

Na primeira de todas as suas anotações dos Papirer de S.Kierkegaard, lemos o seguinte: "Man behøver altid 1 Lys for bestemt at see et andet" (Precisa-se sempre de uma luz para ver determinadamente uma outra). A observação bem pode ser paradoxal, mas justifica um procedimento muito utilizado por aquele autor: a comparação de personagens históricas.

Se temos hoje como tema principal a Revolução Francesa, podemos tentar, seguindo a sugestão acima, iluminar este enfoque com um outro, que para nós tem sido paradigmático, isto é, com o caso do Sócrates julgado e condenado como subversivo.

Ninguém diga que se trata de grandezas incomensuráveis, pois há evidentes pontos de comparação. Sócrates não foi julgado por uma tese, por uma proposição teórica heterodoxa; a argumentação foi constantemente política, sua defesa tratou constantemente da questão do Estado, as acusações foram muito pesadas e o resultado foi a condenação à morte, de modo que se pode dizer com toda certeza que estamos diante de um caso político, com um filósofo acusado de subversão, de sedição e de sedução ou corrupção da juventude, cuja educação tanto preocupava o Estado grego e a que se dava tanta importância, por exemplo, nos li-

vros da "República" de Platão. (Veja-se, para isso, Werner Jaeger ou L. Robin.)

Finalmente, basta lermos Hegel ou outro qualquer pensador importante dos gregos para encontrar mais um detalhe importante. A condenação de Sócrates pelo Estado ateniense teve um significado mais do que político: um significado histórico-universal; a vida dele, seu julgamento e a sua morte representaram uma virada na história do mundo. O próprio Estado ateniense não sobreviveu à prova, e o herói trágico saiu vencedor após sua morte. Seus acusadores foram depois condenados, e o Estado se transformou.

A acusação é um documento histórico. Sócrates foi julgado e condenado por dois pontos: em primeiro lugar, não aceitava as divindades do Estado e introduzia outras; em segundo lugar, seduzia a juventude, desencaminhando-a da educação prevista pelo Estado.

A questão é tão séria quanto a morte. Um filósofo condenado à morte pelas instâncias legalmente institucionalizadas pelo Estado, um filósofo condenado e que toma o veneno não é um diletante que apresenta e retira opiniões especulativas de acordo com as conveniências. O mínimo que se pode dizer do caso é que houve uma coerência vital, mortal ou fatal. E se é verdade que

* Comunicação apresentada no colóquio **Sombra e Luzes**, USP, 5-10/10, 1987.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ela representou esta virada política e histórica, algo devemos aprender deste caso.

Sócrates é subversivo. Queremos mostrar que é um revolucionário, mas de um tipo bastante raro: um revolucionário, no fundo, por omissão. É claro que ele desenvolveu uma atividade constante, subversiva, de consequências trágicas e históricas. Durante anos a fio executou uma tarefa, sua missão, que foi considerada subversiva. Incansavelmente. Quase que indistintamente, pois procurava qualquer um para suas conversas de rua, ou nos banquetes, ou nos ginásios. É revolucionário porque age, mas, no fundo, o que revoluciona é exatamente a sua omissão, a sua negação em participar da vida pública, da esfera estatal, do mundo político, que para os gregos de Atenas tinha um sentido religioso. Distingamos logo as coisas: a acusação fala de divindades, mas o processo não é em nada semelhante aos da Inquisição, não se trata de um caso religioso no sentido posterior, mas sim de um caso político. O Estado contra Sócrates. E Sócrates acusado de agir contra o Estado. Agir por omissão.

É Kierkegaard quem diz, em "O Conceito de Ironia, constantemente referido a Sócrates" (Dissertação de 1841): "Num certo sentido, ele era, portanto, revolucionário (revolutionær), contudo não tanto ao fazer alguma coisa, quanto ao se omitir de algo (ved at undlade Noget)" (SV³1, 211). E no mesmo capítulo é dito que Sócrates vampirizava, tentando reduzir o Estado

grego a uma sombra, sugando seu sangue (id.208).

Três argumentos parecem, à primeira vista, contradizer nossa afirmação de que Sócrates era aos olhos do Estado ateniense um subversivo, que subvertia a política ao não se dedicar a ela e solapava os fundamentos do Estado com seu comportamento, e tudo isso de tal modo que temos de concordar que o Estado foi coerente ao condená-lo à morte. O primeiro argumento utilizado é o de que Sócrates não deixava de cumprir suas obrigações civis, tendo lutado nas guerras e exercido até alguns cargos públicos. Este argumento é relativamente fraco. O segundo argumento seria o conteúdo do diálogo platônico "Crítion", especialmente com a famosa prosopopéia das Leis, em que Sócrates aparenta uma incrível submissão às Leis de sua Cidade, uma obediência inimaginável num verdadeiro revolucionário que estivesse a fim de solapar a ordem estabelecida desta Pólis. Haveria basicamente dois caminhos para rebater este argumento. Ou provar que este diálogo é mais platônico do que propriamente socrático, ou então tentar descobrir alguma sutil malícia no discurso de Sócrates, quem sabe até uma profunda ironia em tudo o que ali é dito. Evidentemente também é imaginável uma síntese destas duas alternativas, do tipo: o discurso cifrado e irônico de Sócrates extraviou o próprio Platão, que o levou totalmente a sério, quando não o era. Finalmente, um terceiro grande argumento, — grande no tamanho, pelo menos, — é constituído pela interpretação de Xenofonte, muitas ve-

zes seguida pelo próprio Hegel, que procura, em sua "Apologia" e em seus "Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates", provar que imensa injustiça os atenienses cometeram, já que Sócrates era não somente o melhor e o mais justo dos contemporâneos, mas também inocente e ainda por cima completamente inofensivo. Sua condenação, fruto de invejas, fora não apenas um erro, mas uma verdadeira e incompreensível estupidez. Além disso, a seguirmos Xenofonte, não sabemos bem o que fazer com o Sócrates de Platão e muito menos com o de Aristófanes, de "As Nuvens". Pois o Sócrates de Xenofonte é um bom cidadão, bom homem, bom amigo, cheio de bons conselhos a respeito da amizade, da piedade filial e da obediência ao Estado, e que, se chegou a morrer, foi porque não quis defender-se de verdade, já que estava com setenta anos e temia mais o reumatismo e os achaques da velhice do que a própria morte. Aliás, neste ponto ele tem em parte razão, mas Hegel lembra, na Dialética do Senhor e do Escravo, que "o temor do Senhor é o começo da sabedoria", e Hegel deixa af bem claro que se refere à Morte, "der Tod", como este Senhor. Não temendo a morte, Sócrates não teria o começo da sabedoria... Mas parece que Sócrates tinha também outros valores um pouco diferentes, em sua axiologia, dos valores dos demais gregos.

Começando por este último argumento, talvez baste dizer que o Sócrates de Xenofonte está muito longe do Sócrates real. Ele não podia ser tão simplório, tão rasteiro, tão cheio de senso comum, de bom senso, de luga-

res comuns, e, se por acaso o fosse, jamais teria tido a vida, a morte e a fama e a influência que teve durante os milênios. Digamos logo que o Sócrates de Xenofonte se parece mais com Xenofonte do que com um filósofo de envergadura.

Quanto ao argumento do diálogo "Críton", talvez bastasse, para os bons entendedores, duas sugestões. Este diálogo realiza uma verdadeira legitimação das leis, usando até uma teoria que lembra muito o "contrato social", mas as leis gregas existiam para serem obedecidas, não para serem legitimadas. Parece-me que uma espécie de justificação transcendental da legalidade grega tinha de subverter profundamente a antiga "Sittlichkeit". Se as leis são obedecidas por razões racionais, visualizadas por um indivíduo, elas já não são mais o que eram, perderam seu caráter de tradição e sua origem divina. O Sócrates iluminista que transpõe no "Críton" é um personagem ou anacrônico, ou subversivo, ou ambos. E em segundo lugar, se examinarmos mais de perto o discurso socrático do diálogo "Críton", não deixaremos de perceber que ele não fundamenta nenhuma lei em particular, e nem discute a hipótese de elas se contradizerem, mas as fundamenta in abstracto. Quando fundamenta racionalmente o "deve-se obedecer às leis", ele parece esquecer que costumava, como aparece em muitos outros textos, confundir os sofistas e seus ouvintes com as contradições inerentes às próprias leis. O exemplo mais comum é o das máximas "não mentir" e "devolver o que pertence ao outro". A bem dizer, o

"Críton" se torna uma peça bastante duvidosa, se o situamos no contexto geral da literatura antiga sobre Sócrates. E não é verdade que Sócrates seguia, mais do que às leis, ao seu "demônio", oráculo particular? O fato de Xenofonte e mesmo Hegel não terem percebido que o "Demônio" não o levava a agir, mas apenas a se omitir de agir, em certas ocasiões, não altera a situação. Sócrates vive por conta própria, sua missão é individual, e ele a coloca acima de todas as demais obrigações, convenções e mesmo acima das próprias conveniências, (no sentido de que ele sabia muito bem e muito frequentemente ser "inconveniente", impertinente, no seu trato com sofistas, políticos e poetas). Se lermos atentamente sua conversa com o velho Céfalos no primeiro livro da "República", não deixaremos de perceber uma atitude de inconveniente impertinência, onde Sócrates parece realmente "vampirizar" o respeitável ancião, querendo saber de onde tirara sua fortuna, e se a velhice era desagradável, e que aborrecimentos trazia, e tudo isso sempre com a justificativa de que gostava muito de aprender, especialmente junto aos mais velhos, sugar um pouco de sua experiência da vida, sentir seus valores e suas razões, compreender em que apoiavam suas convicções. A "vontade de esclarecimento" deste iluminista *avant-la-lettre* se colocava acima dos costumes, do "éthos" grego. Não vivia como um grego comum, cidadão cumpridor, vivia como um filósofo que interrogava (para ensinar ou para confundir?), e que sempre refutava, chegando

com seu interlocutor a um resultado zero. Neste sentido, todo o diálogo "Críton" poderia ser interpretado como um discurso altamente duvidoso e ambíguo, ou pelo menos tão ambíguo quanto "A Apologia" e o "Banquete" platônicos, para não falar do "Fédon". Sua ironia não seria tão explícita como no "Protágoras" ou no primeiro livro da "República", mas bastaria para descaracterizar aquele diálogo como uma peça de defesa real do condenado Sócrates.

Fica, porém, o fato, lembrado no primeiro argumento acima enunciado, de que Sócrates cumpria suas obrigações na guerra e nos cargos públicos que a sorte lhe destinou. E nem se discute que ele se saiu bravamente destas situações, mostrando coragem, valentia, amizade aos companheiros feridos, destemor nas retiradas, temperança e outras virtudes morais, durante a guerra, além de honradez, coragem e independência nas decisões, em seus cargos públicos. Mas estas poderiam bem ser o que Kierkegaard chama de "virtudes experimentais", provisórias e individuais, baseadas apenas na própria resolução, e que nada tinham a ver com a "Sittlichkeit" grega. Numa palavra, poder-se-ia contra-argumentar que Sócrates desempenhava tais tarefas com "a mão esquerda", mas tais atividades não caracterizavam, de maneira alguma, sua vida e sua atividade geral, e nem mesmo tinham o acompanhamento de suas convicções pessoais. Executava-as com uma certa "indiferença indolente", que já seria um crime na perspectiva dos gregos de Atenas. Numa ocasião, em que não foi ouvido,

deixou tudo e foi simplesmente para casa. Hoje muitos poderiam considerar tal atitude como nobre, altiva, honrada, mas ela é bastante suspeita, para dizer o menos.

Sua principal atividade era a conversação, que levava sempre a um resultado negativo. R. Mondolfo gosta de caracterizar tal situação com o nome de "refutação socrática". Mas nem ele nem Hegel, que neste ponto confunde tudo, conseguem separar esta negatividade constante de uma suposta reconstrução. Para muitos intérpretes, que misturam Sócrates com Platão, ou simplesmente os identificam ("Sócrates é o Sócrates platônico"), a maiêutica começaria depois da refutação, e seria construtiva, positiva. Eles querem dizer "a maiêutica de Sócrates", embora apelem geralmente para a dos diálogos platônicos. Chegam a citar "A República" depois do livro I e até o "Teeteto" e o "Parmênides". Como se tudo isso fosse realmente Sócrates.

Se esta rápida discussão dos três argumentos gerais bastar para mostrar a fraqueza da tese de que Sócrates não era subversivo, mas sim um bom cidadão ateniense, o mais justo de todos", restaria agora indicar de que maneira, positivamente, Sócrates se mostra um "revolucionário", e um "revolucionário por omissão".

Começemos pela segunda parte da acusação: "Sócrates seduz a juventude". Hegel viu perfeitamente que ele quebrava os sagrados laços familiares, destruindo a piedade filial, ao intrometer-se entre pais e filhos. Ia contra uma lei natural e uma lei convencional, o que

é representado adequadamente, parece, na história de Strepsíades e Fídípedes, nas "Nuvens" de Aristófanes. Mas assim como Hegel não conta muito com Aristófanes, para sua própria interpretação, assim também ele deixou de perceber algo que não escapa aos olhos de Kierkegaard. O argumento de Sócrates, para defender-se neste ponto, é o da "competência", e portanto da "autoridade": para o comando na guerra e para a construção das casas e a cura das doenças, não nomeamos nossos pais, mas os melhores do ramo. E Sócrates seria o melhor do ramo para orientar a juventude pela vida. Ora, Kierkegaard reconhece em parte o valor do argumento da autoridade competente, mas percebe o que há de torto nisto tudo: quem nomeou, quem escolheu Sócrates? Quem o nomeou tutor? O Estado pode nomear tutores, educadores ou responsáveis, pois está, como instância ética, acima da família. Mas Sócrates, enquanto filósofo individual e particular, não tem autoridade para intrometer-se entre pais e filhos para ensinar. E ensinar o quê? Ensinar que nada sabia? Ensinar a ignorância? Se ele representasse uma instância religiosa, que estivesse acima do Estado, já seria uma justificação. Mas Sócrates não tem autoridade, não tem mensagem, não tem ensinamento, só tem suas perguntas inconvenientes e arrasadoras. Desencaminha, assim, a juventude. E quando ela segue o seu exemplo, a desencaminha ainda de outra maneira: pois ele vive fora da esfera do Estado, e arranca os jovens de suas posições dentro deste Estado, fá-los desconfiar

dos valores tradicionais, familiares ou políticos, e não lhes dá nada em troca, diz que é estéril, e que cada um deve parir o que tem dentro de si. Em sua defesa, quando diz que não ensina nada aos jovens, pois não tem discípulos, está sofismando, pois os jovens o seguem em seu "nihilismo prático". É claro, ele não tem uma doutrina positiva, a favor ou contra o Estado etc., mas com seu exemplo de vida privada afasta-os da vida tradicional e política, afasta-os da esfera pública.

Em quase todos os textos diretamente relacionados a Sócrates, fica claro que ele não se dedicava propriamente à vida política. Xenofonte procura desculpá-lo com a réplica de que ele apenas ensinava, mas seus discípulos seriam depois melhores cidadãos, de modo que indiretamente vivia para a política, para a Pólis. Mas Sócrates não possui tanta positividade assim. Não se engaja, não se compromete, não acredita tanto no Estado e na vida pública, embora, ao invés de dizer que não acredita, diga que ignora. Levemos a sério a ignorância socrática. Tudo o que ele sabe é nada, ele só sabe o nada. Como o Estado, como a família, como a religião e tudo o que carrega valores não se sentiriam ameaçados por este "nihilista" que, quando diz que quer aprender, está tentando apenas confundir e reduzir o outro à ignorância? E o próprio Hegel, que constantemente tenta dar uma certa "positividade" a Sócrates, concorda, na "História da Filosofia", que, se ele (e não apenas Platão) chegou à idéia do Bem, em todo caso a idéia do Bem é universal, mas

abstrata. O que quer dizer isto, senão que o Bem fica, para Sócrates, completamente indeterminado? E se ele não determina teoricamente o que seja este Bem, também não o determina praticamente, não o concretiza. Platão tentará determiná-lo teoricamente, e procurará comprometer o filósofo com os outros, com a Pólis, com os que ainda estão na Caverna. Será um relacionamento platônico, um comprometimento na idéia, mas que tentará ser concreto também, assim como Platão tenta, no "Banquete", concretizar a doutrina abstrata do amor através do discurso altamente figurativo do Alcibíades bêbado e apaixonado. Mas Sócrates fica no abstrato, ou na pergunta, na pergunta sem resposta. Deste modo, Sócrates não se compromete com ninguém, nem na esfera inter-pessoal, nem na sócio-política. Ele não sabe o que pode valer toda a vida política, como pode ele defender ou realmente respeitar uma instituição? E argumenta, na "Apologia", que sua missão divina não lhe deixa tempo nem oportunidade para se dedicar aos assuntos do Estado, para as assembleias, para a deliberação na praça pública, para os tribunais. Ele não vive na esfera pública, mas circula livre e descontraidamente pela cidade, numa esfera particular, numa esfera privada. É um homem particular, não só um "extra-vagante" ou "excêntrico" (ATOPÓTOS, Fedro 230 c: "Tu, porém, ó homem excêntrico, és o homem mais extraordinário que já se viu. Com tuas palavras dás a impressão de ser um estrangeiro que necessita de um guia, e não um cidadão da capital").

Sócrates é um homem que vive na esfera privada, o que Kierkegaard chama um "Privatmand". Se ele no Fedro se desculpa de não conhecer a região de sua cidade, por preferir viver entre os homens, para aprender, como gostava, por outro lado não é menos verdade que mesmo entre os homens ele flutuava, como que num metafórico "cesto" aristofânico, sem se deixar ligar às coisas terrenas e, a fortiori, às políticas.

Para Hegel, o revolucionário é um representante de um princípio novo, assim como para outros será o representante de forças novas que não mais se conformam a formas antigas, e para outros será um que viu que a letra subsiste mas agora sem o espírito. Para Hegel, Sócrates é o representante do "princípio da subjetividade", que faltava à substancialidade grega; é o "herói trágico" que precisa tornar-se "vítima de sacrifício", para que o novo princípio se imponha. Para Kierkegaard, mais radical e mais atento na análise do que Hegel, Sócrates representaria não ainda o princípio da subjetividade, mas apenas "o início, o começo da subjetividade", ainda recém-esboçada ou caricata na ironia. Uma ironia ainda não dominada positivamente (e que nem Hegel domina, pois, quando fala da de Sócrates, critica a dos românticos que lhe dava nos nervos).

A ironia de Sócrates é perigosa, é ameaçadora das certezas, das garantias, das seguranças, das tradições. Sócrates é um iluminista ao questionar as tradições e os preconceitos, a ordem estabelecida, como um todo dado a um certo momento histórico. Abando-

na uma concreção em busca de uma abstração universal, que não determina, não concretiza novamente. Pois, assim como os cínicos se satisfaziam com a privação, assim também a ironia socrática se satisfazia com um questionamento que apenas afirmava o sujeito questionador, liberando-o das amarras da empiria, e deixando-o negativamente livre numa atitude de auto-domínio e auto-satisfação.

Suspensão no "cesto" aristofânico, entre o céu e a terra, nem entre os homens, nem entre os deuses, venerando o turbilhão e as suas representantes, as nuvens mutantes, Sócrates se recusa a participar, a crer, a saber. Não se conscientiza, apenas questiona; não tem convicções, apenas perguntas; não tem tempo para dedicar-se à esfera pública e ao domínio do político. Sua defesa, de estilo sofístico, é muito significativa: não tem tempo nem para os encargos públicos e para as deliberações políticas, nem para chefiar comitês. Em outras palavras, mistura deliberadamente o agir bem e o agir mal, do terreno político. E isto deve ser proposital, como toda ambigüidade que se respira através do texto da "Apologia".

Sócrates só tem tempo para suas conversas particulares, para seus assuntos filosóficos, que constituem conversações privadas. Gravita em torno de seu eixo próprio, não do eixo do Estado. Não se pode deixar de ver alguma semelhança entre esta conduta e aquela, da Revolução Francesa, que Hegel denominou "a liberdade absoluta e o terror": esta liberdade é apenas negativa, nega o estabelecido, mas não

reestrutura um Estado, afasta-se do constituído, mas não se interessa por uma nova constituição (politéia). Não se engaja politicamente, não se relaciona positivamente ao Estado, mas também não se recolhe ao silêncio da privacidade. Vive e age em público, mas não politicamente, de maneira que sua ação adquire um sentido político subversivo: ele atrai os jovens para uma outra órbita, diferente da do Estado.

O "GNÓTHI SAUTÓN" significa, para ele, um separa-te do outro, um apartar-se, sem reintegração. Não con-

tradiz sua ignorância. Afasta-o do Estado (que aqui representa "o outro"), e é por isso que Kierkegaard afirma que "seu atentado tinha de ser encarado, do ponto de vista do Estado, como uma das empresas mais perigosas, como uma tentativa de sugar o sangue do Estado e transformar o Estado numa sombra (Skygge)". Ele procurava, nos outros, o sangue da vida; e quando eles já não tinham mais vida os deixava como sombras sem realidade.