

# SÓCRATES E A INDIVIDUALIDADE DA ALMA: UM ESTUDO SOBRE A *AUTARCHÉIA* SOCRÁTICA

## SOCRATES AND THE INDIVIDUALITY OF SOUL: RESEARCH ABOUT SOCRATIC *AUTARCHÉIA*

MARLY MEINBERG\*

**Resumo:** Este artigo procura explicitar a constituição da autonomia socrática, a um só tempo racional e ética, por meio da interpretação do *Criton*, de Platão. Trata-se de mostrar um *lógos* que se volta sobre si mesmo para deliberar sobre o bem e comandar a *práxis*, o que define a *autarchéia* socrática fundada na emergência da individualidade pelo viés da noção nova de alma.

**Palavras-chave:** *autarchéia*; alma; individualidade; virtude.

**Abstract:** This paper aims to explain, through an interpretation of Plato's *Crito*, the constitution of Socratic autonomy, which is something both rational and ethical. Our purpose is to show how *lógos* reflects upon itself so as to deliberate about the good and to carry out *praxis*. This is what defines Socratic *autarchéia* as founded on the emergence of individuality by way of a new notion of Soul.

**Key-words:** *autarchéia*; soul; individuality; virtue.

Não era incomum na conturbada Atenas de 399 a.C haver processos políticos, porém morrer condenado por eles, sim, era. Na justiça popular de Atenas “a pena de morte era mais facilmente infligida quanto mais freqüentemente aqueles que eram condenados tinham mil meios para escapar dela”<sup>1</sup>. Xenofonte, que estivera ausente da cidade durante a época do julgamento e morte de Sócrates, mostra sua perplexidade na *Apologia*: “Mas por que Sócrates preferiu a morte, eis o que não fizeram ver claramente” (I,1). Interessante notar que Xenofonte informa sobre um Sócrates que teria tomado a cicuta não porque foi condenado a isso pelo Estado, mas por vontade própria, como se tivesse escolhido morrer. De fato, os contemporâneos de Sócrates haviam estranhado a forma inadequada com que o filósofo se defendera das acusações de impiedade e de corrupção da juventude: não usara os recursos disponíveis, provocara os juizes favorecen-

\* Marly Meinberg é bolsista de IC no Departamento de Filosofia da PUC-SP. E-mail: marlymeinberg@hotmail.com

<sup>1</sup> MOSSÉ, C. *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987, p.156

do a sentença de culpabilidade, tornando inevitável, com sua atitude no tribunal, a condenação. O motivo da recusa de Sócrates em defender-se conforme os costumes da época aparece em um diálogo entre Hermógenes e Sócrates, no mesmo texto citado de Xenofonte (I, 3):

“– Não deverias Sócrates, pensar em tua apologia?”

Ao que lhe respondeu Sócrates:

– Não te parece que lhe consagrei toda a minha vida?

Perguntando-lhe Hermógenes de que maneira:

– Vivendo sem cometer a menor injustiça o que é, a meu ver, o melhor meio de preparar uma defesa.

Mais à frente, tornando a Hermógenes (I, 4):

“– Por duas vezes – dissera Sócrates– tentei preparar uma apologia, porém a tanto se opôs meu demônio.”

Ao *lógos* socrático, que concebe como exigência o ser justo e vive sem cometer a menor injustiça, não há o que acrescentar ou retirar, mesmo que seja para defender a vida. Os juízes não podiam saber que o velho filósofo ali presente anunciava, à sua maneira, um novo paradigma para o agir grego e o condenaram. Esse exigente *lógos* tomado como uma radical decisão de dever-ser para o Bem, ou para o melhor – pois é assim que Sócrates compreende o ser do homem e sua manifestação – torna indissociável vida, filosofia e morte para o filósofo, ao mesmo tempo em que define sua *autarchéia*.

O suporte desse modo de pensar, incompreendido pelos juízes que representavam o culto e os costumes vigentes, assenta-se naquilo que faz do homem realmente humano, desde os antigos: sua alma. Diferentemente da alma homérica, essa *psyché* socrática não é apenas imortal, mas capaz de conservar, após a morte do corpo, sua potência de pensamento e de memória e, portanto, sua consciência, sua individualidade. A sobrevida no Hades é “regida por um sistema de retribuições”<sup>2</sup> – recompensa ou castigo? – que dependerá da vida anterior da alma. A persistência, na imortalidade, daquilo que existe de melhor no homem, ou seja, sua capacidade de pensar, ajuda a explicar o destemor de Sócrates frente à morte, que a vê, como recolhido na *Apologia* de Platão (41e), como uma melhoria nas condições de filosofar:

Quanto não se daria, senhores juízes, para sujeitar a exame aquele que comandou a imensa expedição contra Tróia, ou Ulisses, ou Sísifo – milhares de outros se poderiam, nomear, homens e mulheres, com quem seria uma felicidade indizível estar junto, conversando com eles, sujeitando-os a exame.

<sup>2</sup> BRISSON, Luc. A prova pela morte. Um estudo sobre Fédon de Platão. *Hypnos*, Educ, vol. 9, p. 9-38, 2º sem., 2002.

Situada como uma realidade presente de algum modo no sensível e não sendo sensível, essa noção da alma permite a Sócrates uma dupla ruptura no ser humano entre corpo e alma de modo, agora, *sui generis* comparativamente a Homero: ser nele mesmo, sem mistura, sede da reflexão pura, é capaz de conhecer a realidade em si mesma, ou seja, as formas, em oposição ao corpo finito, composto, sustentáculo das sensações e incapaz de perceber, por si mesmo, o invisível, constituindo obstáculo ao verdadeiro conhecimento que é anímico. Essa supremacia da atividade da alma sobre a do corpo, do inteligível sobre o sensível (ou do invisível sobre o visível), desloca a realidade do mundo sensível para esse novo domínio – o da interioridade, que é a alma – e aí se instalará de maneira inteiramente abstrata, passando seu sentido a ser compreendido numa relação entre universal e particular. Por extensão, os valores se despregam do sensível e ultrapassam o valor aparente das coisas, o caráter particular e mutável dessas coisas valoradas, sendo procurados em princípios e definições. Ao não se submeterem ao fluxo do tempo, esse dizer e pensar essencial sobre os seres escapam ao devir, conferindo, portanto, um novo significado ao que seja *autarchéia* e “vida virtuosa”. Com esse fundamento filosófico, o pensamento grego muda de rumo e a filosofia ocidental divide-se em dois períodos para os historiadores da filosofia: pré e pós-socrático.

Voltemos à Atenas do julgamento de Sócrates. A realidade imediata ateniense aparece como incongruente a Sócrates, frente a essa percepção que tem de si mesmo, segundo os próprios textos recolhidos e já citados. Ao recusar tal realidade, toda sua vida se torna um protesto, pode-se dizer. No exercício dessa oposição Sócrates e Atenas, oposição à eticidade vigente, vai-se configurando sua filosofia e a fronteira entre vida e filosofia se esvanece. No viver filosófico desenvolvem-se os elementos fundantes dessa *autarchéia* que procuraremos mostrar a partir da leitura do extraordinário texto de Platão, *Crítion*.

Nessa obra, Platão reproduz os valores em crise da cidade e, como sabemos, Sócrates, já condenado à morte, recebe a visita de seu amigo Crítion que o exorta a fugir antes da próxima noite, pois, “Se hesitarmos, um pouco que seja, eliminamos toda e qualquer possibilidade de êxito” (*Crítion*, 46). A urgência da fuga é devido a rumores da chegada do navio de Delos, da qual depende a data da morte do filósofo. Crítion cita várias razões (45b a 46) para convencer Sócrates a aceitar a fuga, desde o dinheiro necessário que não seria problema – pois tanto ele próprio, bem como Símiias de Tebas, Cebes e muitos outros disponibilizaram suas fortunas –, até o fato de que Sócrates, aceitando a ajuda dos seus amigos apenas os honrariam, uma vez que a questão toda do julgamento fazia parecer que houvera covardia por parte deles que nada haviam feito para

evitar situação tão funesta. Garantia, ainda, e cita razões para isso, que Sócrates seria bem recebido em qualquer lugar para onde quisesse ir, inclusive, se concordasse em ir para a Tessália, todos os arranjos já haviam sido feitos. Além do mais, a fuga honraria também a Sócrates que sempre afirmara viver com virtude, e não deveria escolher o modo mais fácil para isso, isto é, fazer o jogo dos inimigos aceitando a sentença do tribunal e abandonando os filhos para serem criados como órfãos em Atenas.

Críton faz sua exortação à fuga enfaticamente, em nome de valores: honra, desonra, coragem e covardia, e aponta a favor de suas razões até a virtude socrática. Não se trata, no entanto, de conflito de valores. Enraizada no empírico a ação proposta por Críton se inscreve na esfera da utilidade e do conveniente, conforme a necessidade do momento. Falta a Críton a perspectiva do universal para “medir” a realidade – o que lhe permitiria entrever a injustiça da ordem existente – e, sem isso, permanece preso à finitude do sensível, sua vontade esbarra no circunstancial, no particular. Este é capaz de mostrar-lhe apenas o absurdo de toda aquela situação que ameaça escapar totalmente ao controle, porque o próprio Sócrates e os seus amigos, ele inclusive, inexplicavelmente, não tomaram nenhuma providência:

É por isso que eu sinto vergonha por ti e por nós, teus amigos, vergonha e receio de que pareça que toda esta questão foi conduzida com uma certa covardia da nossa parte: primeiro, a entrada no tribunal, onde nunca devia ter entrado; depois, a maneira como a discussão da causa se realizou; por fim, como desfecho ridículo da ação, a possibilidade de que alguém pense que foi por vileza e covardia que nos esquivamos à nossa obrigação, não te salvando, nem tu a ti próprio, quando tal era perfeitamente possível, se não fosse nulo o nosso préstimo. (45 e, 46)

As razões apresentadas por Críton carecem de um princípio fundante, de um ponto fixo, de modo que, com tal ausência a eticidade oscila e o homem coloca-se em conflito consigo mesmo. Sócrates muda o rumo do pensamento. A questão colocada por Críton, que dada a obviedade e a urgência dispensava deliberação – obedecer as leis e morrer, situação incompreensível e funesta, ou fugir (46) –, com Sócrates se transforma: o que é justo? E “... concretamente, no que respeita ao justo e ao injusto, ao feio e ao belo, ao bom e ao mau, que são objeto de nossa deliberação.” (47d).

Coisas da alma, coisas do caráter (*tá ebtiká*: “Minha única tarefa é, com efeito, andar pelas ruas para vos persuadir, jovens e velhos, a vos preocupardes com vossa alma tão apaixonadamente quanto com vosso corpo ou vossa fortuna” (*Apologia*). A questão abandona o âmbito do sensível e se desloca para o do abstrato, e, o ponto sobre o qual o *lógos* deve deliberar é moral. Colocar a questão dos valores é colocar a questão do homem. Não o que ele tem – dinheiro,

filhos, reputação, honrarias – mas o que ele *é*. Nisso consiste a ciência de Sócrates, que embora afirmasse nada saber, orgulhava-se de saber a “ciência própria do homem” (*Apologia*).

O “o que é?” socrático, que procura o melhor agir e não o melhor falar (para que discutir sobre a justiça, se não for para ser justo?), coloca uma distância entre nossas necessidades e nós mesmos. Nesse espaço, a razão humana se atualiza: dobra-se sobre si mesma em reflexão como que tomada de consciência quanto ao próprio pensamento, para deliberar e comandar a ação: a razão, elemento genuíno e natural do homem cuja finalidade imanente é o bem. Nessa definição teleológica da razão assenta-se o ser socrático: racional e ético. Sócrates eleva a realidade empírica e movente ao racional:

Meu caro Críton, o teu zelo é muito louvável, se for acompanhado da reta razão. Caso contrário será tão mais inconveniente quanto maior for. Teremos, pois, de examinar se o que me propões deve ser feito ou não, visto que eu fui sempre, e não apenas agora, de molde a não me deixar convencer por outro argumento que não seja aquele que a minha razão considere o melhor. (46b)

A visão do mundo ou do que a realidade *é* muda de perspectiva. A realidade empírica, ou seja, aquela captada pelos cinco sentidos do corpo, deve submeter-se ao exame da reta razão que consiste numa caça à verdade. Trata-se de discernir o que *é* a opinião do que *é* o princípio, em outras palavras mais “modernas”, o particular do universal, o sensível do inteligível, para fazer a travessia de um (exterioridade) para outro (interioridade); para enfim, deliberar. Um pensamento muito distante, pois, de Críton, um bom amigo, mas não um filósofo.

O reconhecimento da supremacia do princípio sobre a opinião, daquilo que *é* o particular para orientar o agir, *é* dito por Sócrates: “Os princípios que até aqui afirmei não posso agora repudiá-los, só porque me encontro nestas circunstâncias” (46b). Para melhor compreensão Sócrates convida o amigo a examinar se o princípio se mantém intacto frente ao contingente, caso em que Críton e ele devem obedecê-lo, ou se, ao contrário, devem desprezá-lo. Sócrates faz agora com Críton o que fez antes com Laches a respeito da coragem, com Chármides a respeito da sabedoria, com Eutidemo a respeito da justiça, com Eutífron e a piedade ( nos diálogos de mesmo nome), e ainda com o sapateiro, o sofista, o político... Para isso, Sócrates ia às casas, aos banquetes, aos ginásios, à *ágora*: para encontrar o homem na esfera do que os gregos chamam *éthos*, isto é, os costumes, os comportamentos, e fazer o universal aparecer em oposição ao particular, ao *éthos* vigente. Sócrates quer mostrar que a coragem, a justiça ou a temperança são virtudes, mas que a Virtude não é nem a coragem, nem a sabedoria, nem a temperança nelas mesmas. As virtudes são, em verdade, uma, pois apesar

e para alguém das particularidades têm todas em comum o valerem para o homem. É preciso procurar o que vale absolutamente e funda todos os casos singulares. Do múltiplo ao uno.

Sócrates exorta o homem a agir sob a exclusiva autoridade da própria razão e suas leis, e a esforçar-se pessoalmente para encontrar o bem. Mas uma vontade que se esforça continuamente é estranha aos gregos. O “querer” socrático, o tender ativo do homem para o objeto, o esforço em vista do bem, a vontade que se concentra no momento da escolha e tende a um fim último (que é a virtude e felicidade) parece estranho aos gregos.

Para conhecer a virtude, Sócrates recorrerá à imagem do artífice: assim como o carpinteiro deve saber o que é uma boa mesa antes de fazê-la, assim também o homem deve saber o que é o melhor antes de agir. Logo, o fim e a excelência não são apenas “valores” como nas exortações à virtude dos tempos homéricos, nem são objetivamente dados mas constituem, antes, a realização do que é “próprio de cada um”. Isso revela o caráter de circularidade teleológica de Sócrates, pois ao realizar o que lhe concerne, realiza o bem, e ao realizar o bem, realiza-se.

Sócrates eleva a eticidade a conhecimento, mas isso consiste exatamente em tomar consciência de que costumes e leis são, em sua imediatidade, oscilantes. Para se escapar da multiplicidade das coisas do sensível, que justamente pelo seu modo de ser faz vacilar os valores, é preciso procurar na razão o invariante, um princípio que possa fundamentar todos os casos, para agirmos “racionalmente” (com a força do *lógos*): “o que a minha razão considere o melhor”. Nessa concepção, o bem não provém do conceito de justiça mas no de *areté* que pressupõe o bem, a mesma *areté* como a exigência da capacidade para alcançar a excelência no que se faz, própria dos homens nobres da época arcaica exposta em outra dimensão. Quando, porém, ao homem excelente se atribui a honra e a felicidade, mais ainda, quando ele se torna semelhante aos deuses, várias exortações e mitos descrevem o perigo de tal *hybris*, alertando para que o homem reconheça que é homem e que um abismo intransponível o separa do divino. O preceito délfico “conheça-te a ti mesmo” é o que dá à exortação, conforme Bruno Snell, a maior universalidade e incita ao conhecimento do homem com maior força. Representa, para esse autor, a “forma mais pura e bela em que um deus expressa a ‘inibição’, a idéia de castigo e de utilidade se esvanece, resta apenas o discernimento”<sup>3</sup>. Conheça-te a ti mesmo, o alfa e o ômega da exortação moral socrática para F. Wolff que o traduz por “não mais saíste que sois apenas homem, mas ao contrário: que cada um sabendo quem é, saiba o que faz e porque

<sup>3</sup> SNELL, B. *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edição70, 1975, p. 257.

faz”<sup>4</sup>. Tem-se o saber racional como exigência prévia para o agir virtuoso e a imanência entre *epísteme* e *areté*.

Para deliberar com Críton, sobre o que é justo – obedecer ou não obedecer as leis –, Sócrates personifica as leis:

Bem, encara então a questão desta maneira. Se, no momento de nos evadirmos – ou como quer que se chame à ação em causa-, as leis e o Estado nos encontrassem e, postados na nossa frente, nos perguntassem: Diz-nos, Sócrates, que tencionas fazer? (*Críton*, 50-b)

Examinemos, dentro do interesse deste trabalho, esse “dar voz às leis”.

a) Sócrates tem ciência da ruptura da unidade política da cidade. As leis e o Estado, personificados, mostrados separados dos cidadãos, falando-lhes, seria impensável na época “triumfante” da cidade tal como fundavam ontologicamente a experiência de cada um e do conjunto dos cidadãos. A Atenas daquela primavera de 399 a.C era uma cidade devastada e arruinada pelas conseqüências da Guerra do Peloponeso, que durara 25 anos e a dilacerara, e pela guerra civil que se seguira ao término do conflito. Apesar de os democratas terem recuperado o domínio político da cidade ao depor o governo dos “Trinta” apoiado por Esparta, as paixões não estavam apaziguadas. A despeito da repetida afirmação de que os atenienses se mostravam fiéis à anistia que se seguira após o acordo com os tiranos, o clima político era tenso e Platão, de certo modo, retoma este tema nos diálogos, como é o caso do livro I da *República* e no *Fedro*<sup>5</sup>. A guerra provocara fratura no corpo cívico rompendo a unidade entre o político e todas as manifestações da vida real. A cidade não aparece mais como o asilo inabalável de referência de todos os valores e crenças. Quebrara-se o caráter permanente do político que lhe dava legitimidade.

Respondendo à instabilidade geral da *pólis* grega, Sócrates leva a referência do pensar e do agir para a razão, como foi assinalado antes. Ao colocar a verdade como um universal, que a consciência pode extrair de si mesma, ganha autonomia em relação ao Estado e aos deuses, trazendo a cada interioridade o ponto de decisão para si mesma. Ao convidar os homens a pensarem com ele, como faz com Críton, o convite é para que se tornem senhores das próprias ações, que ajam sob a exclusiva autoridade da razão. O “pensar” socrático adquire caráter subversivo pois os argumentos da razão evocam novos valores que se opõem aos tradicionais e, com eles, intentam uma nova *pólis*.

b) Ao dar vida reflexiva às leis, Sócrates retira-as do imediatamente dado e, nessa distância, quem fala já não são as leis convencionais, a essência das leis,

<sup>4</sup> WOLFF, F. *O Sorriso da Razão*. São Paulo: Edição Loyola, 1998, p.32.

<sup>5</sup> Como informa Mossé ao citar Xenofonte, nas *Helênicas*, cf. discursos de Lísias e Andócines.

quem fala é a essência de Sócrates, é a virtude de Sócrates em forma de lei. A travessia do sensível para o inteligível se completa, e quando acaba de “ouvir” as leis, o filósofo está pronto para deliberar:

Estes são, caríssimo Críton, os discursos que julgo ouvir, tal como os iniciados no culto dos coribantes”<sup>6</sup> julgam ouvir as flautas, e o som destas palavras, que vibra em mim, não me deixa ouvir nada. Podes estar certo, é essa pelo menos a minha convicção, que tudo que disseres contra isso será em vão. No entanto, fala, se pensas que podes conseguir alguma coisa.

Críton – Não Sócrates, não tenho nada a dizer. (*Críton*, 54d)

Sócrates aceita a condenação à morte imposta pelas leis convencionais de sua cidade que tanto amara, mas a obediência se dá às próprias leis que nascem naquele espaço aberto pela escolha consciente e que ficou conhecido, mais tarde, como o espaço de liberdade. Ele acata o *éthos* vigente, mas ao mesmo tempo o transgride e o transcende “numa verdadeira criação ética”<sup>7</sup>.

Por que Sócrates preferiu a morte? “Porque tudo é secundário ante a perspectiva de ser injusto” (*Críton*, 48d). Sócrates bebe a cicuta. A ação final, fruto de uma consciência que delibera em função absoluta da virtude, assentada sobre a definição do homem na sua permanência, naquilo que, nele, mais se assemelha ao divino: sua alma.

## BIBLIOGRAFIA

- BRISSON, Luc. A prova pela Morte: Um estudo sobre o Fédon de Platão. *Hypnos*, Educ, vol. 9, p. 9-38, 2º sem. 2002.
- GAZOLLA, Rachel. A Grécia e Nós acerca da Alma, da Liberdade, da Individualidade. *Hypnos*, vol. 5, São Paulo, p.91-101, 1999.
- KIEKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- MOSSÉ, Claude. *O Processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. São Paulo: Os Pensadores, Editora Abril, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Críton*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.
- SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- WOLF, Francis. *O Sorriso da Razão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- XENOFONTE. *Sócrates*. São Paulo: Os Pensadores, Editora Abril, 1972.

[recebido em julho de 2004]

<sup>6</sup> Os coribantes eram os sacerdotes da deusa frígia Cibele, que era objeto de um culto orgiástico com danças desenfreadas.

<sup>7</sup> LIMA VAZ, HC. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, cap. I