

# IMAGENS DE SÓCRATES

ROBERTO BOLZANI FILHO

*Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo*

A chamada “questão socrática”, ou “problema de Sócrates”, diz respeito às dificuldades relacionadas a toda e qualquer tentativa de encontrar, no seio de um conjunto de testemunhos díspares sobre esse filósofo fundamental e seu pensamento, as informações historicamente mais fidedignas para a construção do verdadeiro perfil do socratismo. Pelo menos durante os dois últimos séculos, numerosos historiadores da filosofia, de diferentes pontos de vista, se debruçaram sobre o tema e chegaram a conclusões variadas e dificilmente compatíveis entre si por completo, a ponto de obterem pleno assentimento de seus pares.

São bem conhecidos os termos do problema: antes de mais nada, e diferente do que acontece habitualmente, esses historiadores não podem propor uma solução ao problema, com base em textos do próprio filósofo, já que, como se sabe, por alguma razão filosoficamente relevante, Sócrates nada escreveu. Isso os obriga a ter de voltar a atenção para as fontes remanescentes nas quais Sócrates e seu pensamento são mencionados, apresentados ou descritos. Há quatro delas que se destacam: o comediógrafo Aristófanes, autor de *Nuvens*, comédia encenada por volta de 420 a.C. – o que o torna nossa fonte mais antiga –, que tem em Sócrates uma das principais personagens. Platão, decerto a fonte mais rica do ponto de vista filosófico, que escreveu vários diálogos nos quais Sócrates é protagonista, além de uma *Apologia de Sócrates*, com o discurso que o filósofo teria proferido em sua defesa, quando acusado no tribunal ateniense. Xenofonte, que nos deixou pelo menos quatro textos sobre Sócrates – *Memorabilia*, *Apologia de Sócrates*, *Econômicos* e *Banquete*. E Aristóteles, com algumas pas-

sagens esparsas pelo *corpus*, sobretudo em *Metafísica* e *Ética Nicomaqueia*<sup>1</sup>.

Com base em tais fontes, a ausência de informações diretas sobre o socratismo seria então compensada, e os historiadores se encontrariam em condições de propor soluções para o problema. Ocorre, no entanto, que as fontes exibem, em níveis distintos, discrepâncias profundas entre si: de um lado, em *Nuvens*, Aristófanes, tornando nosso filósofo vítima de sua veia ao mesmo tempo cômica e depreciativa, apresenta-nos um Sócrates sofista, que vende um ensino técnico da retórica, e também naturalista, preocupado com questões típicas das investigações de seus antecessores<sup>2</sup>. De outro lado, com Platão, Xenofonte e, em menor medida, Aristóteles, deparamos com o pensador profundamente voltado às questões morais, argumentador rigoroso, crítico dos sofistas e da mentalidade política vigente, modelo de compromisso ético e de probidade intelectual. Como identificar um mesmo Sócrates na origem de retratos elaborados com tamanhas diferenças?

Uma saída seria simplesmente desqualificar o Sócrates de *Nuvens*, argumentando que se trata de uma sátira movida por intenções críticas. Atento aos malefícios da nova educação “sofística”, Aristófanes teria tomado nosso filósofo como exemplo e alvo paradigmáticos, para denunciar, por meio de seu processo de ridicularização, as mazelas dessa mentalidade nascente, produzindo assim um retrato “fictício”, “ficcional” mesmo, de nosso filósofo, retrato que reuniria as principais características desse grupo de indivíduos, representantes de uma visão de mundo que o comediógrafo quer apresentar, a seus espectadores, como deletéria. Ao fazê-lo, prosseguirá o argumento, apaga distinções profundas entre Sócrates e os sofistas, injustamente legando à posteridade um mal-entendido sobre o filósofo, mal-entendido que se esclarece, contudo, quando notamos o espírito que anima a construção da personagem e a colocamos em seu devido lugar, não mais a levando a sério como um possível retrato do pensador.

Ora, embora seja inegável que o Sócrates de *Nuvens* deva conter traços excessivos e mesmo aberrantes, devidos a um propósito caricatu-

---

<sup>1</sup> Muitos outros escritos houve a respeito de Sócrates, hoje perdidos ou disponíveis de forma muito fragmentada. Para conhecê-los, consulte-se a insubstituível compilação de GIANNANTONI, Gabrielle. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 2ª ed. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓFANES. *Nuvens*, 95-105, 112-18, 140-74, 225-34.

ral, porque crítico, será um equívoco do intérprete tratá-lo sumariamente como uma peça de “ficção”, pois, se o fizer, perderá de vista uma exigência à qual decerto o comediógrafo pretendia satisfazer. Pois a caricatura não será bem-sucedida, se o Sócrates da peça não puder ser, nalguma medida, identificado, ou ao menos intensamente associado, pelos espectadores, àquele Sócrates que muitos deles conhecem, seja por ouvir falar, seja por frequência. Sem tal *verossimilhança*, não haverá efeito cômico produzido nesses mesmos espectadores, o que significa pôr de lado a ideia de um Sócrates “fictício”, em favor de uma personagem que exacerba e ridiculariza aspectos e traços reconhecíveis pelo público como do próprio Sócrates. Eis por que a desqualificação da comédia *Nuvens* não se dá sem dificuldade: trata-se de uma opção hermenêutica tão discutível e passível de análise crítica quanto qualquer outra.

Contudo, essa decisão pode ser tomada pelo intérprete, que passará então a considerar as fontes apologéticas como material exclusivo de sua análise. E ainda assim ele terá de enfrentar dificuldades, em virtude de notáveis diferenças entre o Sócrates dos escritos de Xenofonte e aquele dos diálogos platônicos. Tais diferenças, embora não o coloquem talvez diante de conflitos insanáveis, não o autorizam a tratar as duas fontes como plenamente complementares ou mesmo apenas compatíveis. Neste caso, como bem se sabe, o problema consiste em evidente desnível do ponto de vista filosófico: *grosso modo*, em Xenofonte, nosso filósofo aparece como um sábio pronto e acabado em matéria de moral, sempre a postos para aconselhar seus interlocutores a agirem de forma justa, admoestando-os quando não o fazem. Exercitando sua célebre atitude de conversar com todos na praça pública, a fim de fazer o elogio da vida virtuosa, não se furtava de propor definições para as virtudes<sup>3</sup>, mais exortando os interlocutores a segui-las do que refutando suas convicções próprias<sup>4</sup>, assim assumindo seu papel de educador para a vida pública<sup>5</sup>. Trata-se, enfim, de um Sócrates mais positivo e pragmático do que aquele investigador essencialmente crítico e refutador dos diálogos considerados “socráticos” da juventude de Platão, nos quais a busca pela definição de uma virtude volta-se

<sup>3</sup> Cf. *e. g.* XENOFONTE. *Memorabilia*, III, 9.

<sup>4</sup> XENOFONTE. *Memorabilia*, I, 4.

<sup>5</sup> XENOFONTE. *Memorabilia*, I, 2.

mais à plena compreensão do sentido profundo da própria questão – a busca daquilo que Aristóteles chamará “universal” – do que propriamente à descoberta de uma resposta. Então, será possível concluir que, enquanto em Platão encontramos Sócrates investigando sobre seu tema favorito, mas ainda sem obter respostas satisfatórias, em Xenofonte deparamos com o mesmo filósofo desfrutando e transmitindo os benefícios de suas descobertas? Semelhante linha de continuidade não é tão simples, pois é nítida a diferença de fôlego filosófico entre o sutil e profundo especulador do primeiro e o moralista com os pés no chão do segundo. Não é, a bem dizer, *o mesmo* Sócrates que, no que concerne à sua filosofia, se descreve em Xenofonte e Platão.

Isso leva o intérprete a ter de fazer mais uma opção, agora no interior das fontes apologéticas, e duas possibilidades, em geral, se lhe apresentam: diminuindo o valor dos escritos de Xenofonte, atribuindo-lhes incapacidade de compreender plenamente as sutilezas filosóficas do mestre, preferir os diálogos de Platão, este sim, evidentemente, um discípulo à altura da tarefa. Ou então, invertendo o raciocínio e reconhecendo o inegável talento de Platão para desenvolver uma reflexão filosófica própria à luz do socratismo, concluir que seus diálogos contêm muito mais do que simples registro e descrição da posição do mestre, inclusive nos diálogos de juventude, o que os tornaria menos interessantes e relevantes como fontes fidedignas do socratismo, e, até ironicamente, transferir essa qualidade aos escritos de Xenofonte, justamente por causa de sua, digamos, superficialidade filosófica, mais afeita a um relato de cunho histórico.

Em todos esses casos, trata-se, para o intérprete, de escolher uma das fontes disponíveis como a mais autorizada e transformá-la em objeto exclusivo ou, ao menos, privilegiado de análise. Mas há ainda outra maneira frutífera de lidar com esse conjunto diverso de testemunhos: neles procurar características comuns, de modo a deles extrair um retrato conciliador, na medida do possível. Esse tipo de abordagem dos textos pode, de fato, produzir resultados atraentes. Um exemplo bem ilustrativo diz respeito a uma possível “fase naturalista” de Sócrates. Em *Nuvens*, essa ideia, como sabemos, aparece, ainda que de forma ridícula<sup>6</sup>. E algo

<sup>6</sup> Sócrates aparece deprimido em um cesto, para observar melhor os fenômenos celestes (215-25), estuda saltos de pulgas (140-54) e ruídos de mosquitos (156-65).

semelhante pode ser encontrado em importantes páginas do *Fédon*<sup>7</sup>, nas quais Sócrates relata sua atração, na juventude, pelas investigações naturais, em busca de compreender as causas dos seres. Assim, levando em conta essa ocorrência comum – que permite mesmo reunir testemunho depreciativo e fonte apologética –, o intérprete pode sentir-se à vontade para concluir que Sócrates realmente foi, em algum momento de sua trajetória intelectual, um investigador dos fenômenos naturais. Desse ponto de vista, o retrato do “Sócrates histórico” deverá ser construído pelo intérprete, com base no que houver de consensual, ou ao menos compatível, nas fontes, o que torna tal construção, inevitavelmente, uma conjectura mais ou menos razoável.

\*\*\*

Muitas foram as tentativas de oferecer uma solução definitiva ou, ao menos, convincente para a “questão socrática”, e o grosseiro esboço apresentado acima sobre os termos do problema não poderia dar uma ideia clara e precisa a esse respeito, pois seu objetivo era, sobretudo, permitir a introdução de algumas análises que estabelecem um novo patamar para a compreensão da própria questão e das dificuldades que a envolvem. Pretende-se aqui extrair algumas consequências importantes dessas análises.

A “questão socrática” já era clássica e passava mesmo a impressão de certo esgotamento, quando, em 1952, o estudioso português Vasco de Magalhães-Vilhena publica *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Tese de Doutorado defendida na Sorbonne, três anos antes<sup>8</sup>. Munido de vasta erudição, o estudioso passa em revista grande número de interpretações e analisa cuidadosamente os diferentes enfoques que nelas predominam, numa visão sinóptica provavelmente inédita. Todas as possibilidades aqui apresentadas em esboço, das quais o intérprete dispõe

<sup>7</sup> PLATÃO. *Fédon*, 96-99.

<sup>8</sup> MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *Le Problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris: PUF, 1952. No mesmo ano e pela mesma editora, publicouse a Tese Complementar: *Socrate et la légende platonicienne*. Segue-se aqui a tradução portuguesa: MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *O Problema de Sócrates: O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

para desenvolver sua investigação, se encontram contempladas no vasto painel que seu estudo apresenta. Mas o que realmente o torna significativo e, por isso, de leitura indispensável a quem se interesse pelo assunto, é a atitude *crítica* que move sua abordagem, que não se limita a oferecer como resultado uma reunião sistemática e enciclopédica das interpretações, procurando extrair uma lição para a própria compreensão do problema e, sobretudo, dos *limites* que todo intérprete deverá doravante reconhecer. Sua intenção não é defender mais uma possibilidade de solução para o problema do “Sócrates histórico”: é antes uma reflexão sobre que tipo de solução estaremos autorizados, agora, a propor, em face das amarras a que se vê presa a própria questão<sup>9</sup>.

Interessa aqui retomar algumas ponderações de caráter metodológico feitas por Magalhães-Vilhena, que estão na base de sua conclusão de que o “Sócrates histórico” não pode ser plenamente resgatado da obscuridade, ainda que possamos avaliar as fontes em particular, para compreender com profundidade como nelas aparece o filósofo<sup>10</sup>. Os dois seguintes comentários são dignos de nota e atenção:

*[...] mais do que qualquer outro historiador, aquele que está em busca de vestígios de Sócrates parece colocado na posição equívoca de alguém que se lança a despojar uma lenda de tudo o que, precisamente, faz dela uma lenda, sem estar no entanto em situação de recorrer a outros elementos que não sejam os que a lenda contém. A dificuldade consiste, em boa verdade, no fato de nos movermos num ‘círculo’. E é nisto que está*

<sup>9</sup> No primeiro número de *Phronesis*, em 1955, Cornelia de Vogel publica um texto intitulado “The Present State of the Socratic Problem” (p. 26-35), que consiste, na verdade, numa resenha do livro de Magalhães-Vilhena, reconhecido aí como “a solid basis for any further study on the problem of Socrates” (p. 35).

<sup>10</sup> É o que justifica a existência mesma da Tese Complementar: “Ao conceber e realizar o presente trabalho, quisemos em última análise estabelecer um inventário dos dados e das atuais perspectivas da questão e trazer, assim, os esclarecimentos desejáveis para um estudo aprofundado do fenômeno histórico do socratismo, cuja natureza ainda está por determinar. No nosso espírito, a análise do problema comporta, de fato, duas séries de investigações. A primeira diz respeito à possibilidade de conhecer o Sócrates histórico, e é a que publicamos hoje. A segunda, que gostaríamos de empreender mais tarde e para a qual começamos aqui a recolher materiais, procuraria reencontrar as fisíonomias mais significativas do socratismo através dos espelhos quebrados das tradições socráticas que a história gera. A nossa tese complementar sobre *Socrate et la légende platonicienne* é apenas uma primeira contribuição para o estudo desta última questão. O ensaio sobre *Aristophane et le Socrate historique*, que lhe seguirá de perto, é a segunda” (MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 14).

*a singularidade do ‘caso Sócrates’ [...] O problema que então se levanta é o de saber se se pode considerar como legítima a pretensão de determinar a autenticidade ou a inautenticidade dos testemunhos consoante a sua concordância ou discordância [...] A veracidade de um testemunho, dizia-se, ficava provada pela sua concordância com um outro. É esse o círculo vicioso; porque é o caráter autenticamente socrático destes dados (quer sejam concordantes ou não) que justamente se trata de estabelecer. Seja como for, a concordância ou a discordância entre estes dados não constitui uma solução para o problema. Muito pelo contrário: é aí que o problema se levanta<sup>11</sup>.*

Magalhães-Vilhena constata, com naturalidade que poderia espantar o intérprete, que, do ponto de vista de um historiador que se debruça sobre documentos que supostamente lhe permitirão descobrir verdades “históricas”, o estado da questão – a inexistência de textos socráticos e a necessidade de recorrer a documentos indiretos – obriga a tentar resolver o problema recorrendo aos termos mesmos do problema, tanto quando se pretende optar por uma das fontes, como quando se planeja extrair um retrato consensual delas. De qualquer forma, um *círculo vicioso* se nos apresentará, se quisermos garantir o valor dos textos como documentos fidedignos, recorrendo a eles mesmos, seja para que cada um se legitime enquanto tal, seja para que se autorizem reciprocamente. Para ver nos diálogos platônicos ou nos escritos xenofontianos documentos históricos abalizados, necessito de instância *externa* a eles, o que só poderiam ser textos escritos pelo próprio Sócrates – algo que, diga-se de passagem, tornaria pouco relevantes essas fontes. Como não dispomos disso, devemos nos voltar para esses mesmos textos, mas reconhecendo agora seus limites. E se quisermos conferir caráter histórico, por exemplo, ao que diz Platão no *Fédon* sobre a “fase naturalista” de Sócrates, recorrendo a passagens de *Nuvens*, essas mesmas passagens da comédia de Aristófanes terão de se beneficiar, em sua própria autoridade histórica, daquelas páginas do *Fédon* e *vice-versa*.

Em última análise, Magalhães-Vilhena estabelece, para a questão socrática, um ponto problemático, que concerne ao ofício do historiador em geral, mas que, em nossa questão, se torna particularmente dramático, pois o historiador da filosofia sempre lidará com interpretações de Só-

<sup>11</sup> MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 129-33.

crates, mas talvez nunca com dados neutros. Ele deve, portanto, moderar suas pretensões e abdicar da esperança de solucionar o “problema do Sócrates histórico” de maneira definitiva, procurando traçar, com o máximo de nitidez permitida pela precariedade do material disponível, um retrato que deverá assumir-se apenas como razoável e provável.

\*\*\*

Pode-se afirmar que, ao fim e ao cabo, Magalhães-Vilhena, com sua perspicaz análise metodológica, *relativizou* a “questão socrática”. Contudo, as consequências a que chegou não o conduziram a dar um último e deveras ousado passo: *desqualificar* a questão, vendo-a como *falsa*. Esse veredito foi, mais recentemente, emitido por outro estudioso, e aqui se tratará de pensar a respeito dessa interpretação do problema, para o estabelecimento de uma estratégia de leitura das fontes – em particular, dos diálogos platônicos.

Para tanto, há que começar evocando o célebre comentário de Aristóteles, no início da *Poética*, a respeito da noção de *mimesis* e dos chamados “discursos socráticos”:

*Mas a arte que imita somente com palavras [lógois], em prosa ou em verso, e com elas, seja com combinação de versos distintos seja utilizando um único tipo, até agora não possui denominação; pois não poderíamos em comum denominar os mimos de Sófron e Xenarco, e os discursos socráticos [toùs sokratikòus lógous], nem mesmo se alguém fizesse a imitação [poiòito tèn mímesin] com trimetros, versos elegíacos ou semelhantes<sup>12</sup>.*

A passagem recebeu atenção de numerosos estudiosos da

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1447a28-b13, tradução nossa. O texto grego é o da edição de V. G. Yebra: ARISTÓTELES. *Poética*. Madrid: Gredos, 1974. Lembre-se a referência a uma possível obra perdida de Aristóteles, intitulada *Perì poiétôn* (frg. 3 Ross = 72 Rose), conforme a versão de Ateneu (XI, 505c): “Portanto, não podemos negar que mesmo os chamados mimos de Sofron, que não foram compostos em verso, sejam diálogos (*lógois*), ou que os diálogos de Alexâmeno de Teo, os primeiros diálogos socráticos que se escreveram, sejam imitações, e, assim, o sapientíssimo Aristóteles expressamente declara que Alexâmeno escreveu diálogos antes de Platão”. A citação se encontra em comentário de Eudoro de Souza, em sua tradução da *Poética* (ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril, 1973, cf. p. 476).

questão. Magalhães-Vilhena já lhe havia dado a devida importância. Mas foi Louis-André Dorion, há cerca de dez anos, em seu breve *Sócrates*<sup>13</sup>, quem dela retirou uma lição corajosa, talvez mesmo chocante, mas profundamente coerente, e que pode ser compreendida na passagem que segue:

*A questão socrática tem todas as aparências de um falso problema, uma vez que ela se baseia numa falsa compreensão que, por sua vez, acarreta uma falsa interpretação da natureza exata dos testemunhos sobre Sócrates. Para que a questão socrática tenha um sentido é necessário que os principais testemunhos diretos (Xenofonte e Platão) tenham tido o projeto de reconstituir fielmente o pensamento de Sócrates por meio de escritos que visavam relatar, se não a própria letra de suas discussões e diálogos, pelo menos seu espírito e seu conteúdo. Se fosse essa a intenção deles, teríamos fundamento para perguntar que testemunho corresponde melhor ao pensamento do Sócrates histórico. Ora, tudo leva a crer que nem Xenofonte nem Platão conceberam o projeto de expor fielmente o pensamento de Sócrates. Os escritos socráticos deles resultam de um gênero literário, o logos sokratikos, que é explicitamente reconhecido por Aristóteles e que autoriza, em virtude de sua natureza, uma grande liberdade de invenção, tanto no que se refere à encenação como quanto ao conteúdo, a saber, as ideias expressas pelos diferentes personagens.*

*Se o logos sokratikos não deve ser lido nem interpretado como um documento histórico no sentido estrito, mas antes como uma obra literária e filosófica que comporta uma grande parte de invenção, a questão socrática fica desprovida de objeto*<sup>14</sup>.

Também aqui, a aparente simplicidade da conclusão desconcerta o intérprete em busca de uma solução ao problema, mas se impõe sem muita dificuldade: se os escritos produzidos sobre Sócrates são imitativos, como nos diz Aristóteles, não têm pretensões históricas; então, pedir-lhes que nos auxiliem a fazer história a respeito de Sócrates significará, afinal, solicitar-lhes algo a que, por definição e princípio, não poderão atender. Disso resulta que a dita “questão socrática”, antes de problemática ou até insolúvel por razões de natureza metodológica – como queria Magalhães-Vilhena –, é desprovida de sentido, é uma falsa questão e, portanto, deveria, assim pensa Dorion, ser abandonada.

Desse ponto de vista, também se devem interditar ao intérprete

<sup>13</sup> Utiliza-se aqui a tradução para o Português: DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. São Paulo: Vozes, 2006.

<sup>14</sup> DORION, 2006, p. 22-3.

os procedimentos tradicionais para a solução do problema: escolher e eleger uma fonte, em detrimento das outras, ou compor um retrato comum, com base em todas. É preciso assumir a irrelevância de uma investigação sem sentido e, doravante, estudar as versões do socratismo justamente como aquilo que realmente são – versões particulares, produtos, em medida importante, da inventividade imitativa de seus autores:

*Como a questão socrática deve ser deixada de lado, não podemos fazer apelo, para apresentar Sócrates, a um ou outro dos dois processos, ou melhor, dos dois expedientes que consistem, para um deles, em favorecer uma única fonte e não dar voz às outras; ou, para o outro, em comprovar o ecletismo e ‘fazer uma colcha de retalhos’ da filosofia de Sócrates a partir de diversas fontes, tomando, porém, o cuidado de minimizar, ou até de calar numerosas divergências entre elas. Portanto, é para ser fiel à nossa convicção de que a questão socrática não pode ser resolvida, mas também pela preocupação de ilustrar a diversidade das representações de Sócrates que já se encontra em seus testemunhos imediatos, que optamos por apresentar, em nome e em lugar de um inapreensível Sócrates histórico, os diferentes retratos de Sócrates esboçados por nossas principais fontes: Aristófanês, Platão, Xenofonte e Aristóteles<sup>15</sup>.*

A conclusão pode decepcionar a alguns, mas a outros deixará livres para refletir sobre aquilo que, afinal, mais importa: o teor e as possibilidades filosóficas contidos nessas diversas “figuras” de Sócrates.

\*\*\*

Mas para que se compreenda bem o argumento de Dorion, é preciso bem compreender também por que o caráter mimético dos discursos e diálogos socráticos retira-lhes o estatuto de documento histórico. Evidentemente, é na mesma *Poética* aristotélica que isso se justifica. Em

<sup>15</sup> DORION, 2006, p. 25. Observa Dorion que já K. Joel (*Der logos sokraticos. Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 8, p. 51-69, 1895; v. 9, p. 33-37, 1896) e O. Gigon (*Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Berna: A. Francke, 1947) teriam, cada um a seu modo, caminhado nessa mesma direção (DORION, 2006, p. 22-5). Há que observar que talvez a recente posição de Dorion se explique também pelo arrefecimento do tema e por um ambiente acadêmico mais propício à análise filosófica do socratismo, enquanto conjunto de teses e argumentos, do que à consideração da questão da historicidade. Nesse sentido, o próprio Dorion se destaca especialmente como intérprete do Sócrates de Xenofonte, procurando revelar sua consistência filosófica.

outra passagem bem conhecida, Aristóteles afirma:

*Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade [dynatà katà tò eikòs è tò anankàion]. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em versos as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por ‘referir-se ao universal’ entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamento e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu<sup>16</sup>.*

Nesta célebre passagem, Aristóteles estabelece importante distinção, que nos auxilia a compreender o significado da presença de imitação na elaboração de um texto: um poeta, exemplo paradigmático de imitador, não pretende, nisso diferindo do historiador, dizer “coisas que sucederam”, mas sim “coisas que poderiam suceder”. Isso o mantém desobrigado de obedecer a critérios de fidelidade e correspondência aos fatos, cabendo-lhe propriamente narrar eventos possíveis, isto é, que soem adequados e convenientes, no que tange à sua verossimilhança, à plausibilidade presente na relação entre certas ações e pensamentos de um indivíduo e sua “natureza”. Isso confere a tal discurso um tipo de universalidade que não encontra lugar no discurso do historiador. Alcibiades, um indivíduo que existiu em determinado tempo e lugar, não executou ações que apenas “poderiam acontecer”: executou ações que, além de poder acontecer, realmente aconteceram, e por isso se trata de ações particulares, determinadas. Aquiles, por outro lado, é objeto de narrativas que não devem ser compreendidas exatamente como descrições de ações por ele executadas realmente, mas como construções reveladoras de um certo caráter, uma certa natureza. Sem as intenções do historiador, o poeta que descreve

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1451a36-b11. A seguir, o texto da *Poética* será sempre citado conforme a tradução de Eudoro de Souza (ARISTÓTELES, 1973).

essa natureza deve, contudo, obedecer com atenção e rigor à exigência da verossimilhança: as ações de Aquiles devem ser adequadas a sua natureza guerreira, devem expressar algo que um guerreiro “necessariamente” faria em certas circunstâncias, o mesmo valendo para seus pensamentos e deliberações. Assim, quando, na *Iliada*, ouve de Agamênon que este quer tomar-lhe Briseida, o herói saca da espada e imediatamente investe contra o adversário, sendo detido apenas pela intervenção de Atena<sup>17</sup>. Essa é uma reação que se espera ou aceita de um guerreiro, de qualquer guerreiro, e o nome “Aquiles” agora apenas representa um caráter universal dotado de verossimilhança. Esse caráter não se mostraria adequado e verossímil, se, na referida circunstância, Aquiles decidisse dirigir-se ao templo dedicado a algum deus, para rogar que Agamênon fosse punido por causa de sua desmedida. Uma decisão como essa seria verossímil, se executada por um sacerdote como Crises, que, ao ouvir do mesmo Agamênon que não lhe devolverá sua filha Criseida, dirige-se ao templo de Apolo, a quem sempre honrou especialmente com fartos sacrifícios, para pedir-lhe que castigue os gregos pela atitude de seu comandante<sup>18</sup>.

Assim, a não-historicidade da imitação poética, seu descompromisso com a fidelidade à verdade do fato particular, abre-lhe o vasto campo da construção verossímil, pelo qual o poeta pode transitar à vontade, livremente, bastando-lhe ser capaz de associar ação, pensamento e natureza ou caráter, de modo conveniente e adequado. Quando o ouvinte ou leitor da *Iliada* toma conhecimento das reações de Aquiles e Crises, conclui, não que “sucederam”, mas que “poderiam suceder”, porque as entende como verossímeis, como adequadas aos dois tipos universais, o do guerreiro e o do sacerdote. Eis, então, a que aspira o poeta e, segundo a perspectiva aqui adotada, eis também a que aspira, por exemplo, Platão, em seus *lógoi sokratikói*.

Contudo, é preciso cautela nessa aproximação. O exemplo dado por Aristóteles não pode ser esquecido ou negligenciado: “particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu”. Alcibíades, como sabemos, é personagem histórico e importante frequentador de

---

<sup>17</sup> *Iliada*, I, 188-200.

<sup>18</sup> *Iliada*, I, 35-43.

diálogos platônicos (*Alcibíades*, *Protágoras*, *Banquete*). Isso não nos deveria conduzir a localizar os diálogos no gênero histórico?

Antes de tirar essa conclusão, cabe lembrar que ao poeta não é vedado o recurso aos fatos históricos particulares, como bem mostra a seguinte passagem: “E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que algumas das coisas que realmente aconteceram sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso, venha o poeta a ser o autor delas”<sup>19</sup>. Noutros termos, o poeta pode servir-se de acontecimentos realmente ocorridos, para elaborar suas construções imitativas. O que ele não fará, então, é simplesmente retratar esses acontecimentos, mas deverá incorporá-los à elaboração de um certo tipo, de um caráter, de uma certa natureza, “por liame de necessidade e verossimilhança”. Então, se nos *lógoi sokratikói* de um Platão e de um Xenofonte encontramos personagens reais e situações que podem realmente ter ocorrido, isso não será o mais importante, mas sim o modo como esses acontecimentos colaboram na elaboração imitativa das próprias personagens<sup>20</sup>.

Isso parece inclinar-nos à conclusão de que textos imitativos como os *lógoi sokratikói* consistem numa espécie de híbrido. Fala-se de indivíduos que de fato existiram e viveram, sobre os quais, portanto, os leitores desses textos possuem informações mais ou menos precisas e compartilhadas, o que faz da sua matéria-prima algo substancialmente distinto dos mitos e ciclos de heróis que alimentam a imitação poética tradicional, visada por Aristóteles em primeiro plano na *Poética*. Quando se fala de Alcibíades, faz-se referência a alguém que pode também ser objeto de um discurso histórico, o que aproxima os *lógoi sokratikói* da história e Platão, do historiador. Mas, se se trata, como dissera Aristóteles, de ver *mímesis* nesses *lógoi*, temos aqui uma forma ímpar, em cotejo com a poesia, de produzir verossimilhança. O Alcibíades que irrompe bêbado pela sala de Agatão, no *Banquete*, e que fala apaixonadamente sobre suas complexas relações com Sócrates, pode muito bem nunca ter estado ali, mas é preciso que suas falas e atitudes sejam adequadas e verossímeis, isto é, que soem aos leitores

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1451b27-32.

<sup>20</sup> A passagem mencionada permite também defender a presença, nalguma medida, de imitação nas narrativas do historiador. Não se tratará da questão aqui, por fugir dos objetivos deste texto.

do diálogo como algo que um indivíduo como ele poderia ter feito ou dito, como algo que “poderia suceder”. Aqui, a verossimilhança tem de se basear num caráter histórico sem, contudo, simplesmente reproduzi-lo<sup>21</sup>. Alcibiades teve papel destacado na vida ateniense do final do século V a.C. Um leitor qualquer do *Banquete* sabe de quem se trata, pois suas ações são conhecidas e permitem conjecturar sobre sua natureza e caráter. O diálogo, atento às exigências da verossimilhança, constrói sua personagem mediante o livre jogo da imitação, mas baseado naquilo que supõe ser certa expectativa do leitor, sob pena de indesejada inverossimilhança.

Esse leitor, contemporâneo de Platão, diante de um tal retrato, não espera encontrar algo como uma fiel “reprodução” de fatos e tipos, mas aprecia o valor da imitação elaborada à luz das informações e conhecimentos que possui sobre quem, de fato, foi Alcibiades.

\*\*\*

Tentemos desenvolver um pouco mais a ideia de que os discursos socráticos – os de Platão sobretudo – são produtos miméticos. Para tanto, vale incorrer num deliberado anacronismo: se é na *Poética* de Aristóteles que vamos buscar base teórica para compreender significado e intenção dos *lógoi sokratikói*, por que não procurar na mesma obra ferramentas para formular com mais pormenores os elementos básicos que os compõem? Obviamente, não se trata de sustentar que o esquema conceitual mediante o qual Aristóteles sistematiza a produção dos poetas trágicos se encontra em Platão, como uma herança tomada de um precursor por seu discípulo. No entanto, se Aristóteles se permite ver nas tragédias e nos textos socráticos a presença comum da imitação, ele nos autoriza, ao menos, a especular a respeito de uma possível aplicação desse esquema aos *lógoi sokratikói*, como agora se tentará fazer.

Na verdade, já se estava aqui seguindo esse caminho, quando se utilizou a terminologia da “ação” do “pensamento” e do “caráter”, como se pode constatar no seguinte passo:

*E como a tragédia é a imitação de uma ação e se exercita mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento*

<sup>21</sup> Sem desenvolver o ponto, observe-se que, sob esse aspecto, os *lógoi sokratikói* possuem evidente afinidade com a comédia.

[katá te tò êthos kai tèn diánoian] (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento [diánoia] e caráter [êthos]; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou má fortuna dos homens. Ora, o mito é imitação de ações; e por ‘mito’ entendo a composição dos atos; por ‘caráter’ [tà êthe], o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade [kath’hò poiouís tinas eínai phamen toús práttontas]; e por ‘pensamento’ [diánoian], tudo quanto digam as personagens para demonstrar o que quer que seja ou para manifestar sua decisão [en hósois légontes apo-deiknýasin ti è kai aropháinontai gnómen]<sup>22</sup>.

Destas linhas parece que podemos concluir que uma imitação verossímil e, portanto, bem-sucedida, deve saber relacionar adequadamente *práxis*, *êthos* e *diánoia*. No caso da tragédia, trata-se de imitar ações e, para tal, suas causas – caráter e pensamento – deverão permitir sua qualificação. A ação da personagem deve apresentar-se como consequência de uma decisão (*gnóme*) que se manifeste em seu discurso (*légontes*), eis seu pensamento (*diánoia*). Este, por sua vez, relaciona-se, em sua qualidade, a um caráter (*êthos*). Assim, a *práxis* do agente aponta para seu *êthos*.

Contudo, na tragédia, nunca é demais lembrar, trata-se de imitar ações e o mito de que fazem parte. Por isso, a verossímil relação entre ação, pensamento e caráter visa à qualificação da primeira, não dos demais, como parece indicar a passagem seguinte:

*Porém, o elemento mais importante é a trama dos fatos [tôn pragmatôn sýstasis], pois a tragédia não é imitação de homens [anthrópon], mas de ações [práxeos] e de vida [bíou], de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade, reside na ação [kai eudaimonía kai kakodaimonía en práxei estín], e a própria finalidade da vida é uma ação [kai tò télos práxis tis estín], não uma qualidade [ou poiótes]. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter [katà tà êthe poiói tines], mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na tragédia, não agem seus personagens para imitar caracteres [oúkoun hópos tà êthe mimésontai práttousin], mas assumem caracteres para efetuar certas ações [tà êthe symperilambánousi dià tàs práxeis]<sup>23</sup>.*

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b36-1450a7.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1450a15-22.

Haverá aí talvez uma importante diferença, para pensar o sentido mimético dos *lógoi sōkratikoí*. E isso está profundamente relacionado às intenções que animam esses textos – sobretudo, aqui, no caso dos diálogos platônicos. Platão não escreve seus diálogos “socráticos” com o mesmo objetivo de uma tragédia, mas sim para introduzir uma nova forma de pensar, que será chamada, por ele e pela posteridade, de “filosofia”. Não se trata simplesmente de exercitar um *lógos* à maneira tradicional, mas de lançar mão dessa tradição, para veicular uma nova visão de mundo. A *mímesis*, nas mãos de Platão, obedece a interesses próprios de seu autor, que incluem a elaboração de um *êthos* novo, “filosófico”, na figura do mestre. À luz do esquema aristotélico, trata-se de pintar o retrato, não de um Alcibiades, mas de um “protofilósofo”<sup>24</sup>, que, também conforme o esquema aristotélico, deve ser visto como universal: é o “ser filósofo” que se expressa nessa verossímil personagem, cujo nome próprio e particular é “Sócrates”, e que retoma, para desenvolvê-los, aspectos realmente presentes no Sócrates que viveu em Atenas no século V a.C. Por tudo isso, mais do que a ação, trata-se de destacar o caráter e o pensamento. Talvez se possa então defender que, no caso dos *lógoi sōkratikoí* – ao menos no caso de Platão –, se opere certa inversão: as *práxeis*, explicáveis em virtude de uma *diánoia* que aponta para um *êthos*, são agora uma forma de beneficiar a construção deste último: Platão visa à elaboração do *êthos socrático* e, para tal, serve-se de uma *práxis* e de uma *diánoia*<sup>25</sup>.

A noção de *práxis*, no *corpus platonicum*, deve, decerto, ser matizada: há muito menos “ações” nos diálogos do que numa tragédia. Parece mais adequado afirmar, retomando o vocabulário aristotélico, que neles predomina uma relação entre *diánoia* e *êthos*, isto é, que se elabora o caráter, sobretudo, pela expressão do pensamento. Embora seja excessivo afirmar que não há *práxis* nos diálogos, é preciso decerto matizar sua importância, em comparação com as diversas formas discursivas em

<sup>24</sup> Na feliz expressão de M. Erler. Cf. ERLER, Michael. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 76.

<sup>25</sup> O que mostra que esse trabalho de associação deve também levar em conta as aproximações possíveis com os preceitos da retórica, que preconizam a elaboração do *êthos* do orador. Não se tentará aqui desenvolver essa outra linha de análise.

conflito, as propostas argumentativas, o esforço de elaboração dos conceitos e tudo o que poderia caracterizar a noção de “pensamento”.

\*\*\*

Com as considerações acima sobre o estatuto mimético dos diálogos platônicos, além de todos os outros *lógoi sôkratikoí*, e sobre tudo o que se relaciona a isso, delinea-se um enfoque, um prisma pelo qual se podem ler esses textos. E talvez não se possa pensar em um texto platônico mais interessante para pôr à prova esse esboço de programa de leitura, do que a *Apologia de Sócrates*, já que, se há um escrito de Platão que aponta para possível intenção de oferecer à posteridade um documento histórico, é sem dúvida esse discurso de defesa, que nos coloca na cena do tribunal ateniense que julga e condena o filósofo à morte.

Contudo, é possível mostrar que, mesmo que haja nele conteúdos tomados ao discurso que Sócrates realmente proferiu no tribunal, encontram-se também razões para afirmar a presença de uma refinada elaboração filosófica, com vistas à construção de um *êthos* filosófico. As páginas nas quais esse trabalho mimético parece saltar aos olhos são as que contêm a célebre narrativa do episódio do *Oráculo de Delfos*, já no início do discurso de defesa.

O episódio é apresentado e desenvolvido, de modo a conferir ao pensamento socrático, tal como Platão o entende e o exercita nos diálogos de juventude ditos “socráticos”, e que está em julgamento tanto quanto o próprio indivíduo Sócrates, seu momento, por assim dizer, inaugural. Por seu meio, o discípulo não somente responde às acusações feitas, como também explica por que Sócrates se tornou um refutador dos pretensos sábios. Assim, Platão elege esse episódio e destina-lhe a função de justificar e fundamentar a dialética socrática, conferindo-lhe, para tanto, grande sofisticação.

Ora, o estatuto mimético desse episódio pode ser defendido, ao menos, por duas razões. A primeira delas é que o episódio transita de forma um tanto artificial – no sentido mesmo em que essa palavra nos remete, literalmente, à ideia de fazer algo com arte – entre um Sócrates que só compreende plenamente o sentido de sua filosofia e de sua vida mesma

após essa experiência do contato com o divino – o que confere ao episódio, como foi dito, valor inaugural – e um Sócrates que, antes do episódio, deve já ser um indivíduo considerado diferente, especial – para alguns, como um mestre a ser seguido, para outros, como um mal a ser evitado. Querefonte, seu entusiasmado amigo, não teria, em Delfos, perguntado ao oráculo se há alguém mais sábio do que Sócrates, se este já não exibisse algum tipo de “saber”. Ao mesmo tempo, o início do episódio, mostrando-nos um Sócrates questionador e refutador, parece sugerir que foi somente após a resposta oracular que nosso filósofo se pôs a interrogar com objetivo de refutar, primeiro ao deus, em seguida aos pretensos sábios. O episódio oscila, talvez inevitavelmente, entre apontar para a atitude da investigação refutativa e interrogativa como uma consequência dos acontecimentos gerados pela resposta oracular, e partir da existência prévia de um filósofo já conhecido por sua atitude filosófica questionadora, tal como a observamos em alguns diálogos. Mas não se deve concluir disso que estamos diante de uma “contradição” ou algo do gênero. Isso seria perder de vista que não se trata aí exatamente de produzir um argumento em defesa do filósofo. A função do episódio é proporcionar ao leitor uma trajetória que é também existencial, que envolve a situação mesma de Sócrates em face dos homens e do divino. Trata-se, a bem dizer, de um processo de autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, de reconhecimento. Sócrates, e com ele os leitores da *Apologia*, finalmente compreendem quem ele é e em que deve transformar sua vida. Com isso, simultaneamente se assentam os alicerces de sua defesa no tribunal e os fundamentos de sua filosofia. Tãmanha engenhosidade dá testemunho da refinada construção presente nessas poucas e significativas páginas.

Em segundo lugar, a presença de imitação também pode ser defendida com base em uma breve comparação com a *Apologia de Sócrates* de Xenofonte. Se, em Platão, Sócrates emerge da experiência de decifração do oráculo como o “sábio” que apenas tem consciência de que nada sabe, em Xenofonte observamos algo bem diferente:

*Um dia em que, em presença de numerosa assistência, Querefonte interrogava a meu respeito o oráculo de Delfos, respondeu Apolo inexistir homem mais sensato, independente [eleutheriôteron], justo [dikaiôteron] e sábio [sophronéste-*

ron] que eu [...] Sabeis de homem menos escravo [douleúonta] dos apetites do corpo [taís toú sómatos epithymíais] que eu? Mais independente [eleutheri-óteron] que eu, que de ninguém recebo presentes nem salário? Quem podereis, em boa fé, considerar mais justo [dikaióteron] que um homem tão acomodado com o que tenha que jamais precise do albeio? Quanto à sabedoria [sophón], como pôr outro acima de mim, que desde que comecei a compreender a língua jamais cessei de inquirir e aprender tudo o que podia de bem [agathón]? [...] Se nada podeis negar do que acabo de dizer [exelénxai me hos pseudomai], como não ter eu direitos legítimos ao beneplácito [epainoímen] dos deuses e dos homens [kai hypò theôn kai hyp' anthrópon]?<sup>26</sup>.

Note-se como, em Xenofonte, tal episódio aparece apenas para a confirmação da superioridade socrática em sabedoria e moral. Trata-se de um Sócrates que, antes de refutador, é irrefutável, dotado de um saber positivo sobre o bem, que merece o louvor dos homens e dos deuses. Em Platão, ele é elaborado engenhosamente, de modo a, ao mesmo tempo em que esclarece a essência do socratismo, segundo Platão – beneficiar os homens com a exposição da falsidade de seus pretensos saberes –, fazer com isso o elogio e a defesa do mestre.

O que esse brevíssimo cotejo nos diz, além de sugerir fortemente que estamos perante duas construções miméticas distintas? Muito pouco. Diz talvez que o “Sócrates histórico”, que não pode ser encontrado em nenhum dos dois relatos do episódio, terá sido suficientemente rico de vida e pensamento, para permitir a dois distintos seguidores nele encontrarem aspectos que os moveram a produzir dois distintos retratos de sabedoria, ditados por suas próprias impressões e interesses<sup>27</sup>.

Voltemos ao episódio na *Apologia* de Platão. Ele se encerra com a constatação, por Sócrates, de que sua consciência de que nada sabe não o coloca em confronto com o deus – muito ao contrário, ele agora sabe que esse é o saber possível aos homens, o que o torna, daí em diante, auxiliar

<sup>26</sup> XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad. Líbero R. de Andrade. São Paulo: Abril, 1980. Cf. II, 14-18.

<sup>27</sup> Segundo Dorion, o Sócrates de Xenofonte, bastante distinto do platônico, não deve, por isso, ser negligenciado, pois se trata de um consistente retrato de sábio, baseado nas noções de autodomínio (*enkrátēia*), resistência (*kartería*) e autossuficiência (*autárkeia*). Cf. DORION, 2006, p. 80 et seq. O breve relato sobre o evento em Delfos parece bem condizente com essas noções.

do deus, com suas interrogações e refutações de falsos saberes alegados pelos homens. Observe-se como Platão apresenta ao leitor essa tomada de consciência de seu mestre: “Parece-me ainda que ele [o deus] não fala aquilo *de Sócrates*, mas se serve de meu nome para fazer de mim um modelo [*parádeigma*], como se dissesse – ‘Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada’”<sup>28</sup>. Não há como não pensar, diante desse passo, que Platão está fazendo algo muito semelhante àquilo que, como vimos, Aristóteles atribui ao poeta: veicular um *êthos* universal por meio do particular<sup>29</sup>. Sócrates, o filósofo-modelo, representa aquilo que, para Platão, define a própria filosofia, algo que seus diálogos, como sabemos, vão desdobrar e conduzir a regiões até então inexploradas. A defesa de seu mestre é a defesa de um modo de vida e de pensamento, de uma atitude, de uma existência, que ele, de um ponto de vista que já é também seu, encontra no mestre, mas que ele próprio desdobra, refina, e que farão de Sócrates, para o bem e para o mal, o símbolo filosófico por excelência. E cabe a nós, leitores dos *lógoi sokratikoi* de Platão, levar em conta essa dimensão de invenção neles presente, para compreender com exatidão tudo o que está em jogo em sua elaboração.

## RESUMO

Este texto pretende analisar o chamado “problema de Sócrates” e procura defender, com base nas dificuldades a ele associadas, que os textos escritos sobre o filósofo – os *lógoi sokratikoi* – não devem ser lidos como fontes históricas fidedignas. Com base nessa conclusão, propõe que tais textos devem ser analisados como produções imita-

<sup>28</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008. Cf. 23a-b.

<sup>29</sup> Platão não emprega o termo *êthos*, mas ao longo da *Apologia* e no episódio do Oráculo encontram-se construções sugestivas:

22e: “[...] fui perguntando a mim mesmo – em nome do oráculo – se eu preferiria *ser assim como sou* [hoútōs hōsper ékhō ékhein] [...] Respondi então a mim mesmo e ao oráculo que seria mais proveitoso para mim *ser como sou* [hōsper ékho ékhein]”.

30c: “Pois fiquem sabendo: se vocês me matarem por *ser desse jeito que digo que sou* [toiou̓ton ónta ho̓ion egò légo] não prejudicarão a mim mais do que a vocês mesmos!”.

30e: “Porque se vocês me matarem não vão encontrar facilmente *outro desse jeito* [állon toioúton]”.

31a: “Que por acaso sou eu esse tipo de homem [egò tynkháno òn toioútos ho̓is] [...]”.

tivas que visam à construção de uma figura filosófica paradigmática.  
Palavras-chave: Sócrates. Aristófanes. Platão. Xenofonte. Imitação.

ABSTRACT

The text intends to analyse “Socrates’ problem” and to defend, based on problems associated to it, that we shouldn’t read texts produced on that philosopher – *logoi sokratikoi* – as faithful sources. From this conclusion the text defends that we must read them rather as imitative productions aiming to elaborate a paradigmatic philosophical portrait.  
Key-words: Socrates. Aristophanes. Plato. Xenophon. Imitation.