

COLEÇÃO ENCANTO RADICAL

- 1 - Dostoevski Régis de Moraes
- 2 - Noel Rosa Jorge Caldeira
- 3 - Oswald de Andrade Maria A. Fonseca
- 4 - Sócrates Francis Wolff
- 5 - Freud Renato Mezan
- 6 - Simone Weil Ecléa Bosi
- 7 - Camus Horácio Gonzalez
- 8 - Eiseinstein Arlindo Machado
- 9 - John Lennon Lúcia Villares
- 10 - André Malraux Lourenço Dantas Mota
- 11 - Friedrich Nietzsche Scarlett Marton
- 12 - Pier Paolo Pasolini Luiz Nazário
- 13 - Lou Andreas-Saomé Luzilá Gonçalves
- 14 - Bob Marley Cassiano S. Quilici/M. Sampaio

A SAIR:

Alfred Hitchcock Inácio Araujo
Alphonsus Guimarães Théo Santiago
Antonin Artaud Teixeira Coelho
Armand Robin Laymert G. dos Santos
Bakunin João Silvério Trevisan
Bertold Brecht José A. Pasta Jr.
Calígula Jacques Bennet
Carlitos Carlito Maia
Charles Baudelaire João Alexandre Barbosa
Che Guevara Luiz R. Salinas Fortes
Clarisse Lispector Berta Waldman
Cruz e Souza Paulo Leminsky
Edgar Allan Poe João Moura
Fernando Pessoa Beth Braith
Edmund Wilson Paulo Sérgio Pinheiro
El Greco Rodrigo Naves
Emile Zola Luiz Dantas
Emiliano Zapata Eric Nepomuceno
Ernest Hemingway Eustáquio Gomes
Eva Peron Horácio Gonzalez
Ezra Pound Mario Sérgio Conti
Edgar Leuenroth Washington Novaes
Franz Kafka Flávio Moreira da Costa
Galileu Galilei Cláudio Weber Abramo
Garcia Lorca Nei Dusclós
Georg Büchner Fernando Peixoto
Gino Meneguethi Marcus Faerman
Glauber Rocha Caio Túlio Costa

Groucho Marx Sérgio Augusto
Guimarães Rosa Franklin de Oliveira
Hélio Oiticica Silviano Santiago
Henry Miller Marcos F. da Silva Moreira
Herbert Marcuse Olgária C. F. Mattos
Honoré de Balzac Maria Sylvia C. Franco
Isadora Duncan Marília Andrade
James Agee Marcos Faerman
James Dean Antonio Bivar
Janis Joplin José Emilio Rondeau
Jean Arthur Rimbaud Caio Fernando Abreu
Jean Vigo Jean-Claude Bernardet
Jim Morrison Reinaldo Moraes
Jimmy Hendrix Ana Maria Bahiana
John Reed Hirlando Beirão
Jung Roberto Gambini
Kierkegaard Nogueira Moutinho
Lawrence da Arábia Gilles Lapouge
Le Courbusier Gerard Monnier.
Leon Tolstói Boris Schnaiderman
Lima Barreto Régis de Moraes
Mahatma Ghandi Rubem Alves
Malamé João A. Hansen
Marcel Duchamp Paulo Venâncio Filho
Marcel Mauss Fernando G. Brumana
Mario Sá Carneiro Régis Bonvicino
Max Stirner Roberto Romano
Nijinski Rui Fontana Lopes
Pablo Neruda Carlos R. Brandão
Pascal Gérard Labrun
Paulo Emilio Sales Gomes J. C. Bernardet
Platão Lígia Watanabe
Souzandrade Eduardo San Martin
Roland Barthes Leyla Perrone Moisés
Rosa Luxemburgo Marilena Chauí
Rondon Darcy Ribeiro
Sade Roberto Piva
S. Francisco de Assis Gerardo M. Mourão
Sóror Mariana Alcoforado Newton Sodré
Santa Tereza D'Ávila Ângela Senra
Schoenberg Frederico Miguel Monjeau
Tarsila do Amaral Nádia Battella Gotlib
Van Gogh Jorge Coli
Virginia Woolf Marília Pacheco Fiorillo
Vladimir Maiakovski Boris Schnaiderman
Walt Whitman Paulo Mendes Campos
Walter Benjamin Jeanne Marie Gagnebin
William Blake Antonio A. Arantes.

Caro leitor: Se você tiver alguma sugestão de novos títulos para as nossas coleções, por favor nos envie. Novas idéias são sempre bem recebidas.

SÓCRATES

FRANCIS WOLFF



1ª edição 1982

2ª edição

brasiliense  1982

• Encanto Radical •

Copyright © Francis Wolff

Tradução:

Franklin Leopoldo e Silva

Capa:

Moema Cavalcanti

Diagramação Interna:

Jacob Levitinas

Revisão:

Newton T. L. Sodré

Luís A. Obojes



editora brasiliense s.a.

01223 — r. general jardim, 160

são paulo — brasil

Índice

Capítulo 1	
O enigma	7
Capítulo 2	
O ateniense	24
Capítulo 3	
A missão	40
Capítulo 4	
O universal	62
Capítulo 5	
A morte	82
Indicação de leitura	90
Sócrates no seu tempo	94

Capítulo

1 O enigma

Talvez Sócrates jamais tenha sido um filósofo, no sentido que damos à palavra. E no entanto, para a filosofia assim como para a consciência popular, ele é muito mais: é o filósofo. Adornado, aos olhos dos filósofos, com todas as virtudes sacramentais do “totem” — para empregar a bela expressão de J. Brunshwig —, a do pai simbólico assassinado, do herói fundador da linhagem, todos, ou quase todos, há vinte séculos reivindicam a herança, para defender-lhe a memória, para retomar sua busca radical ou para tentar libertar-se de sua imagem fascinante: o próprio Nietzsche rendia tributo ao culto ao tentar derrubar o ídolo. Investido, para a memória popular, da aura religiosa “do” sábio, em algum lugar do Panteão dos símbolos entre Pitágoras, Jesus e Confúcio, o papel que Sócrates desempenha é o de um mito vivo: todo pensamento que é sufocado pelo mundo afora, todo intelectual perseguido por suas idéias, e é Sócrates que se

assassina! Todo pensamento que se exercita nas interrogações essenciais, toda voz intransigente que se eleva para resistir às consciências satisfeitas ou denunciar os desatinos coletivos, e é Sócrates que revive! A fortuna foi propícia ao mito, que alimenta as páginas mais líricas acerca da “consciência” mal-dita, assim como as mais estereotipadas tagarelices do moralismo escolar.

O que opor ao mito-Sócrates? Talvez uma data. Para o mais frio dos historiadores da filosofia, Sócrates é pelo menos um ponto de referência. “Antes” de Sócrates, entre aqueles que chamamos justamente de “Pré-Socráticos”, um pensamento rico, profundo, um questionamento sem dúvida fundamental, mas que permanece, para nós, um pouco estranho, exótico mesmo. “Depois” de Sócrates é como se estivéssemos em casa: o panorama mudou, os “lampejos luminosos” dos Pré-Socráticos deixaram lugar para as demonstrações encadeadas, e às suas visões cósmicas substituíram-se os problemas derivados de nossas preocupações vitais. Em suma, “com” Sócrates, como diz Cícero, “a filosofia desceu do céu para a terra, introduziu-se nas casas e na praça do mercado”. É claro que se deve desconfiar dessas divisões demasiado nítidas, que talvez não passem de ilusões de perspectiva, da mesma maneira que não se pode atribuir somente à responsabilidade de Sócrates a transformação de modos de pensar, da qual ele terá sido sem dúvida apenas a testemunha ou o porta-voz. Em todo caso, é preciso atentar para este evento marcante de nossa cultura: Sócrates

marca época — mesmo para os menos “mistificados”.

Por outro lado, é difícil se livrar do mito, tanto mais que, antes dele, houve a lenda, na qual Sócrates se transformou a partir, e através, de sua morte. Desde que no ano de 399 a.C. o estado ateniense o condenou a beber a cicuta mortal, um verdadeiro gênero literário nasceu da noite para o dia: a “discussão socrática”. E, semelhantemente ao que se dá com esses fora-da-lei que o patíbulo transforma em mártires e destina às canções de gesta, invocava-se a sua lembrança, citava-se seus grandes feitos e seus atos corriqueiros, defendia-se sua causa — como a suprir o testamento espiritual que ele não deixara. De toda esta produção, em grande parte perdida, eleva-se para nós a obra monumental de Platão, que soube nos seus *Diálogos* transfigurar o gênero — e sem dúvida também a personagem — para dar-lhe a forma perfeita requerida pelo seu próprio gênio filosófico. Ao lado de tais obras-primas, a figura talvez mais fiel, mas sem o mesmo relevo, que nos mostram as obras apologéticas de Xenofonte (*Memorabilia* e *Apologia de Sócrates*) empalidece por efeito da comparação. Cada um tem o Sócrates que pode.

E da mesma forma que o mito ainda pode encerrar uma verdade, a de um ponto de referência, a lenda já duplicava a história. Pois, deste “socratismo” generalizado de que quase todo pensamento se vai reclamar doravante, nascia no IV século a.C. a maior febre filosófica que o Ocidente conheceu: Sócrates



*“Um povo tão apaixonado
pela beleza das formas. . . a
ponto de vê-la sempre
com um dom divino. . .”*

nada escrevera, e escrevia-se em seu nome; nunca dirigira escola, e estas se fundavam às dezenas, e todas Socráticas. Tronco comum dos “Grandes Socráticos”, (a Academia de Platão, depois o Liceu de Aristóteles) e dos “Pequenos Socráticos” (Cínicos, Megáricos, Cirenaicos) e ainda outros dos quais só nos restam vestígios, Sócrates talvez valesse sobretudo como emblema. No entanto, como explicar que filhos assim tão diversos tenham podido reivindicar a mesma paternidade? Como explicar que se tenham considerado socráticos — ao mesmo título e aparentemente com os mesmos direitos — o ascetismo estrito, a mortificação provocante, a ironia misantrópica de um Diógenes — o homem do tonel, a quem Platão chamava de “Sócrates enlouquecido” — e o hedonismo sorridente e tranquilo de um Aristipo, “o amigo do prazer”? Como explicar que Platão, por exemplo, nos mostre sempre seu “querido amigo Sócrates” ávido de encontrar a realidade por detrás das palavras, sempre pronto a desencavar os raciocínios capciosos de seus interlocutores, e que toda uma geração de “refutadores”, amantes de estranhos paradoxos verbais, tenha podido invocar o mesmo mestre? Não será porque a lenda socrática revela também uma verdade, a de uma personagem enigmática, cuja opacidade encobria todas estas contradições e cuja riqueza permitiu todas estas tensões antagonistas?

E, de fato, antes do mito, antes da morte e da lenda, Sócrates já aparecia aos seus contemporâneos como um mistério. “Ninguém conhece esse sujeito”,

confessava o belo Alcebíades no *Banquete* (Platão) em meio a dois soluços de embriaguez. Qual é pois este mistério?

Antes de mais nada, Sócrates é feio: rosto amassado, nariz chato, narinas abertas, olhos bovinos a fugir da face, lábios grossos. E negligente: sujo, enfeitado, faça sol ou chuva, com o velho manto e o mesmo cajado. Nota-se como excepcional o fato de ter ele ido ao jantar de Agaton "bem lavado e com sandálias". Que importa?, pode-se dizer. Não julgamos Kant ou Gandhi pela aparência ou elegância! Claro, mas há uma coisa: para um povo tão apaixonado pela beleza das formas, tão amoroso pela harmonia plástica a ponto de vê-la sempre como um dom divino, um signo de perfeição interior, Sócrates é uma contradição viva: é feio tanto quanto sua inteligência é viva e sua sabedoria luminosa, "semelhante a esses sátiros expostos nas oficinas dos escultores e que os artistas representam com um píforo ou uma flauta: abertos ao meio, encontra-se em seu interior estatuetas de deuses" (Platão, *Banquete*). Sua feiúra é provocante, mas no sentido de que provoca a reflexão: ele não *aparece* como belo, mas *é* belo na realidade; é feio *no corpo*, mas belo *na alma*. Feiúra decididamente essencial para o seu destino e consubstancial ao mito que faz dele o pai de nossa tradição metafísica: Sócrates encarna aos olhos dos gregos a oposição do ser e do parecer, da alma e do corpo, oposição que eles tornaram o fundamento de sua reflexão e da qual somos ainda tributários.

Mas além desta contradição que tanto chocou seus contemporâneos, há ainda todas as esquisitices de sua conduta. Se alguém caminha junto a ele, conversando, ei-lo "que fica para trás, imóvel, mergulhado em suas meditações". Conviva refinado e delicado, aparece sempre no meio das refeições. Não lhe faltam recursos, mas vive como se não tivesse nenhum; anda descalço e frequenta a melhor sociedade. Passa por misógino mas filosofa com as meretrizes. Sabe-se que seus dotes oratórios são nulos, mas seu verbo é tão poderoso que nenhum de seus interlocutores resiste à sua força de atração: será para paralisá-los, "como a raia-elétrica" (Platão, *Menon*), ou para despertá-los, "como o moscardo"? (Platão, *Apologia*). Desconcertante esse Sócrates, na verdade. E, de fato, esta "estranheza" que fascina os que lhe são próximos, ele mesmo a endossa com tranqüilidade e sem fanfarronice, persuadido de que ela lhe vem "d'alhures": "No passado, confia ele, dificilmente se encontraria um outro caso, e sem dúvida nenhum", que fosse assim "tomado". Originalidade assumida com confiança serena, por vezes mesmo um pouco provocante, como diante de seus juízes: "é sabidamente um fato, diz a eles, que Sócrates se distingue em alguma coisa do resto dos homens" (Platão, *Apologia*).

Então, dir-se-á: chega de mitos e de lendas! Chega de enigmáticas estranhices! Queremos o verdadeiro Sócrates, o Sócrates histórico! Seria bem paradoxal, e até mesmo escandaloso, que, daquele que se esforçou toda a vida para resolver os enigmas,

esvaziar as lendas e ironizar os mitos, nos tenha restado só um conto da carochinha, bom apenas para fazer sonhar os colecionadores de caricaturas de romance! Fácil de dizer e no entanto... ele escapa ainda entre os dedos do menos ingênuo dos historiadores.

Nós o imaginamos freqüentemente, e não sem alguma razão, revestindo-se diante da eternidade da tripla figura exemplar do Santo, do Herói e do Sábio. Essas figuras, porém, ficam-lhe apertadas.

São Sócrates, talvez: dizendo-se investido de missão divina, trazendo em si uma voz interior (seu "demônio"), andando descalço pelas ruas, interpelando os conhecidos ao acaso dos encontros, barrando-lhes o caminho com o seu bastão; pressionando-os com questões até perturbar-lhes a consciência para convertê-los à busca dos verdadeiros valores. Decididamente, tem tudo do modelo religioso. Até a acusação que sofreu "de não respeitar os deuses do estado e de introduzir novos". E sobretudo a morte como mártir, aceita, consentida com serenidade e talvez desejada até o suplício. Vê-se facilmente tudo aquilo que nele se poderia prestar ao gênero hagiográfico, e como seria fácil para a tradição cristã canonizar a figura pagã. Entretanto, onde já se viu santos que nada têm a pregar, profetas que não anunciam nenhuma mensagem, visionários sem doutrina para revelar ao mundo, sem dogma para impor, sem preceito a ditar?

Mais humanamente: Herói talvez. Sem dúvida, a

julgar pela sua conduta em três expedições militares de que participou: foi notada sua coragem na batalha, conta-se sua valentia ante o perigo, sua presença de espírito nos momentos críticos, seu sangue-frio nas derrotas. Diz-se que salvou o jovem Alcebíades, um dos grandes políticos do século. Em suma, o herói típico, endurecido pelas noites em claro e suportando as agruras do inverno no cerco de Potidéia (432 a.C.). Coragem do soldado, mas também firmeza do cidadão, que se manifestou em dois episódios em que se viu envolvido.

Quis o acaso que Sócrates fosse nomeado membro do Conselho (o sorteio era com efeito a regra democrática); o mesmo acaso fez com que sua tribo exercesse o poder num período em que se pôs um problema delicado: depois da vitória naval das Arginusas (406 a.C.), ao largo de Lesbos, seis dos generais vencedores foram acusados de não ter recolhido os corpos dos companheiros mortos, a pretexto de uma tempestade. A Assembléia do povo, instigada pelos demagogos, volta-se contra eles e quer julgá-los em bloco. Algumas vezes se elevam: é ilegal — e de fato era —, cada um deve poder apresentar individualmente sua defesa. Os que protestam são também ameaçados de ser perseguidos como traidores. Dos cinquenta *Prítanes* que deveriam pôr a proposição em votação, somente Sócrates se recusa. Sua obstinação legalista, aliás, de nada adiantou: os generais foram finalmente julgados em bloco e executados: mas, as paixões aplacadas, reconheceu-se que Sócrates, sozinho,

estivera certo contra todos os outros. Diante de seus próprios juízes, ele evocará mais tarde o episódio nestes termos: em vão, "os oradores se diziam prontos a processar-me, a mandar-me prender, e vós os incitáveis aos brados; embora! Achei de meu dever correr perigo ao lado da lei e da justiça em vez de estar convosco, numa decisão injusta, por medo da prisão ou da morte".

Outra circunstância, mesma atitude. Depois da rendição definitiva de Atenas diante de Esparta (404 a.C.), o inimigo interno — o partido aristocrático — aproveitara-se das ruínas e da comoção da derrota para montar o governo terrorista chamado "dos Trinta". Sócrates é convocado pelos senhores de plantão com mais quatro cidadãos. Ordena-se-lhes, sob pena de morte, que tragam de Salamina um proscrito para que seja executado. Os quatro obedecem, mas Sócrates volta tranqüilamente para casa; e sem dúvida, conta ele, "teria pago com minha vida se o governo dos Trinta não tivesse caído em pouco tempo... Nesta circunstância mostrei, não por palavras mas por atos, que à morte — e perdoem-me dizê-lo sem reбуços — não dou mais importância do que a um figo podre... Assim este poder, por mais forte que tenha sido, não conseguiu forçar-me a uma injustiça".

Super-herói, então, que alia às qualidades do guerreiro as do resistente? Mas já se viu resistentes recusarem qualquer compromisso, a não ser quando coagidos? Patriotas que colocam em causa os fundamentos ideológicos da unidade nacional em

tempo de guerra? Conhecem-se heróis que fogem da glória e da vida pública, concitando seus amigos a fazerem o mesmo?

Então, simplesmente, Sábio. E, com efeito, Sócrates é o sábio por excelência, aquele que molda sua vida num ideal da razão, em quem se realizam como que por milagre todas as virtudes canônicas. Moderação, temperança, lealdade, eqüidade, probidade, desprezo pelos valores materiais... cansaria enumerá-las por temor de sermos edificantes mas sobretudo pelo temor de torná-lo rebarbativo. De fato, nada mais fastidioso do que os sábios: a existência deles assemelha-se a uma coletânea cristalizada de piedosas imagens, e freqüentá-los nos atinge como uma perpétua chamada à ordem.

Mas este homem a quem chamam temperante não mede as palavras nem o vinho. Este intelectual, que imaginam sempre perdido em nuvens cinzentas e desprezando o colorido das coisas, sabe melhor que ninguém devorar a vida com suas amplas mandíbulas: dança e toca lira; se seus olhos são saltados, é para ver melhor de todos os lados, assegura; se tem as nárinhas abertas, é para sentir melhor. E os lábios grossos não tornam seus beijos mais sensuais? Querem-no casto: descrevem-no insensível aos avanços do belo Alcebíades que deslizara para o seu leito; mas é visto freqüentemente rodeado de efebos cuja companhia não desdenha: perturbado pela beleza de Cármido, deseja, diz, desnudar sua alma antes de desfolhar seu corpo. Uma sensualidade assim à flor da pele nos deixa

longe, como se vê, dos clichês acerca do sábio distanciado dos bens do mundo e faminto de alimento espiritual, *que entretanto ele também foi*. Compreendemos então como esta frágil unidade de contrários que fazia sua vida, uma vez desmanchada em conceitos, poderá produzir entre os ouvintes as doutrinas mais ascéticas ou as mais hedonistas.

Nem Santo, nem Herói, nem Sábio. Tais nomes "prêt à porter" não lhe caem sob medida. Então, para aquém destes rótulos, desses modelos absolutos nos quais qualquer figura humana só entra com dificuldade, procuramos ao menos qualificativos apropriados.

Mestre, então. Sócrates foi, de fato, o guia de toda uma geração e influenciou indiretamente tudo aquilo que se pensou depois na Grécia. Para falar apenas dos maiores, formou Platão, Aristipo, Antístenes que, segundo se diz, andava todos os dias o trajeto do Pireu (16 km ida e volta) para ouvir Sócrates. Mas há todos os outros, mais humildes, que também socratizaram à sua maneira: Esquino, o leal memorialista, Euclides de Megara, o temível lógico, Fédon de Elis, o moralista tagarela, longa seria a lista mesmo com a nossa ignorância limitando-a. Aos quais seria preciso acrescentar o "círculo dos íntimos", o pálido Querefonte, de fidelidade quase mística, Apolodoro de Falera, chamado "o terno" porque era duro com todos exceto com Sócrates, Lísias, Menexeno, Críton, Glauco, todas essas sombras que passam ao acaso

das páginas de Platão ou de Xenofonte, e ainda todos estes anônimos da história que num dia ou por um momento encontraram Sócrates e nunca mais se reencontraram. Mas seria preciso sobretudo medir — o que não é possível — sua autoridade imediata, em virtude de sua ascendência e de seu charme, bem como sua influência a longo prazo, derivada de sua vocação. Bem menos maldito do que se crê, reverenciado em vida e venerado desde a morte.

Entretanto não seria preciso *também* levar a sério as suas próprias recusas? Este protesto entre mil outros, no qual, distinguindo-se dos Sofistas — os verdadeiros gurus de seu tempo — assegura: "quanto a mim, não tive jamais um só discípulo . . . Jamais prometi ou dei lições a quem quer que fosse". Não seria somente para se eximir dos desvios de seus ouvintes que descambaram? Mas este "mestre" vai sempre repetindo para quem aparece que nada sabe, que nada tem a ensinar, nem deseja formar ninguém. Que despreza ensinamentos e desconfia de doutrinas. Que nada tem a oferecer, exceto sua "freqüentação"; que cada um só tem que pensar por si mesmo para aperceber-se de que sabe mais do que ele. Ignorância fingida, falsa modéstia, ardid pedagógico de todo mestre? Ou, mais provavelmente, um traço essencial de seu pensamento.

Como caracterizar o que devemos chamar seu *pensamento* (mais do que sua doutrina), sobretudo na moral, se é verdade que a ela é que se resume quase inteiramente? Racionalista, sem contestação; e

mesmo um dos mais formidáveis esforços para justificar, fundamentar e regradar na escala dos homens as normas das suas ações e os segredos das suas paixões — rompendo assim com toda uma tradição mitológica e trágica de delírios ocultos e de cegos entusiasmos. Curioso racionalista, entretanto, cuja investigação se anuncia por uma “revelação divina” e que sobretudo nas mais graves ou nas mais corriqueiras circunstâncias da vida, em vez de seguir os ditames de um arbítrio racional fia-se nas injunções misteriosas de seu demônio interior que, à beira do ato, o impede de realizá-lo. Nem por isso fazemos dele um místico; Nietzsche bem o notou: “esta voz, sempre que se anuncia, é para *dissuadir*. Nesta natureza anormal a sabedoria instintiva só se manifesta para *se opor* de quando em quando ao conhecimento consciente...”. Em todo caso, e mesmo se seguimos Nietzsche nas suas conclusões quando ele vê em Sócrates o “ser *antimístico* por excelência, o ser em quem a natureza lógica está tão hipertrofiada quanto no místico a sabedoria instintiva”, este “demônio”, luz religiosa ou barreira instintiva, aparece por certo como um *limite*: como se Sócrates não tivesse podido levar completamente a cabo a revolução intelectualista radical que ele desejava conduzir até o paradoxo, como teremos ocasião de verificar.

Revolucionário, pois, em moral: pela sua função histórica, ele encarna, com efeito, a primeira “consciência moral” e é, como diz Hegel, “a virada principal do espírito para sua interioridade”. Ao tentar

pela primeira vez aplicar à ética a ordem da razão submetida às suas próprias leis, Sócrates representa, ainda com Hegel, “a moralidade concreta que se transforma em moralidade abstrata”. Revolução moral que terá de ser por nós avaliada. Mas, num plano mais imediato, em face dos espíritos mais esclarecidos de seu tempo, certos Sofistas que faziam oscilar o fundamento das leis e das crenças ao mostrarem seu caráter arbitrário, sua contingência ou relatividade, ele aparece como singularmente conservador; não se separa jamais da obediência incondicional à legalidade e às instituições. Conformista, ou talvez mesmo reacionário: apelando, para anular os riscos de anarquia moral, aos velhos preceitos da moral tradicional.

Na política, a mesma dificuldade em situá-lo. Recusa todo compromisso ativo e não conhecemos dele participação alguma na vida pública, além daquela a que o obrigava o funcionamento normal da cidade democrática. (Inversamente aos estados modernos, a autoridade do Estado ateniense não pesa sobre os indivíduos excluindo-os da vida política, mas sim coagindo-os a ela). Não temos razões para suspeitar de sua lealdade para com a democracia — sua atitude o prova —, mas ele ironiza abertamente alguns de seus fundamentos, como a prática do sorteio, em termos que lembram certas críticas aristocráticas: “ele dizia ser loucura sortear magistrados ‘pela fava’, quando certamente ninguém deixaria ao acaso a escolha de um piloto, de um carpinteiro, de um flautista, ou de qualquer outro

artesão do mesmo gênero, cuja incompetência seria bem menos nociva do que a daqueles que governam o Estado" (Xenofonte, *Memorabilia*). Ao mesmo tempo, teve Crítias entre seus ouvintes familiares, que foi "o mais ambicioso, o mais violento e o mais sanguinário dos homens do regime oligárquico", como diz Xenofonte. Mas teve também Alcebiades, que foi, segundo o mesmo Xenofonte, "o mais debochado, o mais insolente e o mais violento dos homens da democracia". O que aliás, seja dito de passagem, tenderia a limitar a ascendência que se empresta ordinariamente à sabedoria socrática — e que não se estendeu para além do círculo dos "intelectuais" — e que, de maneira mais geral, tenderia a relativizar a influência dos mestres sobre os alunos ou dos intelectuais sobre uma geração.

De todos estes Sócrates, qual escolher? O verdadeiro, dizia-se. Mas como, se os seus próximos não puderam captá-lo, e se a imediata posteridade soube apenas forjar a lenda, como poderíamos nós melhor defini-lo, vinte séculos depois, e dependendo inteiramente de testemunhos indiretos? Estes testemunhos e retratos contraditórios, há mais de um século os eruditos os pensam, os comparam, os criticam. Aliás não há de ser o menor dos paradoxos socráticos: ele que nada escreveu e sobre quem já tanto se tinha escrito, é escrevendo ao infinito sobre ele que se buscava então reencontrá-lo tal como em si mesmo. Há trinta anos atrás contavam-se já mais de 1600 trabalhos acadêmicos acerca do que se convencionou chamar "o problema de Sócrates";

sem acelerar, o ritmo se mantém. O método é simples, mas não há receita: segundo a dosagem que se adotar entre o Sócrates-de-Platão, o Sócrates-de-Xenofonte e o Sócrates-de-Aristófanes, obter-se-á um Sócrates-histórico diferente, com a condição de se ajuntar uma dose pessoal de imaginação ou de fascínio. Espírito sintético e enciclopédico, aliando à acuidade metafísica um gênio literário não igualado, Platão nos mostra um Sócrates vivo, aberto, curioso, jamais satisfeito, superiormente irônico e hábil dialético. Xenofonte, com o bom senso grosseiro do grande proprietário de terras, com o moralismo pragmático e frio do militarão, mostra-nos um Sócrates moralizador e convencional, preso aos sadios valores utilitários e dogmatizando a propósito de tudo. E, afinal, o retrato feito por Aristófanes talvez não seja o mais caricatural, ele que teve ao menos o mérito de escrever sua comédia feroz, *As Nuvens*, vinte e quatro anos antes da morte de Sócrates e sem intuito apologético, senão com ocultas intenções políticas: endossando o grande medo dos bem-pensantes ante os intelectuais, Aristófanes nos apresenta um mestre-pensador perigoso, empoleirado no seu "pensatório" e ocupado, entre duas lições subversivas, em medir saltos de pulga... Último ardil de Sócrates, o de adotar sempre os traços de seu desenhista. E, para nós, última saída, o de nos agarrarmos à nossa única certeza: Sócrates, cidadão ateniense...

Capítulo

2 O ateniense

Os trinta dias que separam a condenação à morte de Sócrates da execução da sentença foram aproveitados por seus amigos para maquinar sua fuga; todos, até mesmo os juízes, teriam sido complacentes. Nada mais fácil, explica-lhe na prisão seu fiel Críton: amigos no estrangeiro estão prontos a acolhê-lo, outros em Atenas se ocupam dos detalhes da operação. Sócrates responde: os atenienses me condenaram legalmente, depois de um processo conduzido com equidade, portanto é justo que eu me mantenha fiel às suas leis, senão ao seu julgamento, não fugindo. Suprema ironia? Bravata intrépida do inocente assumindo até o fim a sua sorte para culpabilizar os acusadores? Legalismo absurdo que chega mesmo a afiançar erros judiciários? Talvez, mas não somente isto, a continuação da resposta o prova. É, diz Sócrates em substância, que Atenas me deu tudo, meu nascimento, minha educação, meu estilo de vida e

de pensamento. Se Atenas me fez o que sou, com que direito traí-la? Mas sobretudo para onde fugir, eu que amo e conheço apenas a ela? Onde não ser senão um desnorreado?

Para onde poderia fugir, de fato, o mais ateniense dos atenienses? "Sócrates, cidadão ateniense nascido em Atenas por volta de 470 a.C., morto em Atenas em 399 a.C.", não seria afinal uma definição tão ruim de Sócrates, ele que permaneceu fixado em Atenas "mais que os impotentes, os cegos e outros inválidos" (Platão, *Críton*), que a amou até a morte e que esposou até suas contradições.

Ateniense, Sócrates o é com efeito até a medula dos ossos. Numa época em que todos os intelectuais viajam, médicos, sábios, professores, artistas, ele somente deixa a sua cidade para cumprir as obrigações militares. Numa época em que todo grande pensamento deve passar pela prova do cosmopolitismo, ele faz o seu passar pela prova da sedentariade. Resta saber o porquê e o como.

Primeiramente, Sócrates não precisa se deslocar; ele já está onde se deve estar: Atenas. "Escola da Grécia", como diz Péricles, bem postado para sabê-lo, Atenas é o centro de um vasto império político, mas sobretudo o centro de toda a vida cultural "ocidental", um pouco o que são Paris e Nova Iorque no século XX, segundo as modas e os domínios. A Atenas de Péricles tem os mais finos estrategas, mas também os melhores escritores, os mais "virtuosos" escultores. Ela inventa ou leva ao seu apogeu o pensamento político, mas também

a História, a comédia e a tragédia. Quem não tem a sorte de nascer ateniense aí vem se instalar, como o historiador Heródoto, o urbanista Hipodamo, ou mesmo o orador "meteco" Lísias, que fala o ático melhor do que os atenienses. Quem não deseja instalar-se em Atenas, a ela dedica temporadas obrigatórias: o físico Anaxágoras, o médico Hipócrates, ou os mestres itinerantes chamados Sofistas, como Protágoras, especializado em Política, e depois dele Górgias, especializado em retórica, ou o enciclopedista Hípias. Para que sair de casa quando todo o pensamento do mundo desfila à porta? É assim que Sócrates pode seguir e refazer a domicílio o itinerário intelectual do século: pôde ouvir na sua juventude Parmênides ou um de seus discípulos vindos do Oeste e assim iniciar-se nas mais graves abstrações e no questionamento absoluto sobre o "ser" e o "não-ser"; deve ter seguido o ensinamento de algum grande físico vindo do Leste, provavelmente Anaxágoras, e se interessado com ele pela fisiologia, pelo movimento dos astros e pela estrutura da matéria. Foi arrastado na esteira dos grandes Sofistas, cujo estilo revolucionário, as preocupações antropológicas e sobretudo a interrogação acerca da linguagem deveriam seduzi-lo. Sem dúvida ele próprio foi, sucessiva ou simultaneamente, "físico" e "sofista": é assim que Aristófanes nô-lo representa ainda em 423. Foi tudo isto antes de ser Sócrates, quer dizer, antes de encontrar o seu caminho, que só podia ser ateniense.

Ora, curiosamente, esta Atenas cujo regime

político e brilho cultural todo o Ocidente louva, esta Atenas clássica de que se diz ainda hoje ter sido o berço da filosofia não é, até Sócrates, de forma alguma dada ao pensamento puro. Pelo contrário: os intelectuais de passagem são certamente acolhidos com benevolência quando a obra deles contribui para reerguer o prestígio ateniense, mas são olhados com desconfiança quando a tendência para a especulação pura arranha os preconceitos tradicionais. Esta Atenas "democrática", que acreditamos tolerante, multiplica os processos contra os "livre-pensadores". Motivo oficial: impiedade. Primeiro "filósofo" que tenta fazer carreira em Atenas, o já mencionado Anaxágoras não pode, apesar da proteção de Péricles, escapar da condenação em 430 por haver ousado dessacralizar o sol e a lua, afirmando que o primeiro era uma massa incandescente e a segunda, uma pedra. Estrangeiro, safa-se pelo exílio. A mesma sorte aguarda mais tarde o melhor representante das Luzes, Protágoras, vindo de Abdera, suspeito de agnosticismo, e o mais obscuro Diágoras de Melos, acusado, sem mais, de ateísmo. E Sócrates, o ateniense, só fará completar a longa lista de intelectuais excluídos — com o exílio a menos e a morte a mais.

Esta Atenas do V século que imaginamos "filósofa" é pois *antes de Sócrates* estranha aos pensamentos audaciosos e às interrogações radicais, que lhe parecem *a priori* marcadas pelo pecado de orgulho contra a ordem divina: a astronomia ou a cosmologia parecem-lhe suspeitas, os jogos de abstração sobre

o "ser" e o "não-ser" parecem-lhe vãos, reservados às colônias longínquas e indignos do verdadeiro *cidadão* ateniense. Porque a sabedoria da Atenas do V século se realiza essencialmente na ordem política; a política, a arte sutil e empírica, dependente das circunstâncias — e que portanto nada tem de *absoluto* —, ancorada na ação — e não na *especulação geral* —, suspensa da temporalidade imediata — e não da *eternidade* —, e cuja justeza se mede pelo êxito concreto — e não pela *verdade abstrata*. E se o pensamento de Atenas se resume à sua política, só precisa, como único fundamento, de uma moral pragmática, tirada dos velhos preceitos de seus antigos legisladores, meio históricos, meio lendários, os "Sete Sábios": "saiba escolher a ocasião", "nada em excesso", isto é, tenha o senso prático da justa medida, "conhece-te a ti mesmo", isto é, saiba que não és mais do que um homem, não um deus, e que não podes ultrapassar por tuas ações os limites permitidos da ordem do mundo, nem deslindar pelo conhecimento os mistérios. Aforismos penetrados, como se vê, de um ideal utilitário, que desconfia da humana vontade de saber, à qual fixam limites intransponíveis; bem afastados por conseguinte do modelo especulativo.

Que pode significar, a partir disto, para o ateniense Sócrates, que observou seu século e assistiu a domicílio à história de suas especulações, permanecer ligado a Atenas? Que pode significar, a partir daí, *pensar como ateniense*? Não pode mais significar *importar*, como tentaram os italianos, as interroga-

ções "ontológicas"; não se trata mais, tampouco, como tentaram os asiáticos, de *enxertar* as questões de "física" na cidade clássica. Nem sequer é aderir a este pensamento cosmopolita dos Sofistas, entretanto bem próximo, por outro lado, das preocupações dos oradores e dos políticos atenienses. É preciso doravante interrogar-se em casa e sobre ela; retomar pois o caminho dos grandes pensadores da Grécia e dirigi-lo para Atenas, transportar todas as interrogações radicais dos "ontólogos" e dos "físicos" para o próprio terreno que é e sempre foi o de Atenas, o terreno moral. Pois para aquele que, atravessando o pensamento do século, não pode mais se contentar com as regras de costume ancestrais que norteiam os hábitos e as práticas, é preciso retomar as interrogações essenciais, mas situando-as doravante na medida da ação humana. Não mais colocar a questão "o que é?" em lógica pura ou na gagueira tautológica ("o que é o ser?"; "o que é que é?"), mas retomar a mesma interrogação fundamental na esfera daquilo que os gregos chamam o "*ethos*", isto é, os costumes e os comportamentos. É preciso ser piedoso, diz Atenas. E Sócrates se interroga: *o que é a piedade?* Sejamos corajosos, dizem os atenienses. E Sócrates lhes pergunta: *o que é a coragem?* Contenta-te com fazer o teu dever, diz a velha sabedoria ateniense. E Sócrates: *o que é o dever?* É isto o que significa dizer que Sócrates inventa em Filosofia a *Ética*: quer dizer antes de tudo que pela primeira vez ele pensa como ateniense com as armas da Grécia: sua *Razão*. Sócrates desposa

Atenas, mas, com Sócrates, Atenas desposa a Grécia.

Mas desposar Atenas é também ligar sua sorte a uma história que não passa finalmente de uma longa série de crises: notadamente este final do século V, marcado durante mais de trinta anos por um conflito sangrento contra a coalizão liderada por Esparta, guerra iniciando-se por terrível epidemia, entrecortada por lutas civis e terminando pela ruína. Ora, no que crer em tempos de crise? Todos os valores em que se acreditava, regras morais, costumes sociais, dogmas religiosos, se fendem. Em que acreditar, por exemplo, em tempo de peste? Respeitar o que, esperar o que, agarrar-se a que? Vã sabedoria humana, impotente para nos livrar dos mais terríveis sofrimentos! Medíocre providência divina que fere cegamente honestos e desonestos! Por que ele, hoje? E quando será a minha vez? Para que ser razoável quando o mundo é absurdo? "A violência do mal era tal que não se sabia mais o que se tornar, e perdia-se todo o respeito pelo que é divino e respeitável. Todos os costumes anteriormente em vigor para as sepulturas foram transtornados. Inumava-se como se podia... Mas a doença desencadeou na cidade outras desordens mais graves. Cada um se atirou à busca do prazer com uma audácia que dantes escondia. À vista das bruscas transformações, dos ricos que morriam subitamente e de pobres que se enriqueciam de repente com a riqueza dos mortos, procurava-se os proveitos e os prazeres rápidos, posto que a vida e as riquezas eram igualmente efêmeras. Ninguém cuidava de atingir um objetivo

honesto, pois não se sabia se se ia viver o suficiente para realizá-lo. Ninguém era retido nem pelo temor dos deuses nem pelas leis humanas; não se cuidava mais da piedade do que da impiedade desde que se via todos morrerem indistintamente..." (Tucídides). Mas, em que acreditar, ainda, no tempo de uma guerra do Peloponeso tão encarniçada quanto insensata? No interesse do Estado, na salvação comum, na solidariedade nacional, em todos esses valores que dantes haviam sido a força dos cidadãos-soldados, outrora unidos contra o invasor persa? Mas como acreditar nesses valores comunitários quando os chefes só pensam em sua ascensão pessoal, quando os políticos dão o exemplo da corrupção, quando todos dão mostra de um individualismo desenfreado? Mas sobretudo quando, dilacerada pelas lutas internas, a Cidade não aparece mais como o asilo inabalável, a única garantia autorizada e o centro de referência monopolístico de todos os valores e crenças. Então, acreditar em que, senão em si — na sua grande carreira pessoal ou na sua pequena sobrevivência cotidiana.

É desta profunda "crise moral", marcada como todas pelo recuo ao individualismo, que surge Sócrates, mais ateniense que ninguém e moralista como jamais houve. Mas desta moral que era outrora questão de Estado — do qual as pessoas se desiludem —, ele faz a questão de *cada um*, já que cada um corre doravante poder pensar por si: já que cada um corre arrebatadamente atrás de seus interesses imediatos, vejamos se cada um sabe mesmo atrás do que corre

até o infinito, se faz o que pensa ou sabe mesmo o que faz. Para esta moral que era outrora uma questão de crenças — às quais não se adere mais —, ele busca um fundamento mais estável do que os costumes relativos e as normas efêmeras: um fundamento racional. E desta moral que, numa civilização tão centrada na palavra, fazia antes parte das coisas indiscutíveis, ele faz a questão da *discussão*. Interrogação individual sobre os fundamentos da moral, tais poderiam ser com efeito os três traços essenciais da missão de Sócrates tal como a crise de Atenas a tornou necessária.

Eis aí o que dissipa ao menos uma contradição: que Sócrates possa aparecer ao mesmo tempo como revolucionário e como reacionário. É, de fato, revolucionário ousar, pela primeira vez, interrogar-se sobre as regras das ações humanas, sem senhores políticos nem preconceitos religiosos, e sem outra garantia além da coerência e do rigor de sua própria investigação. Revolucionário raciocinar pessoalmente sobre a moralidade e sobre ela refletir como que brincando, na solidão do diálogo e na agitação familiar das praças públicas. Reacionário, talvez, querer recolocar em ordem a casa que desmorona em ruínas, mas revolucionário buscar as fundações; reacionário invocar, como os “bons cidadãos” contra a libertinagem, as fórmulas ancestrais, “conhece-te a ti mesmo”, por exemplo; mas revolucionário o sentido inédito que Sócrates lhe dá: não mais saibei que sois apenas homem, mas ao contrário: que cada um, sabendo quem é, saiba o que faz e por

que o faz. Pouco importam, no fundo, as categorias: se a crise moral esfacelou a comunidade dos atenienses em individualidades, seria justo que o mais representativo dentre eles fosse tão rebelde às classificações quanto aos alinhamentos.

Mas falar em Atenas é nomear antes de tudo um Estado em que a cidade ocupa apenas uma pequena parte da superfície. Ora, não é tão-somente ao Estado e à sua história que Sócrates liga sua sorte, nem mesmo à nação e suas crises, mas sobretudo à própria cidade, “intramuros”, com sua efervescência e seus mil encontros imprevistos. Sócrates é sedentário, mas como cidadão; a Fedro que disto se espanta ele confia: “Gosto de aprender, entende? Assim sendo, o campo e as árvores não consentem em me ensinar coisa alguma, mas os homens da cidade sim.” Confissão significativa de uma vocação. Vamos, pois, ao campo e sejamos aí filósofos: solitários, encontraremos mistérios suficientes para alimentar nossa meditação. Interrogaremos no silêncio da noite o céu estrelado sobre nossas cabeças, espantarnos-emos, à luz do dia, com a maravilhosa organização do menor dos insetos vivos, ou perscrutaremos os segredos da matéria e de seus elementos, água, ar, fogo e terra. Em suma, o filósofo-nos-campos é um naturalista, um “físico” como diziam os antigos. Voltemos agora à cidade e conservemos nossa índole filosófica. Onde encontrarmos a ocasião para uma interrogação “física”, onde o lugar para uma meditação solitária? Em vez dos campos e das terras, ruas e casas, e em lugar das flores e dos animais, homens

e mais homens. Não são mais os mistérios da matéria e da vida que nos espantam, são os homens, estes homens que se agitam e agem; é a eles que é preciso interrogar, e eles ao menos respondem. Eles vão e vêm atrás de seus afazeres — para onde correm eles? —, eles se amam e se matam — que é que os move? —, eles se cruzam, se encontram e trocam na praça pública seus bens ou suas idéias: que dizem uns aos outros e como funciona toda esta azáfama? Justamente, eles não cessam de falar, em Atenas mais do que em qualquer outro lugar, e não somente acerca do tempo, mas também de seus projetos e de seus desejos, da administração da casa ou da Cidade.

De “física”, nossa filosofia torna-se “moral”, de meditação solitária, nossa investigação torna-se diálogo. Assim Sócrates, filósofo urbano: nada mais de céu estrelado por sobre a cabeça dos homens; é a moral no seu coração que o interessa. Ele vai onde estão os atenienses, nos banquetes, no ginásio, nos locais de esporte e sobretudo na *ágora*, coração da cidade e centro de trocas e de encontros: o zé-povinho dos vendedores ambulantes, as barracas dos perfumistas e dos barbeiros cercam a praça, as mulheres estão em casa dirigindo a vida doméstica, os homens livres mais ocupados terminam suas tarefas pouco depois do meio-dia, os escravos trabalham a serviço de cada um e da paz pública, em suma, reina a ordem ateniense — deixando aos cidadãos o prazer da ociosidade e o lazer da conversação. “Que há de novo?”, não cessam de se perguntar mutuamente os desocupados da *ágora*, nos dias

em que o vazio da atividade política os priva das alegrias da deliberação pública. Sócrates é um deles e, mais do que qualquer outro, saboreia os prazeres das discussões privadas; mais do que qualquer outro ele domina a arte sutil do diálogo, a “dialética”, jogo de espírito e de finura, feito de fintas e de esquivas, torneio de argumentadores pleno de subentendidos e de alusões; nesses duelos pacíficos, Sócrates quase sempre triunfa, mas sobretudo impõe seu terreno, o da interrogação moral; pois só isto o interessa, o que os homens dizem acerca do que fazem e como justificam o que querem; para definir sua busca estritamente urbana, cita os versos de Homero: ele procura descobrir “aquilo que no viver dos homens se faz de mau ou de bom” (Sexto Empírico, *Contra os Lógicos*). Instalando pela primeira vez sua residência permanente no meio dos homens, é sobre eles doravante que o filósofo se interroga, e é a eles que pergunta o que se pergunta a si mesmo.

É pois triplamente como ateniense que se entende a vocação de Sócrates. É triplamente por sua terra, seu tempo e sua cidade que Sócrates é o primeiro filósofo da ética: transportando a antiga *especulação* racional para o terreno ateniense da moralidade; tentando superar a crise dos valores de Atenas para dar novamente à sua moral um fundamento sólido porque pessoal (não-estatal) e racional (não-religioso); interrogando os mistérios da cidade e de seus costumes pelo intercâmbio e o diálogo racional. Daí a ruptura, talvez não tão artificial quanto possa parecer, entre “Pré” e “Pós-Socráticos”. Certamente

já houvera antes de Sócrates, e há ainda em seu tempo, outros filósofos voltados para esses mesmos interesses, conscientes da mesma crise e utilizando as mesmas armas: os Sofistas, outros filósofos urbanos, e justamente interlocutores privilegiados de Sócrates, que se lhes assemelha tanto que com eles se confunde aos olhos do profano. Mas exatamente por serem demasiado conscientes da crise, os Sofistas a repercutem, são-lhe o eco refletido: tudo se faz e se desfaz, tudo é possível e também o contrário de tudo, nada há de fixo que possa deter a fuga dos valores ou a relatividade das crenças. Demasiado conscientes também da importância da linguagem (cujo poder avaliam antes de Sócrates) e da "dialética" (que inventam antes de Sócrates, estabelecendo-lhe as regras e os efeitos), é sobre este terreno também relativo e movente que estabelecem seu acampamento provisório: não são mais "filósofos dos campos" nem ainda filósofos da cidade, são nômades, interurbanos, que vão de cidade em cidade sem jamais se fixar: os grandes viajantes acabam sempre mais ou menos céticos, ou ao menos relativistas. Sócrates, preso e como que enraizado na sua sedentariedade urbana, só pode buscar no terreno urbano da ética, e através da arma urbana por excelência, o diálogo, um solo fixo que ligaria enfim as ações de seus concidadãos à razão deles, grega.

Assim se dissipa talvez um outro enigma aparente, que de outra forma apareceria como estranheza de um indivíduo de exceção: que Sócrates nada tenha escrito. Filósofo profundamente grego e

cidadão profundamente ateniense, como poderia escrever? Todos os filósofos gregos — ao menos até o final da época clássica — desconfiam da escrita, pelas razões, entre outras, que expõe Platão (*Fedro*); o texto escrito sofre de três males congênitos: primeiramente ele é fixo e "a quem lhe dirige a palavra, ele se contenta com significar uma coisa única, sempre e de uma vez por todas"; em segundo lugar, uma vez publicado, o texto vive sua própria existência e se dirige da mesma maneira a todos, seja qual for a competência do interlocutor; enfim, entregue a si mesmo, é incapaz de se defender sem a presença de seu autor e de responder a seus adversários. Certo, dir-se-á, mas os filósofos antes de Sócrates escreveram, não? Pouco, na verdade, e jamais tratados filosóficos no sentido estrito, por vezes discursos, no caso dos Sofistas, freqüentemente poemas, destinados não a serem lidos, mas a serem ditos, repetidos, cantados, proclamados, salmodiados, à maneira das verdades reveladas cujo poder de captação e de fascínio são devidos tanto às armas da persuasão oral quanto ao rigor abstrato do raciocínio. Então, depois de Sócrates, escreveram? Nem todos, longe disto, e nunca tratados, antes do final da época clássica: suas notas de curso são por vezes, como no caso de Aristóteles, as únicas "obras" que nos restam deles; quanto às suas obras verdadeiramente destinadas à publicação, elas contornam os riscos da escrita ao fingirem ser meras resenhas de discussões reais, mimetizando o ritmo vivo do pensamento no ato de nascer e de se comunicar:

é o caso, por exemplo, dos *Diálogos* de Platão. Então Sócrates não é uma exceção na generalidade grega; melhor ainda, ao abster-se completamente de escrever, ele assume mais uma vez até o fim sua helenidade. O que escrever de racional nesta língua em que "razão" (*logos*) se diz "discurso" (*logos*)? *A fortiori* para um cidadão ateniense: Atenas, já se disse, é uma "civilização do discurso político", em que todo projeto, toda decisão importante passa pela discussão pública em comum; aquele, pois, que conduz sua investigação acerca dos "costumes" e da moralidade só tem que interrogar os principais interessados. Um "tratado de moral" teria feito rir os atenienses, e Sócrates em primeiro lugar. Pois no fundo o desejo de escrever supõe que desejamos comunicar à distância a destinatários ausentes ou afastados ou que pretendemos deixar para a posteridade uma mensagem eterna (o que significa ainda comunicar à distância, no tempo desta vez), e em todo caso supõe ainda que podemos nos dirigir indistinta e indiferentemente a todos, do alto de nosso saber, por exemplo. Ora, Sócrates não possui nenhum saber em particular, pois do ponto de vista moral não há saber que valha e, como veremos, a competência socrática depende cada vez dos interlocutores: é a Hípias, a Cármide, a Lísias, que Sócrates se dirige, cada vez de maneira diferente, ao sabor das circunstâncias e segundo a personalidade de cada um, não ao "público" ou aos homens em geral. Ao impulso do individualismo responde a investigação de Sócrates, individual e individualizada. É sobre

o seu tempo que ele deseja agir (e não pensar para a eternidade) e é Atenas que deseja reformar, dirigindo-se a *cada* ateniense. Nossa falta de informação à distância não passa pois do reverso da ascensão de Sócrates sobre seus contemporâneos: pela sua *presença* de cada vez e em cada lugar em que estavam, falando-lhes no presente sobre seu presente, na conversação face a face, ele soube assim paradoxalmente fingir o tempo; pois quem pode dizer que se querendo menos "ateniense do V século" ele teria sido mais universal? Quem diz por exemplo que, ao escrever para nós em vez de falar a eles, ele não teria perdido nas duas frentes, como tantos outros cujas obras desapareceram? Curioso desvio da história: que tenham sido esquecidos até o nome de tantos pensadores que especularam acerca da eternidade e da universalidade de suas doutrinas escrevendo tratados, e que o filósofo mais universalmente célebre da Antigüidade não tenha querido levar a sua voz para além dos muros da sua cidade e dos limites de seu tempo. Que, numa palavra, sendo apenas o mais ateniense dos atenienses de seu tempo, Sócrates possa por isto mesmo aparecer para nós como um dos Sábios mais universais. É sem dúvida pela sua morte que ele fez explodir todos esses limites históricos, e foi dela que fez sua única mensagem; mas ainda aí não há mistério: condenando à morte em 399 o cidadão-filósofo Sócrates, é como se, virando a página de seu apogeu, o Estado ateniense do V século tivesse assim assinado sua própria sentença de morte.

Capítulo

3 A missão

No centro do mundo, a Grécia, com Atenas por centro, que brilha em torno de sua *ágora*. Sócrates está lá, no umbigo do mundo. “De manhã, ele vai aos passeios e aos ginásios; na hora em que o mercado ferve ele vai até a *ágora* e passa o resto do dia no lugar em que deverá encontrar mais gente” (Xenofonte, *Memorabilia*). Entretanto, este filho de artesão escultor, ele mesmo formado no ofício, não se toma por centro do universo. A lenda quer mesmo que ele tenha começado a tomar-se pelo que fora ao aperceber-se de que não era nada. Ao menos é o que ele conta em seu processo: seu amigo Querofonte, um dos íntimos do “fã-clubé”, teria ido consultar o oráculo de Delfos para saber se existia alguém mais sábio do que Sócrates; ao que a Pítia teria respondido pela negativa. “Vejam, que significa a palavra do deus, pergunta-se então Sócrates. Que sentido aí se oculta? Tenho consciência de que não sou nem pouco nem muito sábio. Que

quer ele dizer quando afirma que sou o mais sábio?” (Platão, *Apologia*). É deste embaraço, assegura ele, que nasceu sua investigação. Que seja verdadeira ou falsa a anedota, pouco importa; ela é em todo caso exemplar: pois deste jogo dual entre Sócrates e o deus, entre o saber imputado e o saber suposto, entre aquele que sabe somente que o outro sabe e aquele que não sabe o que sabe, vão nascer ao mesmo tempo a investigação de Sócrates e sua missão.

A investigação se anuncia assim: “Fui ter com um dos que passam por sábios, certo de que poderia assim controlar o oráculo e dizer-lhe claramente: ‘eis aqui um mais sábio que eu, e tu disseste que eu o era’. Examinava a fundo o meu homem... Eis a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele: passava por sábio para muita gente e sobretudo para si mesmo, mas não o era... Retirei-me dizendo a mim mesmo: ‘afinal de contas, sou mais sábio que ele’. Com efeito, é possível que nenhum de nós nada saiba de bom; somente, ele crê que sabe, se bem que não saiba; enquanto eu, se nada sei, também não creio saber. Parece-me, pois, que sou um pouco mais sábio que ele, ao menos nisto que não creio saber o que não sei” (Platão, *Apologia*). E a investigação continua, de desgraça em desgraça para o saber dos outros, de surpresa em surpresa para o de Sócrates — e o do deus: ninguém com efeito sabe coisa alguma daquilo que acredita saber, e Sócrates é a única *consciência*.

Que significa este jogo de inversão que pode parecer ao mesmo tempo bem abstrato e bem fútil?

Quer isto dizer que todos os interlocutores de Sócrates, os pseudo-sábios, homens políticos, professores, artesãos, são incompetentes? De maneira alguma, e talvez mesmo ao contrário: todos *sabem*, este conduzir uma armada, aquele compor um poema, aqueloutro fabricar um par de sandálias ou construir um navio. E não somente eles praticam por vezes de maneira excelente o seu ofício, cujos truques conhecem, mas estão também equipados com toda a instrução necessária ao exercício da função. Então, eles são sábios? Por certo eles sabem algo, mas ignoram o essencial. Qual é este essencial: o segredo do mundo ou a chave do universo? Nada disto, o objeto de sua ignorância é bem mais modesto e muito mais importante; e a investigação socrática é bem mais profunda e muito menos exigente: eles ignoram muito simplesmente o objeto de seu saber. Em outros termos: eles sabem fazer, e não sabem o que fazem.

Vejamos por exemplo os políticos, observemo-los: eles *sabem* falar ao povo, *sabem* persuadi-lo a tomar tal decisão, *sabem* por vezes engenhosamente prever as conseqüências de tal compromisso, em suma, *sabem* comandar os homens como um piloto sabe conduzir o navio. Mas sabem eles por quê, com que finalidade fazem tudo isso? A Justiça, terminam por arriscar; eis largada a grande palavra. Mas o que é a justiça? Ei-los bem embarçados; eis que seus discursos brilhantes se embrulham quando se trata de definir isto que deveria entretanto fundar todos os seus atos: a justiça, eles sabem cantá-la, não sabem

dizê-la. Clarividentes em tudo, são cegos para o essencial; seria confiar um barco ao capitão que soubesse calcular a posição, conhecesse os ventos e as marés, mas não soubesse onde deveria ir. Vejamos um sacerdote: ele sabe interpretar os oráculos, render os cultos, organizar os ritos. Mas o que é a piedade? O padre primeiramente se empertiga: ele ao menos, assegura, está bem colocado para sabê-lo, batemos na porta certa: piedoso é justamente o que ele faz, atacar a impiedade! Mas por que o faz? Ele começa a hesitar; porque é piedoso. Ele retoma: o que é piedoso é o que agrada aos deuses. Mas por que isto e não aquilo agrada aos deuses? Por que é piedoso? Mas andamos em círculos, como anda em círculos toda ação realizada às cegas. Vamos ver os generais — e os melhores dentre eles, aqueles famosos pelo ardor e sangue-frio. Eles devem ser mestres em matéria de coragem. E, de fato: a coragem, nada de mais simples, observem-me, é o que eu faço, respondem eles como um só homem. Pressionamo-los para que sejam mais precisos: mas ei-los num suplício, ei-los que se enredam em suas contradições. Confusão igual é a do poeta, que sabe compor tão belos cantos, quando lhe perguntamos o que torna belos os seus cantos e o que é a beleza. Que conclui disto o antigo artesão escultor? Que, de todos, os artesãos são ainda os mais sábios: ao menos sabem fazer um bom par de sandálias, sabem para que elas servem e por que a fazem; sim, o artesão "que [todos os outros] desprezam, de cuja arte se faz pouco, a quem [eles] lançariam o nome de seu



"... de todos, os artesãos
são ainda os mais sábios".

ofício como uma injúria, e dos quais [eles] não queriam o filho como genro" (Platão, *Górgias*). Que confessem pois, os doutos, que sabem talvez agir, mas que não são nem mesmo artesãos de suas ações e não podem justificar o valor de suas condutas — e, o que é pior, nem mesmo têm consciência desta ignorância.

De um lado, pois, especialistas, sábios: políticos, sacerdotes, generais, poetas, que, supomo-lo ao menos, comandam, oficiam, combatem ou compõem eficientemente. De outro, uma série de *valores*: justiça, piedade, coragem, beleza, que deveriam reger seus atos e que ninguém sabe com exatidão em que consistem. Que importa, dir-se-á? Que importa que o médico não saiba definir a saúde contanto que ele nos cure! Mas pode-se esperar que, mesmo sem saber definir abstratamente a saúde, todo mundo se porá de acordo sobre o que é um corpo doente; ter dor de cabeça, eis algo sobre que ninguém se engana, e não se discute a perder de vista para saber se é *melhor* se livrar dela; e ninguém poderia persuadir quem quer que fosse a quebrar as pernas para andar melhor. É simples classificar em duas colunas os bens e os males do corpo; mas encontrar-se-á uma só regra de ação acerca da qual se possa dizer que ela é *sempre* e *absolutamente* justa ou injusta? Enganar, por exemplo, eis algo que parece injusto... mas nem sempre; é justo que o general engane o inimigo; então precisemos que é injusto enganar os amigos; "mas suponhamos que um general, vendo sua tropa desencorajada,

faça-a acreditar que está em vias de receber reforços, e que, por meio desta mentira, reerga a coragem de seus soldados... Suponhamos ainda que uma criança necessite de um remédio e se recusa a tomá-lo, que seu pai a engane dando-lhe o remédio como se fosse alimento, e que por meio desta mentira lhe devolva a saúde... É se, ao vermos um amigo desesperado, e temeroso de que ele se suicide, escondemos ou tiramos sua espada?" (Xenofonte, *Memorabilia*). Para cada nova regra, outras tantas exceções; e contrariamente às dores de cabeça que não são objetos de disputa nem de contradição às dores da ação são outros tantos pretextos para controvérsia. Então é preciso ainda acrescentar: é injusto enganar os amigos através de uma fraude que lhes pode ser danosa. Mas será suficiente? Há casos de engano ou de inadvertência em que prejudicamos alguém sem querer. Isto será injusto? Precisemos então: é injusto enganar *voluntariamente* os amigos através de uma fraude que lhes é danosa? Mas como poderia ser mais justo agir cegamente do que com conhecimento de causa; não dá mais para explicar. De exceção em caso de espécie, de contradição em paradoxo, de hipótese em retratação, é preciso afinal conceder que não se pode ao menos citar um ato que seja absolutamente justo ou injusto; e que, *a fortiori*, ignoramos a justiça.

Tal é o primeiro caminho de Sócrates, que o leva do oráculo de Delfos a esta tomada de consciência: todos estes homens que cremos e que se crêem sábios não sabem sequer responder à questão infantil: por que ages assim e estás certo em fazê-lo?

Ora, somente isto é própria e sumamente humano: a natureza transforma, fabrica, agencia pelo jogo cego das causas e dos efeitos; que um deus presida ou não a esta ordem global não muda nada: no detalhe, de qualquer forma, cada produção só obedece mecanicamente às suas causas. Só o homem sabe o que faz antes de fazê-lo e o faz com consciência: e nem a física nem a teologia não lhe prestam auxílio algum. Só o homem se conduz com conhecimento de fins, só ele possui os objetivos de sua escolha. Em outros termos: o homem age em função de valores. Suponhamos por um instante que não seja assim, exporá ainda Sócrates a seus amigos no limiar da morte: queremos explicar, por exemplo, o que me faz estar aqui sentado na prisão? "É, dir-se-á, porque meu corpo é feito de ossos e músculos; que os ossos são sólidos e têm comissuras que os separam uns dos outros, enquanto os músculos, cuja propriedade é se esticarem e se relacharem, envolvem os ossos com as carnes e a pele que mantém o conjunto; em consequência, pois, da oscilação dos ossos nos seus encaixes, a distensão e a tensão dos músculos me tornam capaz, por exemplo, de flexionar presentemente meus membros; e eis então a causa em virtude da qual, curvado desta maneira, estou sentado neste lugar!" Tudo isto está certo, mas como explicação é risível; as verdadeiras causas, sem dúvida, são outras; e já que se trata de condutas humanas, de decisões, logo, de valores, ei-las: "é que os atenienses julgaram *melhor* me condenar, e eu por minha vez e por esta mesma razão julguei *melhor* estar sentado

neste lugar; ou, dito de outra forma, que era *mais justo*, permanecendo onde estava, sofrer a pena que eles me infligiam. Pois é, droga! Há muito tempo que esses ossos e esses músculos poderiam estar lá para os lados de Megara ou da Beócia, onde os teria levado uma certa concepção do melhor . . ." (Platão, *Fédon*). Eis aí pois o essencial: os *valores*, e eis por que colocar a questão dos valores é colocar a questão do homem. Não o que ele *tem*, mas o que ele *é*. O que é nosso, nós o sabemos, ao menos nos preocupamos: um bom par de calçados, mesmo se temos dificuldade em nos calçar, sabemos o que é: é aquele que serve em nossos pés. Sabemos também quando nosso corpo está *são* ou *doente*. Mas no que se refere a nós mesmos, o que fazemos com consciência, nossas ações, quer dizer, nossos fins, nossas decisões, quer dizer, o valor delas, disso não mais sabemos. Qual sapateiro da alma poderia nos dizer qual é a decisão que nos convém? Qual médico da ação saberia distinguir a boa da má? Eis aí precisamente o paradoxo: preocupamo-nos mais com o que é nosso do que com o que somos (o que faz do homem, homem, aquilo a que os Antigos chamavam sua alma). É justamente isto que Sócrates, ao confessar que nada sabe (quer dizer, nenhuma ciência das coisas), orgulha-se de saber: "eu o reconheço, possuo uma ciência . . . Que espécie de ciência? Aquela que é, creio, a ciência própria do homem" (Platão, *Apologia*). É aí que Sócrates, acabando sua investigação, inicia sua missão: reencontrando o velho preceito "conhece-te a ti mesmo". É o alfa e o

ômega de sua exortação moral: " então, querido amigo, tu que és ateniense, cidadão da maior e mais afamada cidade, por sua ciência e seu poder, não te envergonhas de cuidar de tua fortuna, para fazê-la crescer o mais possível, assim como de tua reputação e de tuas honras . . . Quanto à tua alma, que deverias melhorar sem cessar, não te preocupas, nem pensas nela . . . 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 com vossa fortuna" (Platão, *Apologia*). Desta tomada de consciência surgem para Sócrates um ensinamento, um método e uma atitude.

O ensinamento é o seguinte: já que os mais sábios dos homens ignoram os valores essenciais (e que inversamente os mais ignorantes freqüentemente julgam melhor), é que os valores são perfeitamente independentes de todo conhecimento constituído. Em outros termos: os maiores esforços para conhecer as coisas e saber agir sobre elas não aumentarão jamais um dedo ao nosso conhecimento do homem, isto é, não farão progredir a moralidade em nada. Banalidade, dir-se-á. Pois todos sabem, no fundo, que os mais brilhantes diplomas jamais tornaram alguém honesto, e que os mais ingênuos são freqüentemente os mais inocentes. Certo, todos o sabem, mas todos querem nos convencer do contrário; e não somente os educadores que acreditam que a instrução forma o juízo, ou os professores de virtude (os "Sofistas") que a transmitem à maneira dum

cursinho pré-vestibular, mas todos e cada um em seu domínio se apóia em seus títulos, sua competência, sua eficácia para dar aos outros lições de boa conduta: o sacerdote se acha mais piedoso, o general, mais corajoso, o homem público, mais justo. (E hoje em dia ainda, quantos doadores de lições: tal teólogo, porque *sabe* melhor que outro o que é Deus, nos diz o que *devemos* fazer para ganhar Seu Reino; tal militante, porque *sabe* melhor que nós o sentido da história, dele deduz o que *deveríamos* desejar para nossa felicidade; tal homem de Estado, porque *sabe* as exigências da razão de Estado, crê tirar daí princípios do *direito*; tal biólogo, porque *sabe* as leis da natureza, diz-nos o que *deveria* ser a natureza de nossas relações sociais; tal antropólogo, porque *sabe* o que tem sido sempre a condição da mulher, disto deduz o que ela *deve* não cessar de ser; tal médico que, inquieto por nossa saúde, cuida também da de nossos costumes e pretende decidir do vício e da virtude; e todos os “*psi*” que, do que observaram do comportamento dos homens, tiram normas para a conduta . . . Não acabaríamos de fazer a lista dos modernos professores de virtude, moralistas disfarçados, paramentados com seu saber e enunciando valores do alto de suas cátedras.) Mas se cada um finalmente passa com tanta facilidade do que ele *sabe* ao que *vale*, do que *é* ao que *deve ser*, é sem dúvida porque não sabemos exatamente como pensar a “moral”, e que em lugar de fazer dela a grande tarefa da razão deixamo-la errar ao acaso das opiniões mutáveis e contraditórias: daí o poder

aparente das ciências das coisas sobre nossos julgamentos de valor. Tal é pois o nó do problema socrático: como, ao mesmo tempo, evitar o “moralismo” dos moralistas, que ditam aos outros o que devem fazer em nome do que sabem, e conferir aos valores sua dignidade indiscutível e seu caráter absoluto?

Daí um método, ainda que a palavra seja inadequada se evoca princípios rígidos, pois se trata do diálogo com todas as liberdades, as sinuosidades e a desenvoltura que o intercâmbio vivo supõe; nada menos gratuito entretanto do que este exercício sutil do qual perdemos até as regras, do que este jogo sério em que os adversários são solidários. Porque se o diálogo socrático evita a frieza dogmática da composição escrita, evita igualmente as ciladas da discussão de salão ou do “papo de botequim”. Nem música erudita encerrada de uma vez por todas na partitura, nem cacofonia dos instrumentos que tocam cada um por si no vazio, o diálogo socrático evoca antes estas sábias improvisações das bandas de jazz que tecem seu tema, abandonam-no com toda a liberdade aparente para retomá-lo em outras modalidades, parecem perder-se de vista e se reencontram como por acaso em uníssono, guiados pelo baterista que, sem jamais se imiscuir nas frases da melodia, assegura ao conjunto a coesão e os relança na progressão. O baterista é, por assim dizer, Sócrates, que se opõe a seu interlocutor sustentando-o: ele o interroga, o guia, coloca-o em face das suas dificuldades ou das suas contradições; o solista é

o outro, o sábio, que lança suas certezas melódicas mas logo perde a segurança, tropeçando nas complexidades do tema. O tema é, por assim dizer, o valor em discussão, justiça, sabedoria, coragem, bondade, piedade, amizade, dever . . . Nenhuma obrigatoriedade a não ser aquelas do tema e do ritmo lento mas inflexível do animador; cada um improvisa à sua maneira, como pode, como sabe ou crê saber. Mas por que o diálogo? Primeiramente contra o pragmatismo que reduziria o valor das ações ao êxito: Sócrates faz os outros falarem acerca do que dizem para fazê-los refletir sobre o que fazem. Mas o diálogo também contra o dogmatismo, isto é, a verdade cristalizada ou proclamada: Sócrates não fala aos outros, fala com eles; cada um deve poder fazer a experiência do exame moral interrogando-se sobre sua própria prática. O diálogo se trava assim ao rés das realidades cotidianas, das preocupações de cada um. Quase um papo. Mas este papo trivial, Sócrates o toma a contrapelo, o espreme como um limão e força-o a exhibir seus títulos. Ei-lo por exemplo ao encontrar o adivinho Eutifron nos degraus do Palácio da Justiça. Oi, que fazes aqui Sócrates? — Imagina que estou a braços com um processo! E Sócrates explica a queixa dada contra ele. O outro também está às voltas com os tribunais: processa seu pai por homicídio. E os dois litigantes a discutir os seus negócios como dois compadres. — Ora veja, você não é um qualquer para ousar processar o pai, diz Sócrates. E que me dizes tu? E ainda por cima a vítima era apenas um mercenário? Ousar,

contra todas as regras cívicas, dar queixa contra o próprio pai não é para qualquer um! Está certo que, enquanto adivinho, “podes saber exatamente quais são os julgamentos dos deuses, o que é piedoso e o que não é para não temer — desde que as coisas se tenham passado assim como tu o dizes — cometer por tua vez uma ação ímpia ao intentar esta ação contra teu pai”. E o outro, como se esperava: “Mas verdadeiramente eu não serviria para nada e Eutifron não se distinguiria do comum dos homens se eu não soubesse exatamente tudo isto” (Platão, *Eutifron*). E pouco a pouco o tom muda e passamos insensivelmente da conversação ao diálogo filosófico que se anuncia finalmente assim: “Bem, diz-me então como defines o que é piedoso e o que é ímpio.” Ao mesmo tempo os papéis se precisam: Sócrates interroga pois supostamente é ele que se está informando e o outro responde pois supostamente ele é o que sabe.

Mas por que interrogar em vez de expor? Certo, já se disse, Sócrates não objetiva informar, mas formar: o que viesse do mestre em sentido único (os pedagogos modernos nada inventaram) teria somente um efeito externo sobre a consciência do aluno; a formação apenas se pode efetuar conforme ao ritmo e às exigências próprias de sua progressão interna. Mas por trás desta razão estritamente pedagógica há uma outra. Sócrates busca na “dialética”, arte do diálogo, mais do que um método de educação, ele vê aí um modelo de verdade — cujo primeiro princípio se poderia enunciar assim: admitir como verdadeiro somente o que o outro reconheceu

claramente como tal. Uma verdade possuída mas não partilhada não seria uma verdade: permaneceria no estado de opinião estéril. Neste sentido Sócrates é ainda um sofista: não somente porque sabe usar de todos os truques do duelo polêmico, mas porque a seus olhos o verdadeiro não tem valor — porque não tem efeito — se não se manifesta como verdadeiro. Mas em lugar de deduzir disto, como alguns sofistas, que o verdadeiro se reduz ao verossímilante, adota a perspectiva inversa: é preciso que o verdadeiro alcance as aparências da verdade para poder ter um sentido. Que sentido? Muito simplesmente o de cada um de nossos atos — e não somente de nossas idéias. A exemplo das instituições democráticas que só decidem o que deve ser feito após um debate público e contraditório (infelizmente muitas vezes sem discernimento e sem unanimidade), as verdades socráticas — antes de tudo aplicáveis — se põem à prova pública e contraditoriamente: a razão se estabelece em comum porque é uma razão prática. De que serviria discutir sobre a justiça se não fosse para ser justo?

Assim se justifica a técnica socrática de investigação filosófica a que Platão chamava sua "maiêutica". Sócrates, segundo ele, pretendia ter herdado esta arte da interrogação de sua mãe, parteira. Ora, dizia ele, de acordo com o costume religioso, só as mulheres que não podem mais parir é que podem fazer partos, quer dizer, conforme o caso, conduzir o parto a bom termo suavizando as dores, ou fazer abortar. "Minha arte maiêutica tem as mesmas

atribuições gerais. A diferença é que se aplica aos homens e não às mulheres, e é às almas que auxilia no trabalho de parto, não aos corpos. Mas o maior privilégio da arte que pratico é que ela põe à prova e discerne com todo o rigor se é aparência verdadeira ou mentirosa que engendra a reflexão do jovem ou se é fruto de vida e de verdade. Tenho com efeito a mesma deficiência que as parteiras. Dar à luz ao saber não está em meu poder e a censura que vários já me fizeram de que, ao colocar questões aos outros, não dou jamais nenhuma opinião pessoal sobre qualquer assunto, e que a causa disto é a nulidade do meu próprio saber, é censura verídica . . . Eu mesmo não sou sábio em nenhum grau e nunca encontrei por mim mesmo nada que o fosse, e que minha alma tenha de si mesma engendrado" (Platão, *Teeteto*). Que a parábola seja autêntica ou tenha sido reinventada por Platão não muda nada à função de Sócrates tal como ele a concebe a partir do oráculo de Delfos. Da mesma forma que o deus sabia que Sócrates era sábio, Sócrates revela aos outros o que eles sabem sem ter consciência. Mas da mesma forma que Sócrates se enganava acerca de seu próprio saber até que, apercebendo-se da ignorância dos outros, viu que era a consciência de sua própria ignorância que fazia a superioridade de seu saber acerca do homem, assim ele deseja que seu questionamento sistemático leve os outros a este mesmo ponto crucial de *consciência crítica*. Daí a irritação de seus interlocutores — dores de parto: "só o que fazes, diz-lhe alguém, é encontrar por toda parte



*"A ironia... uma gravidade sorridente,
uma leveza entretanto insistente,
uma modéstia segura de si mesma".*

dificuldades e criá-las aos outros" (Platão, *Menon*). Daí também o embaraço deles em face das suas contradições – os abortos: "tenho vertigem diante da dificuldade do raciocínio", confessa um deles (Platão, *Lísias*). Daí enfim a confissão, prelúdio de todo nascimento bem-sucedido: "imagina qual é no momento a minha decepção quando percebo que apesar de meus trabalhos anteriores sou incapaz de responder às tuas questões..." (Xenofonte, *Memorabilia*).

E se acrescentarmos que Sócrates se quer também médico quando pretende curar seus contemporâneos do maior mal, "a doença da alma" (Platão, *Górgias*)? Entretanto guardemo-nos de ver neste obstetra e clínico de almas um "psicanalista" – ao menos no sentido moderno –, que faz o outro falar para fazê-lo revelar-se na sua nudez "psicológica"! Fazer dar à luz as almas, distinguir o real do aparente não é dissecar as personalidades nem prestar ouvido a segredos de alcova; e a *ágora* de Atenas nada tem de confessionário nem de consultório de analista. Quando muito, se a maiêutica pode evocar a psicanálise, é pelo jogo de finta e de sedução, de demanda e de captação amorosas, que toda relação dual comporta. (Sócrates não ofereceria o auxílio dos seus conselhos à cortesã Teodora na sua "caça aos amantes"? – Xenofonte, *Memorabilia*.) Mas aí cessa o paralelo. A análise socrática é individual; ela não é em nada pessoal; e se ela se dirige a cada um, ela não diz respeito aos seus fantasmas ou aos seus desejos íntimos, mas sim a conceitos universais.

O "conhece-te a ti mesmo" não é um convite à introspecção ou à psicoterapia, é uma exortação à racionalidade moral.

Mas esta racionalidade (que nos resta esclarecer) e este método, este exame e esta tomada de consciência, nada seriam se os separássemos de uma *atitude* que dá conta talvez mais profundamente do "socratismo". Porque tudo em Sócrates é filosófico, até seu aspecto físico; nele a filosofia cria vida, e seu gênio, assim como suas menores manias, faz corpo com sua reflexão. Seria pois falta de jeito distinguir seu "pensamento" de sua "maneira". Sócrates é um todo, é antes de tudo um estilo, um certo olhar para as coisas, para os outros e para si. Uma gravidade sorridente, uma ligeireza entretanto insistente, uma modéstia segura de si mesma. O ar de quem nunca quer saber de nada mas que sabe sempre o que quer. Difícil, na verdade, caracterizar o estilo de Sócrates sem antítese ou afetação. Os próprios antigos lhe forjaram uma palavra sob medida, *eirôn* (de onde vem nossa "ironia"), que deixa o tradutor moderno tão perplexo quanto o etimologista antigo. Traduzamos, para simplificar, por "aquele que se pretende ignorante", que "diz menos do que parece pensar"; portanto finório, se tomarmos pelo lado pior, como Aristófanes, ou "reservado", se seguirmos Platão ou Aristóteles. Mas também "ingênuo", se admitirmos sem discussão o que ele diz de si mesmo, ou "dissimulado", se não acreditarmos nisso. Porque, enfim, diante dos mil protestos de Sócrates clamando que nada

sabe, que não procura ensinar nada, que interroga por interrogar, com toda ingenuidade e sem idéia preconcebida, não podemos nos impedir de cair em dúvida, aliás como os seus próprios ouvintes: como ter por ignorante aquele que sabe tão bem onde quer chegar? Mas talvez nossa incredulidade não passe de um erro de perspectiva: talvez, pôde-se dizer, seus discípulos e Platão, antes de qualquer outro, não pudessem impedir-se de atribuir a seu mestre uma doutrina oculta, uma douta habilidade — logo, de fazer dele um "irônico" no sentido atual. Mas então, esta "ironia socrática" — verdadeira ou fingida? O "eu não sei mas tu sabes": um procedimento de professor ou uma profissão de fé? Ironia verdadeira, e fingida, na verdade, como observa Yvon Belaval. Realmente Sócrates diz a verdade: ele nada sabe, pois só ele sabe que, às questões que ele põe, não há nenhum saber constituído que possa responder; e de um outro ponto de vista ele pode dizer que o outro sabe, pois ao dar à luz a suas verdades, pôr-se-á por si mesmo no caminho dos valores essenciais. Mas ao mesmo tempo ironia zombeteira: pois o diálogo socrático vai justamente dissolver o saber irrefletido do outro e reduzir a nada suas pretensões normativas — enquanto ele vai manifestar a ciência socrática, a do homem. Curiosa inversão irônica: o "eu nada sei (daquilo que acreditas que sei), mas tu sabes (o que tu não pensas que sabes)" se duplica num "tu nada sabes (daquilo que acreditas saber) mas eu sei (aquilo de que nem sequer suspeitas)". É assim que, no

fundo, a maneira socrática não está tão longe de nossa ironia (no sentido moderno) que, nem hipócrita nem verdadeiramente franca, diz a verdade parecendo dizer o seu contrário — e que não se sabe nunca por que lado tomar.

Sócrates era “irônico”, muito bem; e daí? Eis-nos mais informados sobre as astúcias do seu caráter, mas em que conhecemos melhor o “socratismo”, em que tudo isto é filosófico? Mas acontece que a ironia talvez seja uma atitude profundamente filosófica. Pois quer ela se exerça sobre as coisas, sobre os outros ou sobre si, ela tem sempre um efeito saneador e purificador. Nem o escárnio ou o sarcasmo, marcas de uma vaidade finalmente dogmática, nem a hipocrisia ou o embuste, sempre malignos, mas sim a ironia, simples e artificiosa. Pois a ironia é *distância*. Apertados em nossos hábitos e na repetição, não temos nem tempo nem possibilidade de ironizar. É preciso, como diz muito bem V. Jankélévitch, que “se relaxe a urgência vital”. Que coloquemos entre nossas necessidades e nós mesmos um parêntese, o tempo de um sorriso ou de uma interrogação, ou — como no caso de Sócrates — o espaço de uma questão jocosa, mas essencial. Ironizar os outros: o rei está nu, e o homem mais poderoso do mundo sempre está sentado sobre seu traseiro! As “grandezas de convenção”, para falar como Pascal, outro grande irônico, se invertem. Ironizar as coisas: aquelas que nos são mais indispensáveis, aquelas que mal podemos separar de nós, tornam-se bruscamente estranhas, frívolas; sua religiosidade desvanece aos

olhos distantes de quem sabe dizer-lhes “sois apenas coisas”: quem ainda pode dizer seriamente minha roupa, minha fortuna, minhas condecorações, minha raça, após ter feito a viagem formadora da ironia? Pois o cúmulo da falsa seriedade seria colar a si mesmo, firmemente, em toda quietude sonolenta... Ironizar a si mesmo: o que fazemos maquinal ou imperturbavelmente, afinal por quê? O que acreditamos saber, o que estamos seguros de crer, nossas certezas estouram como balões; e nossas mais rígidas crenças se volatizam como ao contato do ar fresco. Os momentos fugitivos roubados pela ironia à seriedade das coisas e à aderência da existência são momentos preciosos: são momentos de consciência. A filosofia socrática é este luxo e é esta consciência. Tem desta a fragilidade, pois degenera facilmente, a história dos ouvintes de Sócrates o prova. Efêmera, cedo se dogmatiza; à força de acreditar sua clarividência invencível, torna-se aventureira, vide Alcebíades; por excesso de distanciamento, dá no ceticismo; por gosto da radicalização e da provocação, torna-se “cínica”... Até a ironia acaba por levar-se a sério. Mas ela é sobretudo um luxo, Sócrates melhor que ninguém o sabia. Para poder filosofar, para colocar entre si e o mundo a barreira profilática do questionamento e da reflexão, é preciso o lazer da conversação — e quase o privilégio da preguiça. É preciso ter tempo de se abstrair do tempo que passa para espantar-se com o que já não espanta. É preciso já ser bem livre para saborear o prazer liberador da distância.

Capítulo

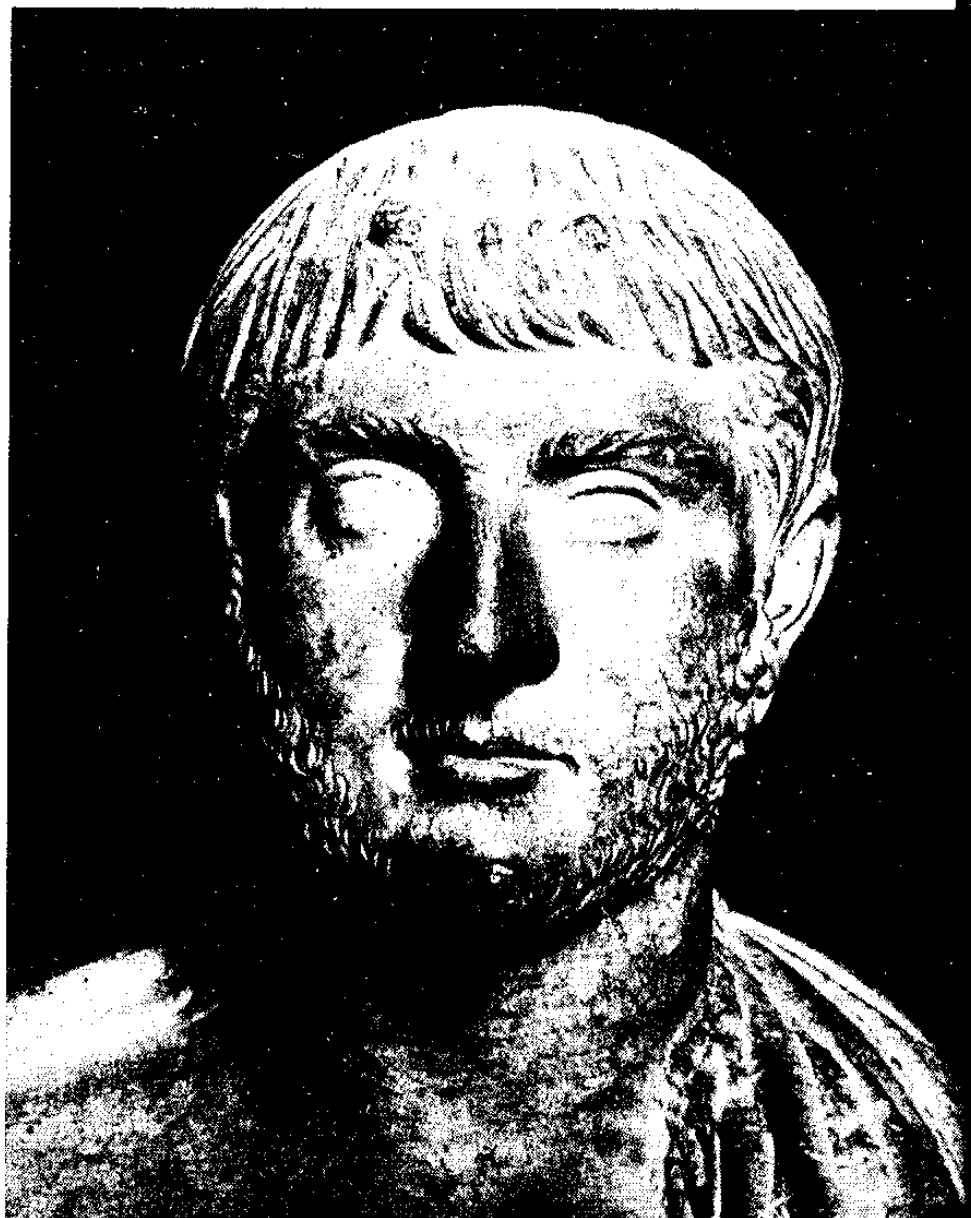
4 O universal

Para onde tudo isto leva Sócrates? Quanto à ironia, muito bem: mas será que Sócrates não passa de um desmancha-prazeres brincalhão? Alguém que contraria a rotina do pensamento, que gosta de irritar as consciências e de amedrontar as cabeças recheadas? É somente isto o socratismo? Este incômodo que faz ranger nossas certezas, esta problematização, esta suspeição permanente? Não, por certo: tudo isto só são primícias. E se, mais do que qualquer outro, Sócrates nos sensibilizou com o peso das questões e desconfiava da prontidão das respostas — se ele sabia da importância dos caminhos, ainda assim era preciso que eles o levassem a algum lugar.

Para quem, como Aristóteles, catalogasse friamente as obras dos filósofos em termos de resultados, como se poderia resumir numa palavra o socratismo? “Sócrates, cujas preocupações visavam às coisas morais e de forma alguma à natureza em seu con-

junto, tinha neste domínio buscado o universal e fixado pela primeira vez o pensamento em definições” (Aristóteles, *Metafísica*). O universal em matéria moral, pois. Mas o que isto significa? Refaçamos o itinerário que a isto conduz com um exemplo tirado do *Laques* de Platão.

A cena se passa num ginásio. Dois pais de boa família, Lisímaco e Melésias, estão desorientados em face da educação dos filhos: queriam que lhes fosse dada uma sólida instrução cívica, que eles mesmos lamentam não ter recebido, e não sabem como arranjar-se. Por isto pedem a dois célebres generais, Nícias e Laques, que assistam com eles aos exercícios de treinamento de um mestre de armas, para que lhes dêem uma opinião: proporciona o exercício com armas (“a hoplomaquia”) uma boa formação? Sócrates está por ali, como de costume desocupado. Os dois especialistas propõem associá-lo à discussão: ele, que é visto sempre rodeado pelos jovens, deve conhecer melhor do que eles os problemas da nova geração; ademais sua valentia está acima de qualquer suspeita; será pois um bom conselheiro. Sócrates aceita, mas acredita mais justo, “sendo o mais jovem e o menos competente, escutar primeiramente os outros e instruir-se com seus discursos”. Assim é feito, e Nícias expõe seu ponto de vista: defende a hoplomaquia, estimando que é uma excelente preparação para o combate e uma boa escola de coragem. Laques é de opinião oposta: os exercícios de salão jamais fizeram um bom soldado, simplesmente porque jamais tornaram



bravo um covarde. É requerida pois a arbitragem de Sócrates. Este solicita primeiramente que se esclareça o debate: de que se fala? Da hoplomaquia, sem dúvida! Claro, responde Sócrates, “mas quando se delibera sobre um remédio para os olhos” é sobre os olhos e não sobre o remédio que se discute, e é a um especialista dos olhos que nos dirigimos; de maneira geral “quando discutimos acerca de um fim, é este fim o objeto da discussão e não o meio subordinado a este fim”; assim, neste caso, é a alma de vossos filhos e a virtude deles que está em questão, não o exercício com armas que é destinado a aperfeiçoá-la. Procurai pois um especialista em educação e não em armas. Quanto a mim, não sou qualificado, “pois nada conheço da questão, e não sou capaz de distinguir qual dos dois tem razão, não sendo nestas matérias nem inventor nem aluno de um mestre”. Mas, no lugar desta arbitragem, participaria de um exame conjunto. Está combinado, e Nícias, que conhece bem nosso homem, sabe bem o que esperar: sabe “que seremos forçados, seja qual for o assunto abordado, a nos deixar levar pelo fio da conversa a explicações sobre nós mesmos, nosso gênero de vida e sobre toda a nossa existência anterior”. Acrescenta: “espero que, ao sermos submetidos a esta experiência, nos tornemos mais prudentes se estivermos dispostos... a aprender durante toda a vida e não a acreditar que só a velhice traz a sabedoria... Sabia desde muito tempo que, com Sócrates, não seriam apenas os jovens os postos em causa, mas também nós mesmos”. O exame

começa, pois. Sócrates volta ao seu exemplo: é preciso, faz ele admitir, para curar os olhos, conhecer a virtude que queremos mandá-los adquirir ou recobrar, isto é, a visão. No caso não é a coragem a virtude que se trata de transmitir? Procuremos pois, primeiramente, definir a coragem. Veremos então qual é o melhor meio para assegurar a presença dela nos jovens, na medida em que os exercícios e os estudos podem lograr tal feito. Tenta, pois, Laques, responder à minha questão: o que é a coragem?"

Assim acaba o prelúdio de todo diálogo socrático: pela questão "o que é?". Detenhamo-nos um tanto neste ponto crucial. Três conversões insensíveis acabam de se operar, e nos fazem passar do bate-papo à interrogação filosófica.

Primeiro, ter-se-á reconhecido o efeito da ironia socrática: passamos da certeza à suspeita e do saber suposto à colocação em causa de seus pressupostos. Um passo atrás, aparentemente, já que, em lugar da resposta que procurávamos (o que pode a hoplomaquia?), encontramos uma questão que não procurávamos (o que é a coragem?). Um passo decisivo, na realidade, já que, limitando a pretensão dos saberes ao colocar o tipo de questão que não podem resolver, realizamos o *progresso crítico*. Pois pensar às cegas não é se enganar (dizer o verdadeiro pelo falso), o que não seria aliás tão grave: um erro numa soma, basta verificar, e ele se apaga com uma borracha. Mas o mais desastroso seria enganar-se de problema. É assim que queriam que

Sócrates resolvesse: contra ou a favor da hoplomaquia, e qual dos dois tem razão? Mas esta é afinal uma questão tola: prova-o a contradição insuperável dos dois generais. Procuremos o "erro de cálculo" na argumentação deles, não o encontraremos: é sem dúvida verdadeiro que o exercício das armas é uma preparação necessária para a vida militar, e não menos verdadeiro que ele tenha jamais transformado um medroso... Nada de hesitação: quando duas opiniões parecem igualmente verossímeis é que elas são igualmente falsas; ou melhor, duas boas respostas a uma má questão.

Esta questão que nem suspeitávamos realiza a segunda transposição: passamos de uma mera questão de meios a uma reflexão sobre o fim. De técnico, o problema torna-se moral. Saber *como* se pode fazer (para adquirir uma formação) é vão, se não se interroga primeiramente sobre o que se quer atingir através disto. É porque se sabe conscientemente onde se quer chegar que se pode interrogar sobre as vias para lá chegar — e não o inverso. Assim faz o piloto que conduz o navio a porto seguro, assim faz o sapateiro que conhece o molde do calçado antes de cortar o couro; assim fazem os artesãos, nossos mestres, em suas realizações; assim acreditamos fazer em nossas condutas: até os juízes de Sócrates, por estimarem sua ação nociva, acharam bom livrar a cidade dela, condenando-o à morte; mas talvez uma reflexão sobre a justiça lhes tivesse poupado um erro judiciário.

Mas é a terceira transposição que condiciona as

duas outras: a simples formulação da questão "o que é?". O "o que é" é para Sócrates o começo da sabedoria, pois supõe a suspensão provisória de toda relação puramente pragmática com as coisas, com os atos e com a linguagem: é propriamente o que se chama refletir no sentido em que o espelho devolve à fonte sua luz. A coisa, o ato ou a palavra familiares — demasiado conhecidos — são repentinamente postos à distância, diferidas sua consumação ou sua utilização, para serem por fim percebidos. Mas esta suspensão é provisória e não se trata para Sócrates de permanecer nela: o "o que é" é necessário, mas como mero desvio no rumo de uma razão *em ato*. Entretanto, dir-se-á, por que atormentarmos-nos com os "o que é?"; em caso de dúvida, temos ao menos os dicionários, catálogos de respostas acabadas. Mas, a não ser que o consultemos com relação a palavras que jamais tenhamos ouvido, o dicionário somente nos dá aquilo que mais ou menos já sabíamos: ele nos instrui sobre o uso da palavra e não sobre a *essência da coisa*. Pois não é por mania verbalista ou purismo de gramático que Sócrates procura o *que é* a coragem ou alguma outra virtude: não é para melhor falar, é para bem fazer; para fundar nossa conduta na razão, estabelecendo o *invariante* que temos de pensar para poder agir racionalmente.

Tal é pois o primeiro objetivo socrático: fazer tábuia rasa das certezas irrefletidas para poder se colocar à procura de um valor. Mas esta caça não

se desenvolve sem dificuldades ou mal-entendidos, como o prova o que vem a seguir. Laques com efeito não entende logo assim. À questão de Sócrates ele *se apressa* em responder: "Quando um soldado permanece em seu posto e se mantém firme contra o inimigo em vez de fugir, sabe que este homem é um bravo." E, com efeito, quem o negaria? Quem recusaria a este soldado o qualificativo de bravo? Mas não se busca qualificar atitudes, busca-se uma essência. Não se procuram bons exemplos de homens corajosos, procura-se saber em que eles o são. E contra o exemplo de Laques, o contra-exemplo de Sócrates: há por vezes casos, como na cavalaria cita ou na infantaria espartana, em que as necessidades táticas, ou mesmo os ardis estratégicos, obrigam bravos soldados a combater recuando. Sócrates explicita, pois: quer saber o que é a coragem *em todos os casos*: tanto para a cavalaria quanto para a infantaria; para os atenienses assim como para todos os gregos e mesmo para os bárbaros; tanto a coragem do soldado quanto a dos marinheiros "expostos aos perigos do mar"; como também "aquela que se manifesta na doença, na pobreza, na vida política; aquela que resiste não somente aos males e aos temores, mas também às paixões e aos prazeres". Eis aí pois a primeira regra de nossa caça aos valores: é preciso passar da multiplicidade dos exemplos de coragem, cujas manifestações variam conforme as circunstâncias, a uma unidade que valha universal e absolutamente; isto é, "o que existe de idêntico em todas estas

manifestações”.

Desta vez Laques compreendeu a exigência lógica. Ele propõe, já mais hesitante: “parece-me que é uma certa força da alma, se consideramos sua natureza em geral”. Eis o que é com efeito conforme à regra socrática. Entretanto Laques ainda não viu chegar o fim de suas penas. Não cai ele de um excesso a outro, e a uma imagem demasiado singular não opõe uma fórmula desta vez demasiado geral? É o que pensa Sócrates, que nota que tal força, “se se junta à loucura”, torna-se nociva e feia: ora, é uma virtude o que procuramos, não um vício. Então retifiquemos e chamemos coragem apenas “à força da alma refletida”. Mas suponhamos um hábil especulador que tenha a força de alma para consentir numa despesa com a previsão refletida de um ganho superior: não diríamos que ele é corajoso; muito menos ousaríamos qualificar de corajosa a firmeza do pai que com conhecimento de causa recusaria chamar o médico à cabeceira do filho doente. A perspicácia, quando posta a serviço de uma força de alma inflexível, pode assim torná-la muito mais temível. E inversamente aquele que sem cálculo resiste valentemente ao ataque inimigo não é mais corajoso do que alguém que sabe perfeitamente que nada teme? Em outros termos, uma vez que a clarividência consiste em evitar os riscos, permite ela falar ainda de coragem? Mas então chegamos ao absurdo: a coragem ficaria desta vez do lado da força de alma irrefletida, ou seja, não *valeria* mais nada. Tudo está de ponta-cabeça, nada se

mantém, o belo parece feio e o vício parece virtude. Decididamente, progredimos recuando e as mil provocações de Sócrates poderiam até acabar com nossa “força de alma”. É o que pensa o infeliz Laques que joga a toalha: é claro, resmunga, que ele sabe o que é a coragem, só que não chega a exprimir bem o que pensa.

Nícias o reveza, decidido “a colocar sua palavra a serviço de seu pensamento”. No caso, é mais da palavra de Sócrates que se trata, já que ele recolhe uma opinião que passa por socrática (até nos manuais escolares contemporâneos): “freqüentemente te ouvi dizer que cada um de nós vale pelo que sabe e nada vale pelo que ignora”. Magnífico, exclama Sócrates, encantando por receber lições de socratismo, e então? “Então é claro que se o homem corajoso tem valor, é porque é um homem que sabe”. Muito bem, e que é que ele sabe em particular? Ele possui, diz em tom douto Nícias, “o saber das coisas a temer ou a esperar tanto na guerra quanto em todas as outras circunstâncias”. Desta vez é Laques que se insurge dos bastidores: absurdo, exclama ele, a coragem não é um saber! Em caso de doença, quem conhece o perigo, senão o médico — mas é o doente que deve dar provas de coragem! “É da mesma forma em todas as profissões, os que as praticam sabem prever os sucessos ou os fracassos, e nem por isto são bravos.” Nícias capricha: não, o médico conhece a doença e a saúde, ele não sabe o que se tem a temer em face da vida ou da morte. Então quem sabe, enerva-se Laques, o adivinho talvez? Haveria

o risco de a discussão se azedar, sem a intervenção de Sócrates. Ele também quer saber mais acerca deste saber que definiria a coragem: bem curiosa esta ciência que colocas tão alto que parece dificilmente acessível ao comum dos mortais, ao passo que a primeira pantera que aparece é chamada corajosa! *Distinguo*, pontifica Nícias que, à falta de poder ter lido os dicionários, seguiu lições de lexicologia; não confundir coragem e temeridade: os corajosos conhecem o perigo, "os temerários desprezam-no por ignorância". Assobios de admiração. Sócrates entretanto não está satisfeito ainda. Seja a coragem, diz ele, a ciência das coisas a temer; ora, "o que inspira temor não é nem o mal passado nem o mal presente, mas o mal futuro, posto que o temor é a espera de um mal por vir". Acordo dos interlocutores. Ora, acrescenta ele, parece que "a ciência na diversidade de suas aplicações não é diferente, conforme se relacione ao passado para saber o que ele foi, ao presente para saber o que ele é, ou ao futuro para saber como ele se realizará da maneira mais favorável, mas que ela é sempre idêntica a si mesma". O agricultor, por exemplo, se pode fazer previsões razoáveis acerca da colheita é porque sabe que dadas as mesmas condições, as coisas foram sempre assim. Que seria — outro exemplo — de um médico que emitisse um prognóstico assim formulado: em todos os casos passados tal doença sempre foi fatal; mas no caso presente estou razoavelmente otimista? Um charlatão, talvez, não um médico. Logo, já que "a mesma ciência

se aplica às mesmas coisas tanto no futuro quanto em qualquer outra época", é forçoso concluir que, se a coragem é ciência, "ela não é somente a ciência do que se tem a temer e de seu contrário; pois ela não diz respeito apenas aos bens e males do futuro, mas também àqueles do presente, do passado e de todos os tempos, em todas as circunstâncias, como as demais ciências". Sem outro remédio a não ser engolir isto, Nícias aprova, estupefato por não reconhecer a sua obra: ele procurava uma virtude modestinha e bem delimitada, e ei-lo em face da "ciência absoluta dos bens e dos males". Investigava-se serenamente a coragem e eis que acorrem atrás dela a sabedoria, a justiça, a piedade e assim por diante: é preciso, com efeito, que seja também sábio, justo e piedoso "este homem que, em relação aos deuses e aos homens, seria o único a reconhecer com prudência o que é temível e o que não é, e encontrar todos os bens, sabendo a maneira correta de se comportar diante deles". Procurava-se um valor e eis aí o Valor. "É forçoso reconhecer, Nícias, que não descobrimos a verdadeira natureza da coragem." O último balão esvaziou. Só resta aos dois gerais se atribuírem mutuamente a responsabilidade por este mísero resultado. Sócrates lhes reergue por uma última vez o moral: a gente volta a falar nisto amanhã.

Final da conversa e decepção do leitor, habituado a que as comédias terminem por um "happy-end". Todos estes esforços e aborrecimentos a troco de nada, dirá ele. Compreende subitamente quanto

Sócrates pôde se indispor com muitos de seus interlocutores; eis que quase partilharia a opinião dos seus juizes: não serve para nada este Sócrates, um argumentador tagarela que fica procurando picuinhas e coloca tudo de ponta-cabeça; um provocador que faz gênero, mas nada tem a propor.

Que dizer em sua defesa? Que, de fato, o ritmo do diálogo é lento e freqüentemente tortuoso (e muito mais do que nosso resumo linear poderia sugerir); mas, afinal, esses atenienses tinham tempo... Que, de fato, o diálogo não fornece a resposta esperada... mas, enfim, deve-se ligar tanto para as respostas, ser tão ávido de resultados utilizáveis? Assim mesmo a insatisfação permanece: decididamente estes filósofos são quando muito uns tagarelas...

Então, sejamos melhores advogados; mostremos que tudo isto não foi a troca de nada — e que o socratismo é capaz, também, de resultados.

Primeiramente saudemos em Sócrates um dos primeiros lógicos. Aristóteles, o maior de todos, não se enganou ao ver nele "o inventor do raciocínio indutivo" (*Metafísica*). Para saber o que é a coragem, quer dizer, para poder estabelecer um *conceito*, é preciso passar dos casos particulares à idéia geral: é corajoso resistir ao inimigo, e afrontar o mar tempestuoso, e saber enfrentar a doença, e saber suportar o sofrimento, e assim por diante... Mas este primeiro passo do *e... e...*, deve se transformar em *nem... nem...*, por ser a coragem em geral o que procuramos: nem isto, nem aquilo

em particular. Ao nos *abstrairmos* assim das particularidades de cada situação concreta, para *conservar* apenas o que elas têm em comum, chegamos ao conceito; um pouco como aprendemos primeiramente a reconhecer que é circular esta concha, e este vaso, e esta roda, antes de saber que o círculo é "o conjunto de pontos equidistantes de um mesmo ponto" — e que não é, pois, *nem* esta concha da qual não tem o brilho, *nem* este vaso do qual não tem a cor, *nem* esta roda da qual não possui as imperfeições, *nem* mesmo este círculo traçado no quadro, espesso e grosseiro, do qual não tem necessariamente o diâmetro. Mas por que temos necessidade do conceito, por que é preciso *induzir*? A realidade (*as* realidades, deveríamos dizer) não é mais rica e mais complexa? Não vale mais saber ser corajoso, agora e aqui, na hora deste perigo, do que saber em abstrato o que é a coragem em geral? Sim, sem dúvida, mas acontece que, para Sócrates, não se pode saber uma coisa sem ter feito a experiência da outra: em todo caso, não se poderá agir *racionalmente* enquanto permanecermos prisioneiros das opiniões particulares. Pois o conceito único tem ao menos uma superioridade sobre a multiplicidade de casos particulares: é isento de contradições. Ora, as contradições a respeito do círculo podem perturbar o espírito, mas sempre saímos delas: à falta de ter forçosamente um matemático à mão, acabamos por encontrar um compasso. Mas a contradição a respeito dos valores é pior, primeiramente nos seus efeitos: não somente ela embaraça, mas também

paralisa a ação; de fato, ela é *mortal*. Corajosa ou não a ação dos generais atenienses na batalha das Arginusas? Sócrates se lembra ainda deste debate agitado na Assembléia: os seis estão mortos. E a justiça, então? Em nome do que é justo e injusto, "os homens estão suficientemente em desacordo para se baterem por isto e para se matarem uns aos outros... eu o sei muito bem" lembra esta testemunha das guerras civis (Platão, *Primeiro Alcibiades*). E o próprio Sócrates não morrerá em virtude das contradições de seu júri, incapaz de distinguir o piedoso do ímpio? Logo, em moral, precisamos, mais do que alhures, de um árbitro invariante, imparcial, acima das opiniões particulares — e este árbitro é o conceito. Pouco importa que se saiba ou não formulá-lo, o importante é que possamos pensá-lo para aplicá-lo; ao menos como o artesão charreteiro que, sem saber definir o círculo com a precisão do matemático, sabe ao menos seguir sempre o mesmo padrão para fabricar suas rodas: como o carro poderia rodar? Lógico puro, Sócrates? Longe disto: o conceito, para ele, é apenas a ferramenta do artesão, um instrumento de medida eficaz. O essencial é que ele restabelece a paz em casa: como um mesmo padrão vale em todos os casos de medida, um mesmo conceito deve valer para todos, em todos os casos, para todo juízo de valor.

Pois no fundo Sócrates está pouco ligando para o conceito de coragem enquanto tal, e por isso o diálogo parece inacabado. Qual poderia ser a continuação, é fácil *induzir*. Pois o que Sócrates

hoje fez com Laques a respeito da coragem, ontem Sócrates fez com Cármide a respeito da sabedoria, e amanhã o fará com Eutidemo a respeito da justiça, e um outro dia com Eutifron a respeito da piedade, e com algum outro a respeito da temperança, e assim por diante... E, pois, com os atenienses em geral, o que induzir? Que a coragem, a justiça ou a temperança são virtudes, mas que a Virtude em geral não é *nem* a coragem, *nem* a justiça, *nem* a temperança... Lembremo-nos do *Laques*: se a coragem é invariável, é ciência, mas se é ciência, o continente é demasiado grande para o conteúdo. É impossível agir corajosamente sem saber o que é a justiça, e é impossível que uma ação piedosa seja feia; mais geralmente, uma ação boa é sempre conforme à razão. As virtudes não são mais múltiplas do que os atos corajosos são contraditórios. As virtudes são *uma* pois, apesar e para além de suas particularidades, têm todas em comum o *valerem* para o homem: só há pois uma maneira de se conduzir racionalmente, e esta maneira tem valor universal: o Bem.

Pois bem, dir-se-á, tudo isto é muito bonito. Mas por que seria *bem* agir bem? Uma pequena desonestidade de passagem, uma pequena cobardia de soldado furtada à atenção do general, tudo isto por vezes faz bem, tudo isto por vezes vale mais. Erro, diz Sócrates: um mal jamais pode ser útil, uma falta não pode tornar alguém feliz. Paradoxo? E de fato paradoxo no sentido legítimo do termo, pois vai de encontro às opiniões recebidas: "muita

gente obteve proveito cometendo injustiça, graves injustiças e outros não tiveram vantagem, creio, realizando ações justas”, faz-lhe notar o jovem Alcebíades (Platão, *Primeiro Alcebíades*), que se empenhara logo em experimentar, com delícia, as “prosperidades do vício”. Mas Sócrates não larga a presa: aí ainda, enganamo-nos por não induzir corretamente; vemos apenas nossa pequena vantagem, corremos atrás de nossa pequena compensação particular, não temos em vista o conjunto, nem nosso bem em geral, nem o bem do homem na sua dimensão universal. A cada momento, conforme cada impulso, colhemos o que nos parece *valer* para nós, aqui e agora: um desejo aqui, uma satisfação ali, o nariz enterrado neles, sem jamais levantar os olhos. Atrás de que corremos todos assim às cegas? Que têm de *comum* todos estes desejos particulares, múltiplos e contraditórios? Qual é o conceito universal que poderíamos estabelecer pela razão por trás deste mosaico de tendências, caótico e irrefletido? Aquilo que *vale* absolutamente e em todos os casos: o Bem, noutros termos, a felicidade do homem. Assim o paralelismo é completo: por trás de cada proveito particular a indução racional percebe nosso Bem supremo, assim como por trás de cada ato que vale ela percebe um valor, e por trás de cada virtude, a Virtude. Aliás, como poderia ser de outra maneira? Como poderia haver dois valores humanos absolutos (felicidade e virtude) opostos? Como aquilo que vale para todos (o Bem) não valeria para cada um (seu bem)? A razão não

é uma? Induzindo assim do desejado ao desejável, realiza-se pois a última reconciliação do homem consigo mesmo.

Tanto a felicidade quanto a virtude são mesmo ciência para Sócrates, Nícias não estava errado. “[Sócrates] dizia que a justiça e todas as outras virtudes se confundem com a ciência; pois as ações justas e todas as ações virtuosas são belas e boas. Ora, aquele que conhece o belo e o bem não saberia escolher outra coisa, e aquele que não os conhece não pode praticá-los” (Xenofonte, *Memorabilia*). Mas isto não significa que tais coisas são ciência disto ou daquilo como interpretava a contra-senso Nícias e tantos outros depois dele. Não, a virtude não é ciência à maneira dos saberes constituídos acerca das coisas, é uma ciência sem objeto pois é ciência do homem e se confunde com a felicidade. Expliquemo-nos: uma vez que cada um procura o bem, ninguém pode querer conscientemente o mal. Fazer mal é, pois, cometer um erro acerca de seu próprio objetivo — e fazer bem é antes de tudo saber o que é para o homem o bem. O libertino prisioneiro de seus gozos, o tirano sem fé nem lei que se perde no arbitrário, *não sabem o que querem*: mais loucos do que maus, nocivos porque ignorantes. Acreditam-se senhores e são escravos: do momento, do capricho, de seu próprio desregramento — e do particular, mais uma vez. Ser senhor é antes de tudo ser senhor de si, conhecer-se a si mesmo e àquilo que se quer enquanto homem: é pois saber o que vale sempre e para todos, e que o homem

é razão. Quem acredita perder nesta troca, quem crê que esta pequenina vantagem ao alcance da mão vale mais que um Bem longínquo, é um mau especulador: é apenas um estouvado que só encontra bens mutilados em lugar da felicidade que busca. Balouçados pela inconstância de seus desejos sem razão para levá-los a porto seguro, o libertino e o tirano estão perdidos, inconscientes do que necessitam. E, à falta de ser seu capitão, o socratismo não é nada senão esta voz que quer reconciliá-los consigo mesmos: que vossa alma tome o leme, serei vossa bússola.

Este último aspecto é talvez o mais discutível do socratismo a nossos olhos, ou ao menos o mais fora de moda, para nós que aprendemos a troçar dos "infortúnios da virtude", e para quem bem fazer e fazer o bem são dificilmente sinônimos. Mas o ponto aparentemente fraco do socratismo é o ponto aparentemente forte de Sócrates. Já o dissemos, não é um teórico puro, é um artesão da moral: lembremo-nos, ele não escreve; e, se fala muito, disserta pouco. A Hípias que lhe censurava o lacônismo, ele respondia: "não notaste que não cesso de fazer ver o que me parece ser justo? . . . À falta do discurso, eu o faço ver por meus atos" (Xenofonte, *Memorabilia*). A prova crucial da equação Felicidade=Virtude, verdadeira quadratura do círculo, é Sócrates, "ao mesmo tempo perfeitamente virtuoso e feliz", como o descreve por fim Xenofonte. Ele vai e vem, vive a vida da praça do mercado e fala com quem quer que apareça; escutam

sua exortação moral porque o sabem irrepreensível. Se prega, é pelo exemplo. A melhor prova de que a virtude é ciência, aos olhos dos seus contemporâneos, é que Sócrates a pratica; e a melhor prova de que todas as virtudes são uma, é que ele as reúne. Quantos aliás só viram do socratismo o próprio Sócrates? Havia para eles algo a entender além desta perfeita adequação de seus atos às suas palavras, esta proximidade a si mesmo que o distanciava das coisas? Pensa-se que ele tenha podido fascinar os jovens de seu tempo se se tivesse contentado com o conceito? Teriam feito de um escrevinhador um ídolo? Mas este acordo supremo entre sua vida e sua mensagem a eles foi dado ainda mais seguramente por sua morte.

Capítulo

5 A morte

O mais célebre dos silogismos (o bê-a-bá da lógica) se enuncia assim:

Todos os homens são mortais,
Ora, Sócrates é um homem,
Logo Sócrates é mortal.

Mas Sócrates teria morrido somente por ser mortal? Curiosa esta insistência, já notada por Valéry, do exemplo escolar em querer que Sócrates tenha morrido apenas por ser um homem; como se, para retomarmos a imagem de Platão, tivesse sido em virtude do movimento de seus músculos e da configuração de seus ossos que ele fora parar na prisão. Sócrates, nô-lo dizem, desviou-se das pesquisas físicas que lhe ensinavam apenas esta causalidade amesquinhada. Desviamo-nos por nossa vez do logicismo estreito em direção da história e, seguindo-o, busquemos para a sua morte causas morais: por que *se quis* que Sócrates morresse?

Primeiramente os fatos: em março de 399 a.C.,

um jovem poeta insignificante de nome Meletos deposita nas mãos do arconte-rei a seguinte queixa: "Sócrates é culpado de não reconhecer como deuses os deuses da Cidade e de nela introduzir novos; também é culpado de corromper a juventude. A pena solicitada é a morte." A lei ateniense reconhecia de fato a todo cidadão o direito de acusar um outro sob juramento. Mas no caso o distinto Meletos é apenas um testa-de-ferro; a queixa foi redigida pelo orador Licon, e ambos são teleguiados por um mais poderoso, Anito: um dos chefes populistas da restauração da democracia, provavelmente não assaz seguro do êxito da queixa para ousar nela imiscuir de imediato seu nome.

Não acreditemos todavia que o ato de acusação é feito sob medida para Sócrates: o texto é quase a chave-mestra que servia para se livrarem dos intelectuais incômodos, aquela que já fora usada contra Anaxágoras ou alguns Sofistas. A acusação de impiedade em particular, a mais grave de todas em relação à constituição ateniense, não deve ser necessariamente tomada ao pé da letra: dizia-se "ímpio" como dir-se-ia atualmente "dissidente". Não façamos também de Anito um "monstro sedento de sangue" ou sequer um bruto limitado: é um homem de ação, com convicções talvez abruptas, mas muito sinceramente vinculado às instituições democráticas e à obra de restauração nacional. Então, por que este processo?

Houve provavelmente no início inimizades pessoais. Era outrora a explicação aventada: até o século XIX,

com efeito, uma leitura idealista da História, fiando-se apenas nos debates de idéias que Platão nos restitui, fazia dos Sofistas os assassinos de Sócrates. Mas hoje não podemos mais, os fatos o provam, pretender que Sócrates tenha sido vítima de seus concorrentes; em troca é verossímil que, no correr de sua investigação, como nas etapas de sua carreira, Sócrates se tenha inimizado com muitos poderosos: não é sem riscos que se põe abaixo as grandezas estabelecidas. Acrescentemos que se Sócrates nos aparece sem mancha, o mesmo não se pode dizer de todos os que o rodeiam: durante os vinte anos que durou a "missão" propriamente dita, uma boa parte da juventude havia alguma vez estado sob a influência do círculo socrático, entre os quais muita gente duvidosa que deveria mais tarde atrair o ódio do povo. Mas para além dos rancores e das querelas pessoais, havia sem dúvida algo mais sólido. Alguns comentadores cristãos viram nisto um processo religioso — o do deus único perseguido pelas superstições do paganismo. Mas a hipótese deve ser descartada: o pequeno "demônio" de Sócrates, ambulante e pessoal, não tem nada do Deus criador e todopoderoso do monoteísmo; por outro lado, Sócrates participava sem demasiada hipocrisia dos cultos cívicos. Foi então um processo político? A personalidade de Anito poderia levar a crê-lo. Entretanto Sócrates não era ligado a nenhum partido e, neste momento preciso em que se acabara de proclamar a anistia geral e a reconciliação nacional, não era isto antes bom sinal? É verdade que ele tinha entre

seus mais recentes ouvintes alguns "aristocratas": Cármide, Xenofonte, e mesmo Platão. Sobretudo os dois homens que personificavam melhor as desgraças da Cidade haviam contado entre seus próximos: o aristocrata "sanguinário" Crítias e o democrata ambíguo Alcebíades; natureza brilhante mas corrompida pela ambição, aventureiro sem escrúpulos, condenado à morte por contumácia, por causa de seus crimes de impiedade, refugiando-se entre os inimigos no ápice da guerra, fazendo jogo duplo em vista de uma cartada pessoal e finalmente responsável pela desastrosa expedição à Sicília, da qual Atenas saiu arruinada.

Ao atingir Sócrates, Atenas conjurava seus velhos demônios que ela queria apagar da memória: bode expiatório da grande limpeza que a Cidade fazia de si mesma e que deveria começar por aquele que havia recusado comprometer-se com qualquer partido, mas de quem os dois lados tinham de que se queixar. Estes motivos políticos foram provavelmente determinantes; mas o processo de Sócrates foi antes de tudo um processo antiintelectual: por trás da fórmula "corrupção da juventude" é preciso ler a acusação de "subversão". Num momento em que o Estado ateniense sai de uma crise material e ideológica sem precedentes e quando se procura a grande custo devolver-lhe as bases morais tradicionais, o culpado está designado antecipadamente: é o intelectual-Sócrates que nada respeita, joga os velhos contra os jovens e o seu "demônio" contra os deuses ancestrais, critica o regime, ironiza as crenças e zomba da

educação de antanho. A reação antiintelectualista se voltava tanto mais facilmente para Sócrates quanto a opinião popular estava há muito preparada para ver nele um palrador inútil: a ferocidade demagógica dos poetas cômicos (primeiro de todos Aristófanes) o tinha tomado por alvo e o apresentava como um sofistiqueiro perigoso. É pois como Sofista que o acusam: podem os bons burgueses distinguir as sutilezas dos debates que dilaceram os círculos intelectuais? Aos olhos deles todos estes faladores devem ser metidos no mesmo saco.

Múltiplos motivos justificam pois o processo: a história o explica suficientemente bem, ao menos pelas suas circunstâncias. Já o mesmo não se pode dizer do seu desfecho e da morte, que nada tornava necessários.

Voltemos aos fatos. O processo se inicia diante de um júri popular sorteado: os juízes são 501. O trio de acusadores fala primeiro: este lembra os fatos, aquele insiste na influência perniciosa de Sócrates, aquele outro mostra sua eliminação como medida de salubridade pública. Toca a Sócrates falar. Infelizmente ele não cedeu às pressões de seus amigos e recusou-se a preparar sua defesa ou mandar compô-la por um advogado profissional: Sócrates desconfia até o fim da escrita. Ele fala, pois, mas em lugar de recorrer ao poder persuasivo dos discursos codificados aos quais o público está habituado (sua habilidade dialética lho permitia), e que lhe teria facilmente granjeado a simpatia dos juízes, ele se obstina no seu método de exame moral

e ironiza a acusação; em suma, reincide; mais ainda, vê com ligeireza a queixa, no entanto gravíssima, ridiculariza os acusadores, no entanto poderosos, ei-lo até mesmo a pretender dar lições de moral e de civismo ao júri, no entanto soberano. E no momento em que se esperava — era o hábito — que ele suplicasse ao júri a clemência, ei-lo que ainda fanfarrona e se recusa a rebaixar-se.

Todavia, é apenas por 281 votos (contra 220) que Sócrates é declarado culpado; ele se espanta, aliás, com esta fraca maioria, quando se abre a segunda parte do processo consagrada à pena: o júri devia fixá-la depois da avaliação contraditória das duas partes. Em vez de mostrar sua boa vontade ao propor pelo menos uma pesada multa, declara tranqüilamente que deseja, como castigo, as honras que a pátria faz a seus heróis: seria o único tratamento que julga compatível com sua conduta. E só pela insistência de seus amigos que ele sugere finalmente uma pequena multa. É demais! Decididamente ele zomba de todo mundo. Desta vez a sorte está lançada, será a morte, e por ampla maioria. A sessão é suspensa e no zunzum que se segue Sócrates ainda se dá ao trabalho de agradecer aos 140 juízes que o absolviram e de lamentar os outros por seu erro. Ele beberá, pois, a cicuta.

Do processo à condenação, nada esta preestabelecido; da mesma forma, da sentença à execução muitos desvios ainda eram possíveis. Quis mesmo o acaso que, por razões de calendário religioso, Sócrates se beneficiasse de uma espera de trinta dias na prisão,

os quais ele poderia ter aproveitado para exilar-se: seus mais determinados acusadores teriam fechado os olhos, teriam de qualquer maneira se desembaraçado dele. Então, por que esta obstinação, por que, se Atenas desejou o processo, se as circunstâncias explicam a sentença, Sócrates provocou a morte? Nietzsche, que o tratava de "polichinelo", mostra-se ainda nisto perspicaz: "Sócrates queria morrer: não foi Atenas, foi ele que deu a si mesmo a cicuta, ele forçou Atenas à cicuta."

Então ele se matou? Não, apesar de tudo não foi suicídio, à semelhança daquele dos Sábios Estóicos alguns séculos mais tarde que escolherão a morte para provar sua absoluta liberdade; ou como os monges budistas que se imolam com estardalhaço para que seu sacrifício manifeste a justeza de sua causa. Pois o suicídio supõe uma fuga, ou ao menos uma ruptura. Mas Sócrates não rompe com nada: ele continua sabiamente, direto, com a força tranqüila e irritante que conhecemos nele. Então não teme a morte? Como ele diz: "esta é uma outra questão". Acredita na sobrevivência de sua alma no além? Como ele diz: "ninguém sabe". Sua morte escapa à lógica da História, porque se inscreve demasiado bem na lógica paradoxal de Sócrates.

Pois esta morte, que encerra a época das certezas de Atenas sobre si mesma e abre a época dos grandes sistemas filosóficos, *não significa nada*: não há que tirar dela nenhuma lição geral sobre a História ou sobre a sorte dos intelectuais ante o Estado. Uma

data quando muito, nada mais que um acidente da história que poderia não ter havido. Esta morte nem é trágica sequer: nenhum complô urdido por sombrios Cavaleiros do Mal encarniçados a perseguir o inocente, nenhum Destino insuperável. Ela é ainda menos patética: é com um gesto de mão que Sócrates detém as lamentações de sua mulher e as lágrimas de seus amigos. O próprio Platão jamais chorará a morte do mestre: fará do divórcio consumado entre o filósofo e a Cidade matéria de sua reflexão política. Se fosse preciso a todo custo encontrar um sentido nesta morte, este não poderia ultrapassar a pessoa de Sócrates. Dir-se-ia então, *irônica*. Ironia da sorte primeiramente, a qual ele provocou a ponto de tornar um caso banal em sua lenda. Mas sobretudo ironia acerca de si mesmo, ironizando a morte até a morte e levando ao cúmulo seu gosto pela distância. Ironia triunfante ou derrota? Sucesso, num sentido, pois deixou, por isto, a marca bem conhecida e tornou-se para sempre a genial criação de Platão. Fracasso talvez: não havia escrito nada, fizera de sua vida sua filosofia, era insuficiente; Sócrates quase não teria saído do anonimato de tantos outros pequenos pensadores das ruas, ou teria bem depressa retornado à irreflexão da história como o obscuro mestre de Platão que nada quis escrever. Era-lhe preciso pois, também, uma obra que sobrevivesse, como se tivesse fracassado em reformar os costumes pela mera fala: e foi de sua morte que fez sua mensagem.

Indicação de Leitura

Os filósofos talvez sejam crianças crescidas. Ciumentos de sua linhagem, necessitam crer num Sócrates-pai-espiritual, último dos Sábios exóticos, e primeiro dos *nossos* filósofos; um Sócrates porta-bandeira, justiceiro perseguido, pensador intransigente, moralista radical. Que maior cautela de sua própria importância do que dizerem-se seus herdeiros? Este Sócrates sonhado, é preciso procurar destruí-lo? Quem o poderia? O mito ou a lenda são de qualquer forma mais tenazes do que a história, quando as fontes são suspeitas de já terem sido fabuladas.

Fascinados como muitos ou irritados como alguns, deixemos a pessoa com sua morte e o silêncio. O verdadeiro Sócrates, queremos dizer o Sócrates vivo, é a personagem, e antes de tudo a de Platão: tão mais presente que este velho teimoso que bebeu a cicuta e tão mais provocante que qualquer outra paráfrase.

Ler Platão, pois. Qual? Primeiramente aquele dito dos "diálogos de juventude" consagrados a fazer reviver o homem e a reabilitar a imagem. Podemos de fato adotar a hipótese mais comumente admitida: partindo do desejo de recriar senão a letra ao menos o espírito do socratismo, Platão teria cada vez mais utilizado o nome próprio, e o estilo do "diálogo filosófico", para desenvolver suas próprias teses, antes de abandonar em suas obras finais um gênero que se tornara demasiado estreito para suas últimas interrogações metafísicas. Ler-se-á então para começar a *Apologia de Sócrates*, que relata as minutas do processo; se bem que Platão se mostre aí provavelmente mais historiador do que repórter, ela não é talvez mais travestida do que aquela atribuída a Xenofonte, à qual se poderá entretanto compará-la. O episódio da prisão e da fuga que não aconteceu é restituído pelo *Crítón*. Em troca, é preciso saber que nas imortais páginas do *Fédon* que evocam sua derradeira conversa antes da morte e sobre ela, o memorialista deixou definitivamente lugar para o filósofo: as considerações que Platão coloca na boca do mestre saem diretamente de sua própria filosofia. Limitar-se-á pois num primeiro momento a estas conversas livres, que se acreditaria freqüentemente inacabadas, a estas comédias filosóficas de que o *Laques* nos deu o exemplo: *Lísias* (sobre a amizade), *Cármides* (sobre a sabedoria), *Hípias Maior* (sobre a beleza) ou *Menor* (sobre a mentira), o *Primeiro Alcebiades* (sobre a conduta do político), *Eutifron* (sobre a piedade) . . . Aos quais poderíamos

em seguida acrescentar os diálogos "clássicos", em que a figura de Sócrates, plena do pensamento de Platão, permanece entretanto central e viva: *Protágoras*, *Menon*, *Górgias*, *Fedro* e naturalmente o célebre *Banquete* . . .

O testemunho de Xenofonte, durante muito tempo considerado mais confiável, é vez por outra posto em causa pelos historiadores. A leitura das *Memoabilia* é entretanto necessária. Encontraremos o texto no volume *Sócrates* da coleção "Os Pensadores" (Abril Cultural, São Paulo, 1972), junto às duas "Apologias" (a de Platão e a atribuída a Xenofonte) e às *Nuvens* de Aristófanes. Esta feroz carga anti-socrática, outrora rejeitada unanimemente pela tradição humanista, obteve depois direito à atenção dos investigadores do socratismo. É preciso em todo caso lê-la sem espírito inquisidor para dela rir sem preconceitos.

Quem quiser ver como Sócrates continuou a inspirar a reflexão filosófica moderna, pode ler as páginas que lhe consagrou Hegel nas suas *Lições sobre a História da Filosofia* (tradução francesa, tomo 2, Editora Vrin, Paris, 1971); ou aquelas tiradas por Nietzsche à sua maneira no "Problema de Sócrates" (*in Crepúsculo dos Ídolos*, volume *Nietzsche* da coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, S. Paulo, 1974). Aquele que definitivamente decepcionado por esses retratos e esses ensaios contraditórios desejar um enfoque moderno mais amplo que estas poucas páginas, pode se voltar para *Socrate et les Petits Socratiques* de Jean

Humbert (Paris, PUF, 1967). Quem quiser entrar com espírito de investigador nos meandros do "problema de Sócrates", pode começar pela tese assim chamada de V. M. de Magalhães-Vilhena (Paris, PUF, 1952).

À margem de Sócrates pode-se desejar situá-lo melhor no seu tempo: *A Cidade Grega* de G. Glotz (DIFEL, São Paulo-Rio, 1980) permite familiarizar-se com o funcionamento das instituições; *Atenas: a História de uma Democracia*, de C. Mossé (editora Universidade de Brasília, coleção "Pensamento Político" 5, Brasília, 1979) dá uma idéia de sua evolução política. Pode-se também desejar reencontrar Sócrates penetrando nesta atitude estranha e intempestiva que é a ironia: assinalemos as análises delicadas e minuciosas de V. Jankélévitch (*L'Ironie*, Flammarion, coleção Champs, Paris, 1964).

Enfim se, fatigado de tantas palavras coladas ao seu silêncio, se deseja entretanto continuar a *ouvir* Sócrates, por que não escutar o drama sinfônico de Erik Satie, *Socrate* (1918), que talvez tenha proposto o comentário mais despojado?

Sócrates no Seu Tempo

(As datas marcadas com * são duvidosas)

- 508
 - Reformas de Clístenes que marcam o advento da democracia.
- 490-479
 - Guerras médicas: a Grécia triunfa sobre a Pérsia.
- 490-456
 - Tragédias de Ésquilo.
- 470*
 - *Nascimento de Sócrates*
- 469-405
 - Tragédias de Sófocles.
- 461
 - Início do papel de Péricles em Atenas.
- 460-425
 - Obra de Heródoto, o “pai da História”.
- 450-406
 - Tragédias de Eurípedes.
- 444
 - Nascimento de Antístenes, um dos principais

- discípulos de Sócrates.
- 432
 - Processo de impiedade e exílio do “físico” Anaxágoras, cujo ensinamento Sócrates provavelmente seguiu.
Sócrates participa do cerco de Potidéia como simples soldado.
- 430
 - Nascimento de Xenofonte.
- 429
 - Epidemia de peste e morte de Péricles.
- 427
 - Nascimento de Platão.
- 424
 - Início da composição da obra histórica de Tucídides.
Sócrates participa da derrota ante os tebanos, em Delion. Aí salva Alcebíades.
- 423
 - *As Nuvens* de Aristófanes: Sócrates é mostrado nela como um “físico” fantasioso e um sofista subversivo.
- 422
 - *Sócrates participa da batalha diante de Anfíbole na Trácia.*
- 420*
 - *Crise interior de Sócrates (“oráculo de Delfos”) e início da “missão”.*
- 415*
 - *Casamento de Sócrates com Xantipa, de quem terá três filhos.* Exílio de Alcebíades, antigo

ouvinte de Sócrates: refugia-se em Esparta, depois na Pérsia.

411*

– Processo de impiedade, exílio e morte do sofista Protágoras. Processo e exílio de Diágoras de Melos, dito “O Ateu”.

406

– *Sócrates “pritano” na Assembléia, opõe-se só e contra todos, a julgar em bloco os generais da batalha das Arginusas.*

404

– Derrota definitiva de Atenas ante a coalisão liderada por Esparta; fim do império ateniense. Instalação provisória dos Trinta Tiranos: *Sócrates recusa-se a obedecer a eles.*

403

– Restauração difícil da democracia e “reconciliação geral”.

399

– *Processo e morte de Sócrates.*

– * Primeiros diálogos de Platão.

393

– Panfleto anti-socrático de Polícrates: “Acusação de Sócrates”.

– * Xenofonte responde com as *Memorabilia* e talvez com uma *Apologia de Sócrates.*

387

– Platão funda em Atenas a primeira escola filosófica – a Academia.

Biografia

Nasceu em 1950, na França. Formou-se na École Normale Supérieure, onde também lecionou, após ter obtido a *agrégation* em Filosofia.

Veio para o Brasil em 1980, para ensinar Filosofia Antiga, na USP, no quadro dos acordos de cooperação cultural com a França.

Escreveu, além de vários artigos, um livro sobre Lucrecio, publicado na França: *Logique de L'élément* (Paris, PUF, 1981).

Caro leitor:

Se você tiver alguma sugestão de novos títulos para as nossas coleções, por favor nos envie. Novas idéias são sempre bem recebidas.