

SÓCRATES E A PROVIDENTE DIVINDADE

SOCRATES AND THE PROVIDENT DIVINITY

David Torrijos-Castrillejo¹

RESUMO:

A noção de providência divina, de acordo com Sócrates, é explorada dentro da estrutura teológica de seu pensamento, como tem sido defendido principalmente por McPherran. De acordo com essa perspectiva, são estudados alguns textos de Xenofonte nos quais Sócrates aparece formulando, pela primeira vez na história da filosofia, o “argumento do desígnio”. Observa-se no ser humano uma manifestação peculiar da providência divina, que privilegia a característica mais específica do ser humano: a inteligência. A divindade também se revela inteligente em sua providência, favorecendo a vida e o benefício do ser vivo que se destaca por sua inteligência e é chamado a se comportar de acordo com ela. Essas percepções sobre o Sócrates de Xenofonte podem ser confirmadas por algumas páginas dos diálogos de Platão e por sua relação com algumas doutrinas pré-socráticas.

Palavras chaves: Providência divina, Sócrates, Argumento do desígnio, Inteligência humana, Xenofonte.

ABSTRACT:

The notion of divine providence according to Socrates is explored within the theological framework of his thought, as defended by McPherran. In accordance with this perspective, some texts by Xenophon are studied. In them Socrates appears to formulate, for the first time in the history of philosophy, the argument of design. In human beings, a peculiar manifestation of divine providence can be seen, which privileges the most specific trait of human beings: intelligence. Divinity also reveals itself to be intelligent in its providence, supporting the life and development of living beings that stand out for their intelligence and are called to act in accordance with it. These assessments of Xenophon's Socrates can be confirmed by some pages of Plato's dialogues and by their relationship with some pre-Socratic doctrines.

Keywords: Divine providence, Socrates, Design argument, Human intelligence, Xenophon.

¹ Doutor em filosofia e teologia. Leciona filosofia antiga e medieval na Universidade San Dámaso, em Madri (Espanha). Seus interesses científicos incluem a metafísica, em particular o tema da providência. Se interessa pela filosofia pré-socrática, pelo aristotelismo e pelo tomismo. Suas publicações incluem *Anaxágoras y su recepción de Aristóteles* (2014) bem como a tradução de Franz Brentano, *La psicología de Aristóteles* (2015); Artigos recentes incluem: “An Alternative Model for Understanding Anaxagoras’ Mixture” (2019), “Heráclito y la vía de la interioridad” (2023), “*Una sola alma: la amistad en la filosofía antigua*” (2024), “Nemesius of Emesa on fate” (2025).



Num artigo anterior, tentei argumentar que o que aconteceu entre os primeiros filósofos gregos não foi tanto uma substituição da religião pela filosofia - pois uma certa mentalidade positivista ainda hoje se está a espalhar - mas sim uma espécie de reforma religiosa². Ali referia-me ao ambiente em que surgiu a figura de Sócrates, que tenciono apresentar nesta ocasião como uma personalidade de carácter religioso. Para tal, Sócrates deve ser visto como uma espécie de "reformador" da religião grega, que fará do exercício da vida filosófica o seu principal serviço aos deuses, por oposição a uma religião tradicional que, de certa forma desrespeitando a ética, estava muito mais centrada no culto. Neste aspecto, sou bastante solidário com a monografia de McPherran sobre a dimensão religiosa do pensamento de Sócrates³. Também concordo com este autor sobre a importância do testemunho de Xenofonte na reconstrução daquilo a que poderíamos chamar uma "teologia filosófica" socrática. Sócrates é provavelmente o primeiro autor de um argumento teleológico formulado para defender a existência da divindade. De acordo com este raciocínio, a ordem racional que encontramos entre as entidades do cosmos permite-nos inferir a existência de uma entidade superior dotada de inteligência e benignidade para com estas entidades e, em particular, para com os seres humanos. Esta divindade providencial não é uma adição metafísica estranha ao pensamento socrático, mas enquadra-se perfeitamente na sua reforma ética da religião. Creio que a leitura destas passagens de Xenofonte contra o fundo do pensamento pré-Socrático - como tentarei fazer nestas páginas - ajuda a compreendê-las desta forma.

1. Sócrates e o divino voũç

Sócrates é acusado no seu julgamento de ter alegadamente introduzido "novos daimones" (ἕτερα δαιμόνια καινὰ: Apol. 26a) que não foram permitidos na polis. Esta acusação poderia ter-se referido, em primeiro lugar, à sua nova compreensão dos deuses, cuja noção tinha de ser purificada das aderências mitológicas que tinham suscitado o descontentamento dos primeiros filósofos. Estes últimos tinham começado

² Cf. David Torrijos-Castrillejo, "Identidad religiosa e innovación filosófica en la Atenas del siglo V a.C.", en Juana Torres, Silvia Acerbi (eds.), *La religión como factor de identidad*, Madrid: Escolar y Mayo, 2016, pp. 11-20.

³ Cf. Mark L. McPherran, *The Religion of Socrates*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996.



a questionar dois aspetos importantes da teologia tradicional exposta pelos poetas: o antropomorfismo e a imoralidade. Assim, por exemplo, Xenófanes parecia insatisfeito com a ideia de uma divindade com uma figura humana, ridicularizando o antropomorfismo homérico que era também amplamente influente nas artes visuais⁴. Da mesma forma, Empedocles preferiu que o seu Spheros fosse desprovido de membros humanos e adotasse uma figura mais perfeita: a esférica⁵. Mas Xenófanes também insistiu noutro ponto que certamente interessou ainda mais Sócrates: "Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo o que é objeto de reprovação e censura entre os homens: roubar, fornicar e enganar uns aos outros"⁶. Esta será a linha de crítica contra os poetas que Platão, o grande discípulo de Sócrates, de preferência adotará como sua, sem esquecer o outro, como se pode ver em certos escritos, por exemplo, o *Timeu*.

Segundo McPherran, a acusação de introduzir novas divindades poderia apontar para esta purificação da teologia, mas mais provavelmente refere-se à sua veneração privada do daimon que, segundo Sócrates, o ajudaria a evitar o mal⁷. Este exemplo semi-divino que o acompanha desde a infância parece influenciar de alguma forma a esfera da sua consciência, advertindo-o dos seus erros e mesmo dos erros dos outros⁸. Isto permite-lhe antecipar o futuro e excluir as consequências dolorosas de decisões imprudentes.

A natureza algo enigmática deste daimon faz-nos pensar em que poderá consistir. Parece ser um emissário enviado pelo próprio Apolo, cujo servo Sócrates se apresenta na *Apologia*. Aí Sócrates descreve a sua missão educativa como um serviço não só de natureza cívica e destinado ao bem da polis, mas também de natureza religiosa, uma vez que consiste num certo serviço do próprio Apolo. Foi este deus, através do seu oráculo, que o fez reconhecer que a sua peculiar sabedoria reside na sua

⁴ Cf. DK 21 B 14-16; LM 8 D 12-14 (DK = Diels-Kranz; LM = Laks-Most).

⁵ Cf. DK 31 B 29; LM 22 D 92.

⁶ πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν (DK 21 B 11; LM D 8). A menos que eu diga o contrário, as traduções são de minha autoria.

⁷ Cf. Mark McPherran, "Socratic Theology and Piety", en John Bussanich, Nicholas D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London: Bloomsbury, 2013, p. 274. Veja também, por exemplo, William K. C. Guthrie, *Socrates*, London/New York/Melbourne: Cambridge UP, 1971, p. 83.

⁸ Cf. McPherran, *ibíd.*, p. 268.



consciência da sua própria ignorância. Além disso, confiou-lhe a missão de provocar nos outros uma vida de busca da excelência através do autoexame.

Agora, podemos ser tentados a reduzir o *daimon* a uma forma metafórica ou quase mítica de se referir à própria consciência moral de Sócrates⁹. Este sentido reducionista poderia ser corroborado por uma passagem do *Timaeus* e outra do *Philebus* que vale a pena lembrar aqui¹⁰. Em *Timaeus*, é-nos dito de cultivar a parte da alma mais próxima do divino, através do exercício do pensamento (Tim., 90c-d). Isto permite ao homem sábio, na medida do possível, aproximar-se da vida imortal. Ele, "ao cuidar continuamente da sua parte divina, tem o *daimon* que habita nele bem disposto e distinguir-se-á por desfrutar de eudaimonia"¹¹. O texto presta-se a conceber o *daimon* como sendo idêntico à "parte divina" no ser humano, que se identifica claramente com o pensamento, uma vez que o verbo *κατανοέω* (90d) lhe é atribuído. Por outro lado, o texto também estaria aberto para compreender que o *daimon*, presente em cada homem, é aquele que o faz feliz, pois o ser humano adquire uma semelhança com a parte superior do cosmos quando cultiva a sua parte racional.

No *Philebus*, Sócrates pergunta ao seu interlocutor se a prudência, a ciência e o intelecto (*φρόνησιν δὲ δὲ καὶ ἐπιστήμην καὶ νοῦν*: Phil. 28a) devem ser incluídos no género do ilimitado ou do limitado. *Philebus* responde-lhe imediatamente: "Vós exaltais, Sócrates, o vosso próprio deus" (*Σεεμνύνεις γάρ, ὦ Σώκρατες, τὸν σεαυτοῦ θεόν*: 28b). Quem é o deus de Sócrates que Sócrates se opõe à sua deusa Ἥδονή - pois Sócrates atribui uma tal padroeira ao seu interlocutor-? Segundo os tradutores espanhóis Durán e Lisi, tal divindade seria a deusa *Φρόνησις*, mas o feminino deste

⁹ A esse respeito, a reflexão de Sorabji em seu estudo sobre o assunto é interessante, mostrando as proximidades e distâncias entre o *daimon* e a consciência: cf. Richard Sorabji, *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Oxford: Oxford UP, 2014, pp. 21-22. Para conhecer as várias interpretações recentes do *daimon*, consulte John Bussanich, "Socrates' Religious Experiences", em John Bussanich, Nicholas D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London: Bloomsbury, 2013, p. 290.

¹⁰ Apelar para o *Timeu* ou o *Filebo* pode parecer inapropriado porque eles foram escritos em estágios da vida de Platão um pouco distantes do contato próximo com Sócrates. Entretanto, é muito duvidoso que se possa suspeitar de imprecisão histórica a partir dos detalhes sobre Sócrates que ele nos fornece no *Banquete*, por exemplo, que é um texto maduro, do mesmo período do *Timeu*.

¹¹ ἄτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῶ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι (Tim., 90b-c).



substantivo não se enquadra no masculino escolhido por Filebus¹². Não pode ser entendido como um uso genérico do masculino porque contrasta com o feminino utilizado por Sócrates, com a provável intenção de se referir à deusa Prazer (Ἡδονή é feminino). Portanto, como fica claro no contexto subsequente, o deus a quem Sócrates se refere mais provavelmente é Νοῦς. Será que essa mente que Sócrates adoraria seria a sua própria mente?

Claramente, as palavras de *Timeu* e *Filebus* podem incluir alguma intromissão do próprio Platão, mas penso que estas passagens têm alguns paralelos com a ideia socrática do divino que Xenofonte nos dá sobre Sócrates nos *Memorabilia*, com muito menos pretensão construtiva. Estes textos deveriam convencer-nos de que é algo precipitado compreender, como faz Guthrie, a relação de Sócrates com o daimon como uma ligação com uma instância "irracional"¹³. Tal quadro pressupõe um certo preconceito sobre a natureza do religioso que se torna especialmente prejudicial neste caso, pois impede-nos de compreender o tipo de reforma religiosa que Sócrates propõe. A ideia de seguir o deus Apolo e o seu emissário, o daimon, não significaria necessariamente uma concessão a uma certa tradição popular fora da vida de exame e reflexão proposta por Sócrates. Por esta razão, os relatos do pensador ateniense fornecidos por Xenofonte são de grande ajuda, pois, tal como as passagens de *Timeu* e *Filebus*, interpretam este seguimento como um culto do voũç. Se a divindade venerada por Sócrates é puro pensamento, ao segui-lo, ele não estaria a afastar-se da sua dedicação incondicional à vida de autoconhecimento, mas estaria em plena consonância com ela.

Xenofonte apresenta-nos sem dúvida um Sócrates que não desdenha diferentes facetas do culto popular. No entanto, nos seus escritos, a divindade socrática destaca-se precisamente devido às suas qualidades intelectuais. Desta forma, a própria divindade seria também enquadrada dentro da racionalidade ética que o nosso filósofo

¹² Cf. M^a Á. Durán y F. Lisi, en Platón, *Diálogos*, vol. 6, *Filebo, Timeo, Critias*, Madrid: Gredos, 1992, p. 48, nota 57 não entenda Bury e Gadamer que, em seus respectivos estudos, estão se referindo aqui à deusa de 26b e não a essa passagem: cf. Robert G. Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge: Cambridge UP, 1897, p. 44, nota 11; Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 1968, p. 116, nota.

¹³ Cf. Guthrie, *Socrates*, pp. 82-85.



reivindica para o homem. O próprio Deus ter-se-ia comportado de forma benevolente e racional para com o homem, convidando-o a agir de forma igual ao homem. Existe assim uma analogia íntima entre a vida de autoexame que Sócrates tenta incutir nos seus concidadãos e a própria natureza divina. Nos escritos de Xenofonte, a divindade é caracterizada por qualidades racionais de uma forma muito semelhante ao que lemos nos diálogos mais maduros de Platão: *Memorabilia* (a seguir Mem.), I, 4, 2-7 e IV, 3, 2-18. Estes textos, que estudaremos mais tarde, foram tidos em conta por McPherran, que encontra neles uma teologia professada autenticamente pelos Sócrates históricos¹⁴. Este estudioso acredita que Sócrates deve ser visto como uma figura com uma importante dimensão religiosa e deve mesmo ser considerado como um "reformador religioso". Ele estaria numa posição parcialmente semelhante e parcialmente discordante com os filósofos anteriores. Tal como a filosofia pré-Socrática, Sócrates estaria disposto a olhar para os deuses de uma nova forma. Agora, se os pré-Socráticos tivessem recentrado a religião tradicional dando-lhe um tom mais racional, teriam no entanto feito dos deuses um elemento meramente físico. Em contraste, a reforma racionalizadora de Sócrates dotar-lhes-ia de um carácter moral, completando a verdadeira "racionalização" da teologia:

Sócrates coloca os deuses no reino da razão, fazendo-os corresponder plenamente às exigências universais da moralidade, exigências que os obrigam a seguir certas regras aplicáveis tanto aos seres humanos como aos deuses. Mas o que torna Sócrates especialmente inovador é que o seu esquema moral unificado não assume simplesmente as suas teses a partir dos *nomoi* aceites mas, pelo contrário, estabelece como primárias as teses incluídas nas inovações da teoria moral socrática¹⁵.

Desta forma, McPherran consegue enquadrar a teologia socrática dentro do quadro mais amplo do novo modo de vida apresentado pelo nosso filósofo. A razão, que

¹⁴ Cf. McPherran, *The Religion of Socrates*, p. 273; id., "Socratic Theology and Piety", pp. 270-272.

¹⁵ "[...] Socrates puts the gods under the reign of reason by bringing them completely into line with the universal demands of morality, demands that constrain them within norms applicable to both humans and gods. What makes this especially revisionary, however, is that Socrates' unified moral scheme does not simply draw all its tenets from the accepted *nomoi*, but instead, takes as primary those comprised by the *innovations* of Socratic moral theory"; McPherran, *The Religion of Socrates*, p. 108. Los subrayados aparecen en el original.



é o guia quintessencial da vida socrática, constituirá também a natureza mais íntima dos deuses. Na mesma linha, argumentou que os factores denominados "irracionais" por Guthrie, tais como a influência do daimon ou a adivinhação por sonhos, não representam uma excepção à pretensão de Sócrates de uma vida ética e racional¹⁶. Da mesma forma, McPherran é confrontado com uma abordagem reducionista como a de Vlastos, que pensava que tais instâncias só eram aceites por Sócrates na medida em que as suas previsões e injunções eram aceitáveis, uma vez sujeitas ao severo julgamento do tribunal da razão - para usar a expressão pedante de Kant. Pelo contrário, McPherran observa que, para Sócrates, as mensagens divinas são uma certa e inquestionável fonte de verdade. Agora, se os deuses são caracterizados pela razoabilidade, não será irrazoável seguir as suas direcções.

Uma vez mais em desacordo com Vlastos, McPherran defende a presença no pensamento de Sócrates de um argumento teleológico a favor da existência da divindade¹⁷. Ele fornece fortes razões para acreditar que Sócrates é o autor de tal raciocínio, tornando-se assim o primeiro em toda a história do pensamento a ter apresentado suficientemente o argumento teleológico. Isto também tem sido argumentado por Woodruff e Sedley¹⁸. Pela minha parte, penso que encontro confirmação da historicidade do argumento no seu parentesco com as doutrinas de Anaxágoras e a sua posteridade¹⁹. Parece-me que isto contribui para corroborar a sua filiação socrática. Além disso, há razões para considerar as formulações aparentemente anteriores do argumento teleológico como incompletas, de modo que Sócrates deve ter sido o primeiro a formulá-lo de uma forma precisa²⁰. A meu ver, Sócrates foi capaz de elaborar o argumento teleológico provavelmente graças a uma interpretação particular do pensamento de Anaxágoras motivado por Arquélau, que sabemos ter sido o "professor" de Sócrates durante a sua juventude²¹. Apesar da fama que Diógenes de

¹⁶ Cf. McPherran, *The Religion of Socrates*, pp. 175-246.

¹⁷ Cf. *ibíd.*, pp. 272-291.

¹⁸ Cf. Paul Woodruff, "Socrates among the Sophists", en Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006, p. 45; David Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2007, p. 86.

¹⁹ Cf. David Torrijos-Castrillejo, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, Romae: EDUSC, 2014, pp. 304-311.

²⁰ Cf. *ibíd.*, p. 313.

²¹ Cf. DK 60 A 1-3; LM 26 P 1-6; R 3.



Apolónia tem tido entre os estudiosos contemporâneos na área da teleologia, suspeito que foi bastante Arquelau que forneceu a Sócrates os principais elementos para o seu argumento²². Vou tentar explicar brevemente porquê.

O cerne do argumento teleológico tinha sido previsto por Anaxágoras: o mundo ordenado requer uma mente ordenadora. Para Anaxágoras, a mente (o voũç) já era inteligente na medida em que era capaz de organizar certos elementos físicos de modo a produzir resultados complexos. No entanto, Anaxágoras tinha precisamente despertado o desencanto de Sócrates, segundo uma famosa passagem no *Phaedo* (97c-98c). Não creio que o seu desencanto tenha sido o facto de o voũç de Anaxágoras ser totalmente indigno do nome: era uma mente verdadeira, capaz de articular diferentes facetas de natureza material, dando ordem ao universo²³. Agora, a explicação teleológica dada por Anaxágoras é deficiente na medida em que a dimensão "moral", que é primordial na opinião de Sócrates, ainda não tinha sido introduzida. Suspeito que Arquelau agiu como mediador entre Anaxágoras e Sócrates, ajudando a pôr em evidência o carácter imperfeito da filosofia de Anaxágoras: segundo as fontes, Arquelau era considerado discípulo de Anaxágoras e foi provavelmente ele que introduziu Sócrates na obra do filósofo de Clazomene. Arquelau pode já ter interpretado o voũç de Anaxágoras, numa tentativa de estabelecer alguma relação entre este princípio cósmico e as questões morais que estavam a ganhar proeminência durante o século Sofista²⁴. Ele estaria a tentar ligar a ordem do cosmos com a ordem moral e política de acordo com o princípio único do voũç. Assim, Sócrates procurou no voũç de Anaxágoras por um princípio do bem e fê-lo em vão, pois essa noção era estranha ao pensamento do filósofo de Clazomenes. Mais tarde encontraremos Platão no *Timeu* tentando elaborar uma cosmologia regulada pelo critério racional seguido pela divindade inteligente, que ordenaria tudo de acordo com o bem mais elevado. Mas será que isto se devia exclusivamente a Platão ou teria tido um precedente em Sócrates? A criatividade prolixa de Platão poderia encorajar-nos a atribuir-lhe toda a responsabilidade por esta concepção de divindade, mas Xenofonte fornece-nos uma visão bastante semelhante, digna de consideração. Dados estes precedentes históricos, torna-se mais plausível que

²² Cf. Torrijos-Castrillejo, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, pp. 276-277.

²³ Cf. *ibíd.*, pp. 254-262.

²⁴ Cf. *ibíd.*, pp. 279-280.



o próprio Sócrates tenha elaborado a ideia inovadora de uma divindade inteligente, responsável pela geração do cosmos. Assim, a sua inteligência manifestar-se-ia não só na capacidade de compor corretamente as partes em relação ao todo, mas sobretudo na apreciação do bem comum que justificaria uma tal fabrica.

2. O argumento teleológico em Xenofonte

O primeiro argumento teleológico dos *Memorabilia* aparece no primeiro dos seus quatro livros. Sócrates conversa com Aristódemo e tenta persuadi-lo da importância da piedade. Para o fazer, começa por lhe perguntar que razões encontra para admirar os sábios (I, 4, 2-4). Faz-lhe ver que é próprio da sabedoria (σοφία) agir "não por um certo acaso, mas segundo uma premeditação" (μη τύχη τινί, ἀλλ' ὑπὸ γνώμης; I, 4, 4). Como se distinguem estas obras das que são feitas por acaso? Segundo Aristodemus, um bom discípulo de Sócrates, elas são imediatamente reconhecíveis porque são feitas para alcançar alguma "utilidade" (ἐπ' ὠφελεία). Temos aqui um tema tipicamente socrático, que aparece repetidamente nos diálogos platónicos²⁵. Para Sócrates, falar de utilidade é uma das melhores abordagens para definir o bem, e portanto as analogias com a produção de artificios são-lhe caras quando se trata de compreender todo o tipo de acção que persegue algum bem.

A partir da identificação da busca de alguma utilidade como característica dos actos feitos com inteligência, Sócrates começa a enumerar motivos de imensa utilidade no corpo humano que foram fornecidos aos homens por um "criador de homens" (ὁ ποιῶν ἀνθρώπους). Esta é uma característica importante da sua descrição da divindade que não pode ser desprezada, pois ele não aparece meramente como reitor de uma comunidade de deuses e mortais já constituída; pelo contrário, é responsável pela própria existência dos homens e pela sua constituição. Esta secção inicia uma descrição cuidadosa das diferentes partes do corpo que fornecerão material abundante para toda uma tradição literária sobre a providência que continuará durante séculos,

²⁵ Cf. Guthrie, *Socrates*, pp. 142-147. Sobre la noción de utilidad en el tratamiento que Jenofonte hace de Sócrates, véase Louis-André Dorion, "Xenophon's Socrates", en Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006, pp. 97-100.



especialmente entre os estóicos e os autores cristãos²⁶. Mas, sem avançar até agora na história, faz muito lembrar as explicações teleológicas que Aristóteles fará nos seus tratados sobre animais²⁷. A conclusão deste arranjo bem construído de órgãos e partes é a admirável inteligência do criador, autor de uma "obra-prima digna de um sábio artesão e amante dos vivos" (σοφοῦ τιος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήμασι: I, 4, 7). De facto, não só os homens, mas todos os seres vivos reflectiriam a sabedoria demiúrgica deste criador, que, além de um corpo esplêndido, teria dotado os animais de tendências muito apropriadas, fazendo também com que as mães amassem a sua prole, e a prole amasse a vida e odiasse a morte.

A conversa volta-se então para o homem, concentrando-se "no inteligente" (φρόνιμον: I, 4, 8) nele. Pode dizer-se que o nosso filósofo ajuda o seu interlocutor a assimilar a interpretação socrática do ensino de Anaxágoras, a mesma que foi mais tarde enunciada por aquele neto intelectual de Sócrates, Aristóteles: "O entendimento, tal como nos vivos, também na natureza constituía a causa de toda a ordem e concerto"²⁸. A inteligência divina organiza as partes do universo da mesma forma que a alma governa inteligentemente o corpo. É por isso", continua Sócrates, "é tão admirável que, se o cosmos abunda em vários elementos mas carece de inteligência, é precisamente o corpo humano que tem sido dotado de tal inteligência. Esta predominância de inteligência no ser humano é uma indicação de uma compreensão superior que quer privilegiar o homem entre todos os seres vivos: a inteligência provoca deliberadamente a presença da inteligência"²⁹.

Sócrates continua o diálogo mostrando que as obras da divindade que são transcendidas no ser humano, a começar pelo seu próprio corpo, são uma clara indicação da preocupação (φροντίζειν: I, 4, 11) dos deuses pela humanidade. O carácter "moral" da intervenção divina é crucial. Não é apenas uma causa natural muito poderosa, mas uma causa dotada de inteligência. É uma inteligência que é evidente nos

²⁶ De hecho, aparece el término προνοία (previsión, premeditación) en I, 4, 6.

²⁷ La relación entre la constitución de los órganos y sus respectivas funciones será resaltada también por Jenofonte en *Symposium*, 5, 4-7.

²⁸ *Metaph.*, A, 3, 984 b 15-17. Cf. Torrijos-Castrillejo, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, pp. 306-309.

²⁹ A própria noção de "predominância" de algo em um determinado lugar também é fundamental para o pensamento de Anaxágoras, como é bem conhecido: cf. DK 59 B 12; LM 25 D 27.



trabalhos técnicos, mas não é apenas inteligência técnica, mas inteligência moral: a divindade está a esforçar-se por terminar o seu trabalho devido a um amor pessoal pelo beneficiário. Por isso, a resposta do homem deve ser ética, uma vez que se trata de estar grato por um bem recebido.

Sócrates enumera uma série de elementos do corpo humano que mostram a excelência do corpo humano em comparação com outros corpos animais: a postura erecta, que alarga o campo de visão, elimina riscos para os sentidos localizados na cabeça e deixa as mãos livres, com as quais pode realizar trabalhos que trazem mais felicidade ao homem do que aos quadrúpedes³⁰. Não é difícil relacionar esta passagem com a crítica do corpo humano defendida por Protagoras, mesmo que seja frequentemente ignorada pelos comentadores³¹: Platão põe na sua boca um discurso (Prot, 320d-322b), segundo o qual somos o animal mais magro da terra, pois os animais a ele chegam equipados com todo o tipo de armas ofensivas e defensivas, ou pelo menos têm velocidade; têm covas ou asas para protecção, ou talvez um tamanho grande; estão também preparados para o frio e o calor com peles adequadas. Pelo contrário, o ser humano natural é indefeso e frágil. Por esta razão, Prometeu tem de roubar fogo a Hefesto para adquirir as artes, como Protágoras narra no diálogo. Desta forma, o homem emprega as várias engenhocas que lhe permitem viver, enquanto for capaz de permanecer na sociedade.

A semelhança do discurso *Memorabilia* com o Protagoras pode levar-nos a pensar num tópico da era sofística desenvolvido em paralelo. Contudo, penso que deveria ser levado mais a sério, especialmente devido ao seu parentesco com a questão da inteligência acima referida, que, tal como governa o universo, governa o ser humano. Assim, temos um importante testemunho de Aristóteles sobre Anaxágoras: ele teria dito que o homem é inteligente porque tem mãos, ou seja, são as mãos que lhe permitem usar a inteligência³²: o filósofo de Clazomene parecia pensar que a inteligência seria

³⁰ Além de Mem., IV, 3, que veremos mais adiante, a divindade também aparece em Mem., II, 3, 17 como o autor da constituição ideal do corpo humano.

³¹ Por exemplo, o comentário recente de Pangle não faz referência a ele: cf. Thomas L. Pangle, *The Socratic Way of Life: Xenophon's Memorabilia*, Chicago: The University of Chicago Press, 2019, pp. 50-55. Também não leva isso em consideração McPherran, *The Religion of Socrates*, pp. 273-278.

³² Cf. *De part. an.*, IV, 10, 687 a 8-11. Para o comentário que estou prestes a fazer, consulte Torrijos-Castrillejo, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, pp. 258-260.



"usada" pelo homem para obter diferentes benefícios. Protágoras colocar-se-ia num plano teleológico semelhante ao de Anaxágoras: ambos ficariam cegos pelo resultado da operação teleológica mas perderiam, por assim dizer, o "sentido do bem". Anaxágoras transforma o voûç num expediente para alcançar o resultado final, a constituição do universo; Protágoras coloca as artes (e, com elas, as faculdades mentais) ao serviço da sobrevivência dos homens. No entanto, não parecem compreender que a mente humana vale mais do que os seus resultados, de modo que não é muito preciso vê-la como "ao serviço" dos bens humanos, mas sim que são as coisas humanas que estão ao serviço da mente.

Sócrates não faz, portanto, uso de um cliché, mas intervém num debate com os Sofistas sobre um assunto com raízes pré-Socráticas. É o corpo que está ao serviço da alma e da mente, e não o contrário. Anos mais tarde, na passagem que acaba de ser citada, Aristóteles responderia a Anaxágoras que a natureza dá as mãos àqueles que já são dotados de inteligência para fazer uso delas. Mas ainda antes Sócrates tinha argumentado que "aquele que tinha o corpo de um boi e o conhecimento de um homem não podia fazer o que desejava, nem podia aquele que tinha mãos mas não tinha discernimento ter qualquer vantagem"³³. Tanto pelo seu corpo como pela sua alma, o homem destaca-se acima dos brutos, como uma divindade em comparação com eles (Mem., I, 4, 14). Mas esta é uma unidade ordenada, onde o corpo está ao serviço da alma e não é o corpo a razão da intervenção da alma, como no esquema de Anaxágoras e Protágoras, onde o trabalho da inteligência está sujeito ao benefício das coisas físicas. Aos olhos de Sócrates, é a inteligência que guia o corpo, assim como a divindade guia este mundo (I, 4, 17). Escusado será dizer que um dos elementos centrais da reflexão de Sócrates, também nos testemunhos de Platão, é a prioridade do bem da alma sobre o bem do corpo³⁴.

Este discurso termina exortando Aristódemo a honrar a divindade, da qual nada se esconde, pois "o divino é de tal natureza e poder que vê todas as coisas, ouve todas

³³ οὔτε γὰρ βοὸς ἂν ἔχων σῶμα, ἀνθρώπου δὲ γνώμην ἐδύνατ' ἂν πράττειν ἃ ἐβούλετο, οὔθ' ὅσα χεῖρας ἔχει, ἄφρονα δ' ἐστὶ, πλέον οὐδὲν ἔχει (Mem., I, 4, 14).

³⁴ Cf. v. gr. Plato, *Apol.*, 30a-b.



as coisas, está em todo o lado, e preocupa-se com todas as coisas ao mesmo tempo"³⁵. Aqui é espontâneo recordar Xenófanos³⁶. Contudo, Sócrates dá a esta divindade um significado especificamente moral que se enquadra bem nos mitos escatológicos fornecidos por Platão, embora a referência à abstenção da culpa secreta (I, 14, 19) evoca em particular o famoso mito do anel de Gíges narrado na *República* (359c-360c)³⁷. Assim, o culto da divindade tem claras repercussões morais tanto para a própria divindade - a quem devemos agradecimentos - como para a vida de exame e o cultivo da virtude, uma vez que também faz parte do culto dos deuses viver de acordo com a justiça que esperam de nós³⁸.

Terminamos estas reflexões recordando a segunda passagem que inclui o argumento teleológico. Encontra-se no quarto livro dos *Memorabilia*. Tem vários elementos paralelos com o do primeiro livro. É um diálogo com *Euthydemus*, que Sócrates quer encorajar à piedade. Para este fim, encoraja-o a contemplar o cuidado dos deuses pela humanidade. Antes de mais, ele assinala o que lhes foi exposto em relação ao cosmos (Mem., IV, 3, 3-9). Ele enumera a luz, da qual há tantos benefícios para os olhos, a orientação dada pelas estrelas e pela lua, que permite contar os meses. Também são mencionados os alimentos da terra, a água e as estações do ano, que fornecem todo o tipo de alimentos, o fogo que, como Protagoras também disse na passagem acima mencionada, é um instrumento das artes. Do mesmo modo, os períodos ordenados do sol, que permitem a sucessão do calor e do frio sem nunca se tornarem excessivos. Tudo isto também beneficia os animais, mas os próprios animais também vivem para benefício da humanidade (IV, 3, 10). A comparação com os animais

³⁵ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι (*Mem.*, I, 4, 18-19).

³⁶ οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει (DK 21 B 24; LM 8 D 17).

³⁷ De acordo com Xenofonte, Sócrates insistia no caráter onisciente dos deuses, enfatizando as implicações éticas desse atributo divino que tornava inúteis as tentativas humanas de esconder a culpa: cf. *Mem.*, I, 1, 19.

³⁸ Xenofonte coloca Sócrates como fazendo dos deuses os autores das leis não escritas e da justiça que normalmente é chamada de "natural": cf. *Mem.*, IV, 4, 18-25. Reale estabelece a relação entre ética e divindade em um sentido menos "forte": "I valori morali non sono creati e imposti dalla divinità; però sono valori supremi; e, come tali, sono riconosciuti anche dalla divinità, e si impongono quindi dagli stessi dèi. Pertanto ben si spiega come il dio, pur non essendo autore dei valori morali, sia protettore di essi. Insomma: i valori morali non sono tali perché voluti dal dio, ma proprio per la loro intrinseca, oggettiva perfezione hanno dal dio la massima considerazione, come viene dimostrato in modo perfetto nell'*Eutifrone* platonico"; Giovanni Reale, *Socrate*, Milano: Rizzoli, 2000, p. 288. Como podemos ver, Reale se refere aqui ao que McPherran estabelece como o núcleo da "reforma religiosa" realizada por Sócrates.



dá novamente origem aos sentidos e ao pensamento (λογισμὸν) através dos quais o ser humano se distingue. Seguem-se as artes e a comunicação entre as pessoas em que se baseia a vida civilizada. A existência desta divindade responsável por todos os bens do mundo, que presta tantos serviços à humanidade, deve portanto ser concluída:

Ele ordena e abraça todo o cosmos - no qual residem todas as coisas bonitas e boas³⁹ - e preserva-as sempre para o nosso uso novo, sólido e imaculado, ajudando-nos com mais alacridade do que o pensamento e sem falhas. Vemos a realização de grandes obras, mas o administrador destas é invisível para nós⁴⁰.

Reconhecemo-lo pelas suas obras, mas ele próprio é invisível, tal como a alma humana é invisível, apreciável apenas pelas obras que realiza. Finalmente, o discurso conclui recordando que a resposta ética a tais benefícios é a veneração na medida da força humana, seguindo em cada caso as leis da terra.

3. Conclusões

Nestas páginas propusemos pensar em Sócrates como um "reformador religioso", de acordo com a sugestão de McPherran. Desta forma, a sua crítica ao teísmo religioso tradicional grego não aparece como uma espécie de triunfo da razão sobre a religião, mas como uma reforma da própria religião. Apenas aqueles que vêem a religião

³⁹ Parece-me que o antecedente de ὃ é κόσμος, ao contrário da tradução de Juan Zaragoza, que remete esse sintagma à divindade: cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Madrid: Gredos, 1993, p. 173. Mi interpretación coincide con la de los siguientes estudiosos: E. C. Marchant, en Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, Cambridge/London: Harvard UP, 1997, p. 305; Livia de Martinis, en Senofonte, *Tutti gli scritti socratici*, Milano: Bompiani, 2013, p. 573; Pangle, *The Socratic Way of Life*, p. 187.

⁴⁰ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστὶ, καὶ αἰεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ὑπηρετοῦντα ἀναμαρτήτως, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστὶν (*Mem.*, IV, 3, 13-14). Reale deduz dessa passagem que "Socrate manifesta, poi, una forma che potremmo chiamare di 'monoteismo', sia pure in senso virtuale, in quanto sembra che pensasse a un dio supremo che ordina e tiene insieme l'universo, pur non negando affatto l'esistenza di molti dèi"; Giovanni Reale, "Saggio introduttivo", en Senofonte, *Tutti gli scritti socratici*, p. 56. De forma mais incisiva, ele afirma McPherran: "[...] we might credit him with being a henotheist – that is, he may understand the Maker-god to be a supreme Deity overseeing a community of lesser deities in the manner of Xenophanes' 'greatest one god' (DK 21 B23). Alternatively, it is also possible that Socrates shared the not-uncommon view that understood the gods to be manifestations of a singular supreme Spirit"; Mark L. McPherran, "Socratic Religion", en Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York: Cambridge UP, 2011, pp. 129-130.



como irremediavelmente ligada ao fracasso da razão podem compreender que a racionalidade conduz necessariamente à sua abolição. Em vez disso, pensamos que Sócrates leva a cabo uma reforma da religião em linhas muito semelhantes às que propõe para outros aspectos da vida: o caminho da racionalidade leva-nos a ser verdadeiramente religiosos, tal como nos ajuda a ser verdadeiros cidadãos, embora isto possa estar em conflito com o que alguns entendem por "cidadania". A religião de Sócrates coloca a racionalidade no seu núcleo, e é a racionalidade que o leva a descobrir que os primeiros a destacar-se no intelecto são os deuses (ou será que devemos falar de um só Deus?). A divindade não pode ser impulsionada por impulsos irracionais, mas sim pela sua inteligência. Apreciamos isto na maravilhosa exibição da natureza, mas especialmente nas características excepcionais da natureza racional, o ser humano. O próprio homem, no seu corpo e espírito, é a melhor indicação do favor dos deuses, e isto informa-nos que a divindade é sábia e, portanto, também boa e benéfica. Aquele que segue a sua razão vive de acordo com o divino que há nele, e é lógico que encontre o favor dos deuses, que fizeram o homem destacar-se pela sua inteligência e estão satisfeitos com aquele que segue aquele benefício imenso com que foi dotado.

Sócrates revela-se assim como um reformador de reformas: não se limita a aderir ao cepticismo estéril da religião tanto em voga entre os Sofistas e ainda menos na descida dos deuses às entidades físicas como operado pelos primeiros filósofos da natureza. Pelo contrário, ele é mais racional do que todos os outros filósofos em salvar o carácter pessoal dos deuses, o seu carácter racional, o que torna os deuses entidades éticas semelhantes aos homens. É uma forma peculiar de ultrapassar o antropomorfismo, aplicando uma característica aparentemente "antropomórfica" que, no entanto, constitui o cerne da dignidade propriamente divina: a inteligência⁴¹. Isto já tinha sido pensado por Xenófanes e Anaxágoras, não sem a ajuda da própria tradição religiosa grega, mas foi Sócrates quem melhor soube tirar o máximo proveito desta característica da divindade.

(Texto traduzido do espanhol por André da Paz)

⁴¹ Falei sobre esse aparente "antropomorfismo" em David Torrijos-Castrillejo, "Feuerbach, Xenophanes and the all too human God", em Gabriela Blebea Nicolae (ed.), *Credința în época secularizării*, București: Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2015, pp. 179-192.

