

SÓCRATES

I

O que Hegel afirma da filosofia em geral, que «a coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer»*, não vale senão para uma filosofia da história, ou seja, é verdade para a história e corresponde à perspectiva dos historiadores. Evidentemente, Hegel sentia-se encorajado a adoptar essa perspectiva porque pensava que a filosofia de facto só começara na Grécia com Platão e Aristóteles, que escreveram num tempo em que a *pólis* e a glória da história grega estavam a chegar ao fim. Hoje sabemos que Platão e Aristóteles foram o culminar mais do que o começo do pensamento filosófico grego, que iniciara o seu voo quando a Grécia chegara ou estava prestes a chegar à plenitude. Mas continua a ser verdade que tanto Platão como Aristóteles vieram a ser o momento inicial da tradição filosófica ocidental, e que este momento inicial, distinguindo-se do momento inicial do pensamento filosófico grego, teve lugar quando a vida política grega estava efectivamente próxima do fim. Em toda a tradição do pensamento filosófico e em particular do pensamento político, talvez não tenha havido outro factor isolado de uma importância e influência tão decisivas sobre tudo aquilo que depois viria como o facto de Platão e Aristóteles terem escrito no século IV, sofrendo em cheio o impacto de uma sociedade politicamente em declínio.

* Vale a pena citar na íntegra a fórmula do Prefácio de Hegel à sua *Filosofia do Direito*, em que esta célebre imagem aparece: *Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.* («Se a filosofia pinta cinzento sobre cinzento, é porque uma forma de vida envelheceu. O cinzento sobre cinzento da filosofia não pode rejuvenescê-la, mas somente compreendê-la. A coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer.») (N. E. O.)

Pôs-se então o problema de saber como pode o homem, uma vez que vive numa pólis, viver à margem da política, e este problema, no que por vezes parece assemelhar-se estranhamente ao nosso próprio tempo, transformar-se-ia muito rapidamente na questão de saber como é possível alguém viver sem pertencer a uma ordem política — quer dizer, numa condição apolítica, ou como hoje diríamos de apátrida. Mais grave do que a própria questão foi, todavia, o abismo que assim se abriu, para continuar aberto desde então até hoje, entre o pensamento e a acção. Toda a actividade de pensamento que não seja simples cálculo dos meios em vista de alcançar um fim que se pretende ou quer, mas que se preocupe com a questão do sentido no plano mais geral, acabou por ser reduzida ao papel de uma «reflexão retrospectiva», quer dizer, de um pensamento que vem depois de a acção ter decidido e determinado a realidade. Pelo seu lado, a acção era relegada para o domínio sem sentido do accidental e do casual.

II

O fosso entre a filosofia e a política começou historicamente com o processo e a condenação de Sócrates, que desempenham na história do pensamento político o mesmo papel de ponto de viragem que o processo e a condenação de Jesus desempenham na história da religião. A nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates fez com que Platão desesperasse da vida da pólis e pusesse por isso, ao mesmo tempo, em causa alguns dos ensinamentos fundamentais de Sócrates. O facto de Sócrates não ter sido capaz de persuadir os seus juízes da sua inocência e dos seus méritos, apesar de estes serem mais do que óbvios aos olhos dos melhores e mais jovens cidadãos atenienses, levou Platão a duvidar da validade da *persuasão*. É-nos difícil apreendermos a importância desta dúvida, porque «persuasão» é uma tradução muito fraca e insuficiente do antigo termo *peithein*, cuja importância política transparece no facto de Peitho, a deusa da persuasão, ter um seu templo em Atenas. Era em persuadir, *peithein*, que consistia a forma especificamente política do discurso, e uma vez que os atenienses se orgulhavam de, ao contrário dos bárbaros, conduzirem os seus assuntos políticos sob a forma do discurso e não da compulsão, consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais elevada e verdadeira forma de arte política. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos seus exemplos maiores, e é contra essa defesa que Platão escreve no *Fédon* uma «apologia revista», que

considerou, com ironia, «mais persuasiva» (*pithanoteron*, 63b), uma vez que é rematada por um mito do Além, que inclui castigos e recompensas materiais, sendo calculado de modo a assustar, mais do que a simplesmente persuadir, os auditores. O núcleo da defesa de Sócrates perante os cidadãos e os juízes de Atenas fora declarar que o seu comportamento era o que melhor servia os interesses da cidade. No *Críton*, explicara aos seus amigos que não podia fugir, mas antes, por razões políticas, teria de sofrer a condenação à morte. Dir-se-ia que tal como não conseguira persuadir os seus juízes, não conseguiu também convencer os seus amigos. Por outras palavras, a cidade não via qualquer utilidade num filósofo, e os amigos não viam qualquer utilidade numa argumentação política. Tal é parte da tragédia que os diálogos de Platão documentam.

Intimamente relacionada com esta dúvida sobre a validade da persuasão vem depois a denúncia feroz a que Platão procede da *doxa*, opinião, e que não só percorre como um fio vermelho toda a sua obra política, mas constitui também um dos fundamentos da sua concepção da verdade. A verdade platónica, ainda quando a *doxa* não chega a ser mencionada, é sempre entendida como o rigoroso oposto da opinião. O espectáculo de Sócrates que submete a sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e a vê condenada pelo voto da maioria, foi a origem do desprezo de Platão pelas opiniões e do seu anseio em busca de critérios absolutos. Estes critérios, através dos quais os actos humanos poderiam ser julgados e graças aos quais o pensamento humano poderia conseguir um certo grau de credibilidade, tornaram-se a partir de então o impulso fundamental da sua filosofia política, tendo exercido também uma influência decisiva sobre os termos puramente filosóficos da própria doutrina das ideias. Não penso, ao contrário do que muitas vezes se sustenta, que a concepção das ideias tenha sido fundamentalmente uma concepção de critérios e medidas, nem que se trate de uma concepção de origem política. Mas uma interpretação desse tipo torna-se perfeitamente compreensível e justificável uma vez que o próprio Platão foi o primeiro a utilizar as ideias com propósitos políticos, quer dizer a introduzir critérios absolutos no domínio dos assuntos humanos, no qual, à falta de tais critérios transcendentais, tudo permanece relativo. Como o próprio Platão assinalava, não sabemos o que é a grandeza absoluta, mas fazemos somente a experiência de alguma coisa maior ou menor nos termos da sua relação com alguma outra coisa.

A oposição entre a verdade e a opinião foi decerto a conclusão anti-socrática por excelência que Platão tirou do processo de Sócrates. Sócrates, ao falhar na tentativa de convencer a cidade, mostrara que a ci-

dade não é um lugar seguro para o filósofo, não só no sentido de a vida daquele não ser segura por causa da verdade que possui, mas também no sentido muito mais importante de não se poder confiar à cidade a preservação da memória do filósofo. Se os cidadãos podiam condenar Sócrates à morte, então tenderiam também demasiado a esquecê-lo depois de morto. A sua imortalidade terrena só poderia ser assegurada se os filósofos pudessem inspirar-se numa solidariedade que lhes fosse própria e que era o oposto da solidariedade da pólis e dos seus companheiros de cidadania. O velho argumento usado contra os *sophoi* ou homens sábios, que encontramos tanto em Aristóteles como em Platão, e segundo o qual aqueles não sabem o que é bom para si próprios (condição preliminar da sabedoria política) e se mostram ridículos quando aparecem na praça do mercado, constituindo um motivo de troça corrente — como Tales foi alvo do riso trocista de uma jovem camponesa quando, por ter os olhos postos no céu, caiu no poço que tinha diante dos seus pés —, virar-se-ia, nas mãos de Platão, contra a cidade.

Para compreendermos a dimensão exorbitante da exigência platónica de que o filósofo se torne o governante da cidade, teremos de ter presente estes «preconceitos» comuns que a pólis alimentava em relação aos filósofos — mas não em relação aos artistas e poetas. O alvo é somente *sophos* que, não sabendo o que é bom para si próprio, ainda menos saberá o que é bom para a cidade. O *sophos*, o homem sábio que se torna governante, tem de ser considerado na sua oposição ao ideal comum do *phronimos*, o homem avisado cujo discernimento no mundo dos assuntos humanos o qualifica como guia, ainda que, sem dúvida, não para governar. A filosofia, o amor da sabedoria, de modo nenhum era considerada como sendo a mesma coisa que este discernimento, *phronēsis*. Só o sábio se preocupa com questões exteriores à pólis, e Aristóteles concorda inteiramente com a opinião pública a este respeito quando afirma: «Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não avisados. Não estavam interessados no que é bom para os homens [*anthrōpina agatha*].»^{*} Platão não negava que a preocupação do filósofo se referisse a realidades eternas, imutáveis, não-humanas. Mas não admitia que isso o tornasse incapaz de desempenhar um papel político. Não admitia a conclusão da pólis de que o filósofo, não se interessando pelo bem humano, estivesse a todo o momento em perigo de se tornar inútil fosse para o que fosse. A noção de bom (*agathos*) não remete aqui para aquilo que entendemos por bondade num sentido absoluto: significa exclusivamente *bom-para*, be-

^{*} *Ética a Nicómaco*, 1140 a 25-30; 1141 b 4-8.

néfico ou útil (*chrēsimon*), e é portanto instável e acidental, uma vez que não é necessariamente o que é, e pode sempre ser diferente. A acusação segundo a qual a filosofia poderia privar os cidadãos da sua capacidade pessoal encontra-se implicitamente contida na célebre declaração de Péricles: *philokaloumen met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias* (amamos o belo sem exagero e amamos a sabedoria sem moleza nem pusilanimidade)*. Ao contrário do que pretendem os nossos próprios preconceitos, que associam a moleza e a pusilanimidade preferencialmente ao amor da beleza, os gregos viam-nas como perigos ligados à filosofia. A filosofia, a preocupação com a verdade sem consideração do domínio dos assuntos humanos — e não o amor da beleza, que estava representada por toda a parte na pólis, através das estátuas e da poesia, da música e dos Jogos Olímpicos — conduzia aqueles que a ela aderiam a domínios exteriores à pólis e tornava-os inadaptados no seu âmbito.

Quando Platão reclamava o governo para o filósofo porque só ele podia contemplar a ideia do bem, a mais alta das essências eternas, opunha-se à pólis em dois planos: primeiro, afirmava que a preocupação do filósofo com as coisas eternas não o punha em risco de se tornar inútil, e segundo, sustentava que essas coisas eternas eram ainda mais «valiosas» do que belas. A sua réplica a Protágoras, declarando que não é o homem mas um deus a medida de todas as coisas humanas, é simplesmente uma outra versão da mesma tese**.

A entronização platónica da ideia do bem no lugar mais alto do reino das ideias, como ideia das ideias, encontra-se na alegoria da caverna e deve ser entendida neste contexto político. Trata-se de um aspecto muito menos evidente do que nós, formados pelos efeitos da tradição platónica, poderemos sentir-nos inclinados a pensar. É óbvio que Platão teve presente o ideal proverbial na Grécia do *kalon k'agathon* (o belo e o bom), e torna-se por isso significativo que se tenha decidido por privilegiar o bom em vez do belo. Considerado do ponto de vista das próprias ideias, definidas como algo cujo aparecer ilumina, o belo que não pode ser usado, mas apenas brilha intensamente, teria muito mais direito a tornar-se a ideia das ideias***. A diferença entre o bom e o belo está, não só para nós como, ainda mais, para os gregos, no facto de o bom poder

* Tucídides, 2.40.

** *Leis* 716 c.

*** Para mais informações sobre este assunto, ver *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1970), pp. 225-226 e n.º 65. *A Condição Humana*, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2001.