPontos, Curitiba/São Carlos, v. 4, n. 2, p. 39-59, out. 2007.

CICERÓN, M. T. *Sobre el Orador.* Trad. José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002.

CICERÓN, Marco Tulio. *De los fines de los bienes y los males: libros I-II (De finibus bonorum et malorum).* Trad. Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 2002.

CICERÓN, M. T. *Cuestiones Académicas.* Trad. Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1990.

caminho leva à suspensão das crenças (*epochê*), a qual, para eles, proporciona o estado de ataraxia. Cf. Bett, 2011, p. 234.

[13] As diferenças entre o exame socrático nos diálogos aporéticos de Platão e a argumentação cética de Arcesilau, apontadas por Shields (1994, p. 363-6), não invalidam a inspiração que a argumentação típica de Sócrates pode ter gerado em Arcesilau. As principais diferenças destacadas por Shields são (i) que a dialética acadêmica recorre a premissas modais de validade universal — por exemplo, a tese de que "nada pode ser discernido" — a fim de impor a suspensão do juízo. Sócrates, ao contrário, age de maneira gradual e fragmentada (*piece-meal*), examinando cada caso individualmente e refutando interlocutores concretos, sem jamais se valer de argumentos ou tropos céticos gerais; (ii) que a dialética socrática tem como objetivo conduzir o interlocutor à *aporia*, que funciona como um estímulo para que a busca pela verdade prossiga de maneira mais rigorosa. Já Arcesilau emprega a dialética para levar seus adversários dogmáticos à *epochê*, apresentando-a como a única resposta racional diante da impossibilidade de se obter uma percepção clara. Tais diferenças, contudo, não desautorizam o entusiasmo de Arcesilau com a argumentação socrática. O fato de que o alcance e a função da argumentação socrática e a dialética de Arcesilau serem diferentes não apaga que sejam muito semelhante num aspecto fundamental, a saber, tanto numa como na outra, o foco da argumentação é o interlocutor e as premissas aceitas por ele.

LAÉRCIO, Diógenes. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008.

LONG, Anthony. La Filosofia Helenística. Trad. P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

LONG, Anthony. Socrates in Later Greek Philosophy. In. MORRISON, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 355-379.

PLATÃO. *Banquete.*Trad. Irley F. Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

PLATÃO. *Eutífron*, *Apologia de Sócrates*, *Críton*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2022.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PLATÃO. *Laques / Eutífron*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2015.

PLATÃO, *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

PLATÃO. *Teeteto.*Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2020.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis Pirrónicas*. Trad. Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996.

SHIELDS, C. Socrates among the Skeptics. In. WAERDT, P.A. Vander (ed.).*The Socratic Movement*. Ithaca , 1994 , p. 341–366.

VLASTOS, Gregory. *Sócrates: ironia e filosofia moral*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Odysseus, 2025.

VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. Editado por Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Annablume, 2009.