

2

A ordem e seu contrário

Apresentação do conceito dialético de Esclarecimento através de uma análise crítica do *Górgias* de Platão

Através do presente capítulo, pretendo introduzir a noção de uma dialética da razão organizadora – à qual referir-me-ei como razão esclarecida, utilizando esta qualificação em sentido amplo. A meu ver, o *Górgias* presta-se satisfatoriamente a este papel pelas seguintes razões. Em primeiro lugar, é um texto antiqüíssimo, mas assustadoramente atual. Quando, no Capítulo 3 do presente trabalho, o leitor mergulhar em um contexto de pensamento moderno, para o qual o epíteto de esclarecido cabe mais estritamente, pretendo que perceba o quanto a problemática evocada aqui no Capítulo 2 através do *Górgias* estará intimamente ligada com as questões levantadas por Kant dois mil anos mais tarde e, séculos depois de Kant, por nós mesmos. O tema por trás do esforço racionalizante é o mesmo: a apropriação do homem e da natureza pelo homem, a luta por determinar o mundo segundo critérios racionais, e Platão a apresenta através de um embate que ocorre no seio do que muitos caracterizam como um primeiro Esclarecimento – que teve como protagonistas pensadores aos quais as figuras históricas de Cálicles e do próprio Górgias estão ligadas. Embora seja impossível fundamentar definitivamente a medida da existência de um tema único para toda a tradição do pensamento ocidental – de que serviria fazê-lo? –, procuro sensibilizar o leitor à continuidade que há entre nós e os gregos através da forma de minha abordagem ao texto de Platão, sendo que tal continuidade não figura em meu trabalho como uma tese a ser defendida, mas como um meio para a caracterização mais precisa quanto possível do termo “pensamento” para o qual deverei sugerir, no Capítulo 4, que a Dialética Negativa é uma “alternativa”.

A segunda razão pela qual escolhi a análise do *Górgias* como meu capítulo de abertura diz respeito ao fato de que ele pode ser compreendido como abarcando o problema do pensamento ocidental de forma simultaneamente generalizante e representativa. Ademais, Platão nos apresenta duas tendências de pensamento

prático conflitantes e concorrentes, porém indissociavelmente relacionadas, uma vez que surgem através de uma dinâmica dialógica única. Cada uma exclui a outra mas, ao mesmo tempo, requisita a outra para que possa ser inteligível. A história recente – refiro-me aos momentos imediatamente anteriores e posteriores à Segunda Guerra –, de certa forma, também pode nos oferecer um panorama dualista semelhante, participando, portanto, do modelo platônico esboçado no *Górgias*: para ele, tratava-se, de um lado, do caos competitivo de Cálicles *versus* a planificação harmoniosa de Sócrates; para nós, tratou-se do embate entre o individualismo liberal e os regimes totalitários.

Utilizo-me da figura política generalizada do “liberalismo” para referir-me à ideologia política fundamentada por Kant e ainda experienciada nos dias de hoje no “ocidente democrático”, pragmático e laico. Muito desta ideologia está ainda repleta de alusões à sua alteridade histórica, que é, no modelo platônico, também a (aparente) alteridade lógica: o autoritarismo. Meu movimento de apreensão do texto de Platão leva em conta que, em primeiro lugar, os lados estão invertidos para Sócrates, e o bem está do lado da autoridade; e, em segundo lugar, que o diálogo é construído de tal forma que podemos, através dele, vislumbrar os dois lados como sendo, na verdade, um só.

Estando desta forma orientada, minha análise não procura situar as doutrinas contidas neste diálogo diante do resto da obra de Platão. Tampouco lanço mão de outros diálogos para interpretar o *Górgias*: antes, concentro-me nas possibilidades do próprio texto, não para determinar a totalidade de suas significações, ou testar a precisão da argumentação, mas para ilustrar e avançar o tom do presente trabalho como um todo. Busco deixar que os pontos relevantes a tal ilustração surjam por si próprios, de tal forma que o que empreendo é de fato uma *análise*, passo a passo, do texto integral. A forma dialética de pensar a que me vinculo valoriza mais a experiência do texto como um todo do que a identificação agressiva e a fundamentação dos pontos de interesse para além de toda dúvida. De qualquer forma, ao final, procuro delimitar estes pontos mais categoricamente.

Não me preocupo muito em descobrir qual é a posição realmente defendida por Platão quanto aos assuntos que escolhi, e nem ao menos em estabelecer objetivamente quão centrais tais questões são ao *Górgias* ou para seu autor. É como se, para aproximar-me do diálogo, tivesse me posicionado mais como um espectador que estivesse entre os seus personagens, sentado a alguma distância,

talvez um estrangeiro – um penetra na festa de Cálicles – sem muito conhecimento do grego (afinal, vali-me de traduções) nem qualquer filiação prévia às facções participando do embate verbal (pois, de fato, não sou especialmente familiar à filosofia antiga), mas que, mesmo assim, fosse atraído pelas questões sendo discutidas, compreendendo a forma crucial como espelham sua realidade: tanto que, ainda que confusamente, sente-se íntimo delas, e daqueles homens tão diferentes dele, identificando-se com todos, mas sem confiar em nenhum.

Vale dizer, ainda, que minha análise foi orientada tanto em seu conteúdo quanto em seu método pela *Dialética do Esclarecimento* de Adorno/Horkheimer, em especial pelo ensaio introdutório, “O Conceito de Esclarecimento”. Sob um certo aspecto, o leitor deve até mesmo considerar o presente capítulo como uma forma de exposição deste ensaio.

Para analisar o diálogo, dividi-o em três momentos, marcados pelo revezamento dos exasperados interlocutores de Sócrates¹. A cada um destes momentos corresponde, no meu texto, uma seção, com cujo título não quis indicar os problemas com que Platão teria se ocupado, mas sim do teor dos lampejos de compreensão de que o meu estrangeiro foi capaz.

Breve sinopse do *Górgias*

Trata-se de uma festa na casa de Cálicles, que é um discípulo de Górgias, o famoso retórico. Górgias está presente na festa, e Sócrates logo se aproxima dele para indagar-lhe sobre a natureza da arte retórica. De fato, muito mais do que descobrir o que seu rival falastrão faz para ganhar a vida, Sócrates está interessado na discussão dos pressupostos teóricos da prática da retórica e, em última instância, na explicitação do tipo de racionalidade que ela implica, à qual contrasta sua própria forma de pensar, a do filósofo. No trajeto para tanto, Sócrates trava conversação com o próprio Górgias, com Pólo – outro discípulo do retórico – e, por fim, com Cálicles. O que se têm é, em muito, um embate em torno do conceito de discurso racional, onde um dos lados (o de Sócrates)

¹ Vale notar, aliás, que quando me refiro a “Sócrates”, ou “Górgias” ou “Cálicles”, de modo algum pretendo estar versando sobre as doutrinas históricas de tais pensadores, mas apenas sobre as palavras que os personagens aparecem trocando entre si no texto de Platão

pretende valorizar seu aspecto universalista, seu apelo intrínseco ao bem público, enquanto que o outro lado (o dos retóricos) frisam – sem lamentar – seu aspecto de vazio formal que o possibilita ser posto a serviço de quem conhecer suas artimanhas, de alguma forma antecipando o conceito moderno de uma burocracia jurídica. A ambos os lados subjaz uma crença na capacidade do discurso de interferir racionalmente na vida; em ambos esta interferência revela-se violenta e, portanto, reverte numa força que atua contra seu próprio caráter racional. Neste sentido, este capítulo de abertura de meu trabalho também pode ser compreendido como uma tentativa de dar motivos ao leitor para duvidar de que toda razão seja boa só porque é razão, e subsídios para que ele perceba de que modo a ordem está implicada com a violência – algo que ainda será muito explorado pelo presente trabalho – e que é necessário pensar cuidadosamente sobre o que é pensar para que nosso pensamento realmente nos ajude a viver bem, tanto na esfera pública quanto na esfera privada – ou, se não tanto, pelo menos para que não confundamos o viver bem com o viver mal, um tema, aliás, que Sócrates se encarregará de obscurecer, como veremos, sob sua ideologia intelectualista do conservar-se através da conservação da sociedade.

2.1. Sócrates-Górgias: do ser ao interesse.

Talvez não seja casualidade – e, mais adiante, espero deixar claro porque não – que o diálogo traga, logo em suas primeiras falas (ainda em 447), uma proposição, por parte de Sócrates, a respeito do que devemos entender pelo “ser” de alguém: “quem” é o sapateiro deve ser respondido com: “é aquele que tem feito, e faz, sapatos”. Quer dizer: o ser – pelo menos em *algum* nível – é determinado pela ação. Sócrates expõe esta proposição ao mesmo tempo que exorta os conversantes a definir a profissão de Górgias. Aceitando seu convite, e consonante à sua proposição, Pólo, um fiel discípulo, prossegue, avançando, à guisa de pomposa introdução do que se entende pela nobre arte de seu mestre, que “as melhores pessoas” são proficientes “nas melhores artes”. De fato, se a ação implica o ser, é evidente que aquele que pratica uma nobre arte deve ser nobre,

mais ou menos da mesma forma que alguém que faz o bem é bom. Mas Sócrates, através de uma observação a respeito da eloquência de Pólo, aproveita a resposta deste último para expor os termos de uma antítese que, explícita ou implicitamente, permeará toda a discussão empreendida no *Górgias*, talvez funcionando mesmo, como veremos, como seu principal motor dialético: a antítese entre ser e aparência.²

Há um certo ângulo segundo o qual a problemática trazida por tal antítese deriva daquela compreendida pela proposição que reúne ser e ação. Ser e fazer, a princípio, não são a mesma coisa, e faz-se necessária uma certa problematização a fim de compreender em que sentido estas duas noções podem equivaler-se. A utilização, por parte de Sócrates, do exemplo do sapateiro, nos fornece a primeira guia em tal problematização, de forma a descobriremos exatamente em que sentido aquela equivalência deve ser compreendida no âmbito do diálogo. Para tornar-se, ou vir a *ser* um sapateiro, há que se fabricar sapatos. O *fim* intencionado por aquele que pratica a arte do fabricante de sapatos é bem claro – um sapato –, e sua realização não se oferece a muitas controvérsias – o sapato foi produzido ou não; e, conforme for, alguém tornou-se ou não um sapateiro. Parece, assim, que a implicação entre ser e fazer será tal que relacionará o ser menos com a atividade mesma do que com o fim desta atividade. Se o ser depende do fim, então responder quem ou o que é Górgias não será outra coisa que desvendar os fins de suas ações – tanto no sentido de produtos quanto de objetivos. É justo supor que tal investigação deva compreender o estabelecimento de um contraste entre os pretensos ou aparentes fins e os fins reais, aqueles que são realmente alcançados. Platão, com sua consistência dramática cuidadosíssima, escreve de modo a nos oferecer inúmeras pistas sobre a importância deste contraste, e sobre a direção em que sua avaliação aponta, de modo que muito pode ser dito a seu respeito antes de irmos ter ao momento em que Sócrates traz à palavra explicitamente o teor desta distinção no que diz respeito ao esforço de determinação do ser do retórico. O comentário que Sócrates oferece, no final de 448, quanto à fala de Pólo, astutamente observa a diferença entre fazer “um ótimo discurso” e “responder a

² A resposta de Pólo, porém, é problemática em mais de um aspecto, como o próprio Sócrates deixa claro. Se a pergunta que se faz a Pólo é “quem é Górgias”, sua declaração – algo mais ou menos como “a arte que ele pratica é das mais nobres, e portanto ele é um nobre homem” – não responde nada. No final de 448, Sócrates refere-se a esta problemática através de um comentário –

pergunta”, indicando que Pólo, defensor justamente da declaração de seu mestre (feita no início de 448) de que este seria capaz de responder qualquer pergunta – nisto consistindo um importante aspecto de seu ofício – não estaria atentando para a diferença entre a ação de produzir um efeito semelhante àquele que se obtém quando responde-se uma pergunta, e a ação de efetivamente respondê-la.

A preocupação com o efeito (leia-se, com o efeito causado naqueles que ouvem o discurso do retórico) – que será uma preocupação com a aparência – enquanto um traço marcante do pensamento de Górgias, também é trazida à tona por Platão quando o retórico se declara, em 449, sentir-se obrigado a possuir a capacidade tanto de falar comedidamente, quanto de tecer respostas longas e loquazes, como se esta capacidade fosse uma característica fundamental de seu ofício: a atenção sobre o feitiço ou a forma do discurso, sobre sua aparência, atenção esta que, se não exclui completamente, pelo menos contrasta com preocupações com seu conteúdo³. Neste sentido, diremos que nem tudo que se parece com um sapato – desde um sapato malfeito até, no extremo, o desenho de um sapato – poder ser tomado como *sendo* um sapato. A objeção que faríamos diante de um sapato malfeito – ou mesmo do desenho de um sapato – que nos fosse oferecido *no lugar* de um sapato íntegro, seria: “não posso calçar isso!”⁴ Não estamos prontos para dizer que algo que não realiza o fim do sapato realmente *é* um sapato. O sapato, por sua vez, é fim do sapateiro, mas – não nos confundamos! – em um outro sentido, de modo que algo como uma “idéia do

quanto ao qual terei mais a dizer logo adiante – sobre a diferença que há entre indicar a “qualidade” e indicar a “natureza”.

³ É bem verdade que o próprio Sócrates, não só ao retorquir ao discurso de Pólo e convidar à fala seu mestre Górgias, mas igualmente em outras instâncias, mais adiante no diálogo, quando conversa com o já enfurecido Cálicles, também expressa certas exigências quanto à forma do discurso: notadamente, que seus interlocutores ofereçam-lhe respostas curtas, e não longas. Contudo, o próprio Sócrates reconhece-se como alguém preocupado com a natureza das coisas, e não com elogios e defesas a respeito do valor delas – pelo menos não no que concerne a maioria dos objetos de interrogação no *Górgias* –, de forma que compreende ser útil a todos aqueles engajados no diálogo – na medida em que se supõe dotados de preocupações semelhantes – reconhecer em seus esforços inquisidores as características que melhor serviriam ao objetivo comum. Assim, quando Sócrates cerceia os discursos longos, não é tanto pelo fato de serem longos quanto à sua *forma*, mas sim porque tal característica vem associada com um desvio da preocupação com o *conteúdo*, pois o discurso do retórico é longo justamente porque deseja dar, através desta forma, a sensação de que algum conteúdo foi comunicado, quando, na verdade, apenas foram proferidos, em enxurrada, juízos enaltecedores, sem qualquer fundamento, e independentes de qualquer argumentação. Ou pelo menos esta parece ser a convicção platônica que permeia o diálogo. Teremos razão, adiante, para questioná-la.

⁴ De fato, faríamos esta objeção apenas se fôssemos capazes de compreender que, por detrás da aparência de sapato, o que nos ofereciam era um não-sapato – que, por baixo de todo o couro reluzente, havia uma sola frágil e ordinária. Vale notar que é nesta compreensão que o retórico interfere.

sapato” é responsável tanto pelo ser do sapato quanto pelo ser do sapateiro. Um artesão que se preocupa com a *aparência* do sapato não produz *necessariamente* sapatos, e, portanto, rigorosamente falando, não é *necessariamente* um sapateiro (o pintor preocupa-se com a aparência do sapato e não produz sapatos). Analogamente, aquele que, em seu ofício de responder perguntas, se preocupa cuidadosa e estritamente com o domínio da aparência, não procura manter nenhuma relação com qualquer verdade: se o faz, é apenas indiretamente, na medida, isso sim, em que se relaciona com um certo público com quem compartilha em alguma medida certas idéias, para o qual intencional exibir algumas delas não em sua natureza – conforme se esperaria de alguém preocupado em realmente responder perguntas –, mas através de qualquer sorte de associações com qualidades mais ou menos extrínsecas, de modo a produzir uma sensação de que as idéias foram alcançadas – ou, talvez mais importante, de modo a produzir o efeito que alcançar tais idéias produz: a aprovação e o favor alheios. A racionalidade preocupada com a finalidade permeia tanto o pensamento de Sócrates quanto o dos retóricos.

Se não é ainda o momento de discutir em que consiste esta produção, a necessidade de fazê-lo com urgência vai se tornando cada vez mais óbvia para o leitor na medida em que o diálogo prossegue. O esforço que Sócrates empreende em seguida, o de definir a retórica por analogia à tecelagem e à música, resulta em uma resposta pouco precisa por parte de Górgias. Sócrates estabelece, em 449, a seguinte relação:

Tecelagem : produção de vestimentas : : Música : composição de melodias

onde a regra da relação – a forma como os itens da esquerda estão relacionados aos respectivos itens na direita – seria algo como “diz respeito à atividade de”. Se quiséssemos, respeitando a regra, adicionar mais instâncias a esta relação, e aproveitar nosso primeiro exemplo, não poderíamos dizer:

Música : composição de melodias : : Arte de fazer sapatos : sapatos

pois a forma ou regra segundo a qual “arte de fazer sapatos” relaciona-se com “sapatos” não é a mesma segundo a qual “música” relaciona-se com “composição

de melodias”, pois a composição de melodias é uma atividade a que associamos a música, enquanto “sapatos” não configura atividade. Rigorosamente, teríamos que dizer:

Música : composição de melodias : : Arte de fazer sapatos : confecção de sapatos

ou seja, “assim como a música está para a composição de melodias, a arte de fazer sapatos ou sapataria está para a confecção de sapatos.” Pelo mesmo motivo, não poderíamos trocar a relação original para

Tecelagem : produção de vestimentas : : Música : melodias

Górgias, entretanto, não é capaz de toda esta sutileza. Quando perguntado, “A que [atividade] a retórica diz respeito?”, sua resposta é: “o discurso”. Este deslize, contudo, não deixa de esclarecer muito sobre o fim de seu ofício. Preocupada meramente com as aparências, a retórica não diz respeito a qualquer atividade com um fim específico, como produzir vestimentas ou compor melodias: *a atividade a que ela diz respeito deixa os fins por determinar*; ela não compreende produção. Sócrates, assim, aparentemente deixa passar despercebido o deslize de Górgias, mas prossegue empenhado em descobrir a que tipo de discurso – ou pura atividade discursiva – a retórica diz respeito, sugerindo relações entre tipos de discurso e seu conteúdo específico, sendo que este último, contudo, envolve a implicação de um fim: justamente o que faltou à resposta de Górgias.

A medicina trata de um discurso que não só diz respeito às doenças (450), mas também instrui os doentes quanto ao tratamento que os faria mais saudáveis (449). Como a ginástica, ela envolve um conhecimento sobre “o bem e o mal” do corpo; e isso não para que possa ser usada tanto para o bem do corpo quanto para o seu mal, mas sim exclusivamente para o bem: parece razoável que a medicina seja promovida para ajudar as pessoas e não para destruí-las. Ambos os “discursos” possuem, portanto, um fim único, razoavelmente específico e bem determinado. Pois, assim como a aritmética, o cálculo, a astronomia (451), aqueles discursos são “artes”, e portanto dizem respeito a alguma espécie de “ação” (450), ainda que tal ação não seja, nas palavras de Górgias, uma “ação da

mão”, como é o caso da medicina e da ginástica. Uma nova relação emerge. Com base nas palavras de Sócrates em 451, temos:

Aritmética : números pares e ímpares, etc. : : Cálculo : quantidades, relações numéricas, etc. : : Astronomia : movimentos dos corpos celestes, etc.

onde os itens da direita dizem respeito a formas de discurso, ou seja, “palavras”, e os da esquerda são como que respostas, obtidas para cada uma dessas formas, à pergunta “palavras sobre o quê?”. A regra desta relação seria algo como “diz respeito a palavras sobre” e, em conformidade com isso, Sócrates pergunta a Górgias: “A que tipo de coisas relacionam-se as palavras que a retórica usa?”. Ao que Górgias responde: “As maiores e melhores dentre as coisas humanas”, mostrando que, no discurso anteriormente feito por Pólo, este só tencionou, a despeito de toda sua vacuidade, fazer jus aos ensinamentos do mestre.

Sócrates, contudo, prontamente morde a isca. Afinal, em vista de todo o raciocínio sobre os fins que está tendo lugar subterraneamente, uma discussão sobre a grandeza e o bem – sobre o que é “maior e melhor” – não romperia fundamentalmente com o fluxo que o diálogo vinha seguindo. Levemos em conta o seguinte: A retórica é uma arte. O que se intenciona é descobrir qual é a natureza desta arte, o que equivale a descobrir a natureza daquele que pratica esta arte, dado que toda arte lida com o fazer, e o fazer e o ser implicam-se. Esta implicação, contudo, se dá em função de um fim: o ser é determinado pelo fazer apenas na medida em que o fazer realiza um fim. Com isso em mente, voltemonos ao monólogo que Sócrates profere em 452, no qual nos apresenta três personagens: o médico, o treinador e o negociante. O médico é aquele que produz a saúde, e considera a saúde como o maior bem – não só para si, mas para “os homens” em geral; o treinador é aquele que faz com que os homens fiquem belos e fortes: segundo ele, este é o maior bem que os homens podem alcançar; o negociante vem em seguida, cujo ofício é criar riqueza, o maior de todos os bens até onde ele mesmo pode ver. Poderemos perceber que esta tríplíce caracterização de ofícios, atividades e “bens” não compreende apenas a exposição de uma diversidade de opiniões possíveis sobre o que é melhor e mais grandioso. Para o leitor atento aos ecos da lógica subterrânea do texto, ela mostra-se também uma indicação da implicação mútua entre ser e fazer (ofício como identidade e como

atividade) expandida de forma a tanger a noção de bem. Os personagens são possibilidades de ser, de projetos de vida, de existências ativas visando fins. O fim envolvido na atividade de cada um define o seu ser – uma espécie de identidade – e o seu bem: o primeiro enquanto ofício, e o segundo enquanto representação do fim, tanto como obtido quanto em continuada perspectiva de obtenção. O negociante não é só aquele que, em algum momento, gerou riqueza: ele continua a gerá-la, ou não poderia dizer: “eu sou um negociante”, mas apenas: “eu um dia fui um negociante”. Quando o fim sai do âmbito da ação imediata – problematizada diretamente e indiretamente implicadora do ser – e entra no âmbito da implicação direta do ser – onde o ser, e não a ação, é problematizado diretamente – ele assume o caráter de valor. Quando a questão é “fazer sapatos”, é o sapato que importa; quando a questão é “ser sapateiro”, o que importa é “fazer sapatos”, e “fazer sapatos” não é, como um sapato, algo que simplesmente é alcançado e pronto: é algo que envolve um alcançar em si mesmo, e que, em tal qualidade de ininterrupção, ilimitação, continuidade, só pode ser circunscrito sob a forma de um motor da vida prática, um emblema inspirador de atividade: um valor, um bem⁵, algo que estará dado apenas para não estar dado, e não estará dado só na perspectiva de o estar. E se esta discussão sobre os fins e os bens parece estar sendo objeto de uma ênfase indevida ou despropositada por minha parte, em breve oferecerei ao leitor oportunidade de testemunhar de que forma isto que no momento aponto como lógica subterrânea e velada sobrevirá mais à superfície da conversação travada no diálogo.

Por hora, superficialmente, a questão da pluralidade dos bens é trazida à tona por Sócrates para solicitar a Górgias uma definição do *seu* bem, ao que este responde indicando que o seu é o maior dos bens porque dá “aos homens liberdade para suas pessoas, e aos indivíduos o poder de governar os outros em seus vários estados.” Ou seja:

Música : composição de melodias : : Arte de fazer sapatos : confecção de sapatos :
: Comércio/Negócios : criação de riquezas : : Retórica : aquisição de liberdade e

⁵ É curioso que, quando fazemos de um objeto finito – ou seja, de um “bem material” – um valor – um “bem” no sentido, digamos, espiritual, determinante do ser – simplesmente *não conseguimos* nos contentar com a limitação que caracteriza a entidade material. Aquele que toma o sapato como um bem da ordem espiritual acaba amando “os sapatos”, dispersando-se no consumo ou acúmulo

poder

E isso porque seu ofício ensina a persuadir, e aquele que persuade “tem em seu poder” o médico, o treinador, o negociante, e todos os demais ofícios, e portanto, seus bens (452).

Logo em seguida, Sócrates sugere que o “fim” da retórica seria a persuasão, com o que Górgias aquiesce (453). Mas assim como o bem do médico é a saúde, os bens da retórica seriam a liberdade e o poder: segundo Pólo e Górgias, os “maiores e melhores”. Contudo, se são tais e quais, não o são absolutamente: liberdade e poder não possuem um conteúdo específico, mas sim um que é adquirido na medida somente em que se relacionam com os demais bens e são capazes de canalizá-los, preenchendo-se deles, segundo testemunha o próprio Górgias. Deste modo, sua resposta, se agrada a Sócrates, pode nos deixar pouco satisfeitos: a falta de especificidade e de conteúdo da retórica em algo persiste nos bens que ela produz, ao contrário do que acontece com as demais artes: um sapato, uma melodia, mesmo um cálculo matemático, e até a saúde, são objetos razoavelmente bem definidos. Por outro lado, contudo, estas objeções e frustrações só se aplicam à liberdade e ao poder na medida em que estes são considerados enquanto fins: quer dizer, enquanto *produtos* da persuasão. Enquanto bens, objetos perseguidos pelo retórico, ainda que a vacuidade de sua generalidade persista, ela não deixa de nos apontar com razoável clareza uma ação característica para o retórico: ele é aquele que adquire liberdade e poder submetendo os demais bens ao seu. Assim, julgada segundo as exigências formais que uma caracterização do ser exigiria, a do ser-retórico pode ser aceita como relacionando dados suficientes de modo suficiente: um bem e uma ação segundo um feitio de produção. Persiste, no entanto, o problema de que poder e liberdade nada constituem por si mesmos. E, de fato, esta questão desempenha um papel importante na seqüência do diálogo, quando Górgias tem a oportunidade de fazer uma propaganda sobre seu ofício, explicando o que eventuais discípulos deveriam esperar de um mestre como ele. Seu ofício é tal que possibilita aos homens “fazer triunfar seu ponto de vista” (456a) – o que, sem muito esforço, pelo menos em algumas esferas da vida, podemos compreender como idêntico a “realizar seus

contínuo, ininterrupto, ilimitado, de vários e diversos sapatos: troca o objeto material pela ação associada a ele, que é, em verdade, a única coisa capaz de determinar o seu ser.

fins”. O médico, apenas através da medicina, pode não conseguir convencer o doente a proceder de acordo com o bem de seu corpo – de modo a realizar o fim de produzir a saúde –, por mais que seja fluente na descrição deste bem: precisa de um segundo poder de persuasão: além de uma persuasão que possa ensinar, uma que consiga *convencer*. O que Górgias não explicita, contudo, é que tal operação descontextualiza o fim enquanto bem, despotencializando o sentido objetivo que caracteriza este último. Quando, até agora, falei do bem enquanto determinante do ser, levei em conta apenas o aspecto que liga o bem à prática do ofício de promover este bem, desconsiderando que a contrapartida da possibilidade desta prática é aquela universalidade para o bem que tanto o médico, o treinador e o negociante clamaram para seu bem no monólogo de Sócrates em 452. Tal universalidade, para além da caricatura extrema que recebe na descrição de Sócrates, significa que quem se utiliza dos serviços de um médico, em alguma medida compartilha de seu bem – a saúde e o bem do corpo – ou aceita-o enquanto tal. Quem chama um médico mas se recusa a obedecê-lo o faz porque em alguma medida rompeu sua relação de comunhão de valor, se não com a medicina como um todo, ao menos com o médico. Se, neste momento, o retórico interfere, não é para reatar tal relação de comunhão: seu ofício não é caracterizado por um conhecimento de medicina que o pudesse tornar dotado para expor mais detalhadamente o valor que é o bem do corpo (não é por isso, afinal, que a prática da medicina inclui uma atividade didática?). Portanto, o discurso do retórico, se dissesse respeito a qualquer bem, seria necessariamente a outros bens que aqueles a que dissesse respeito originalmente a questão a propósito da qual teria ocorrido o rompimento da comunhão de valores que é condição para que a retórica tenha espaço para ser exercida! E de fato, o que vimos é que os bens a que a retórica diz respeito são exatamente bens relativos, não específicos, a respeito dos quais vale a pena perguntar, como fará Sócrates adiante, se existe algum conhecimento. O que quer dizer que o exercício da retórica não implica por necessidade bem específico algum, apesar de implicar necessariamente *algum* bem.

Em resumo, e retomando o raciocínio, diremos que o retórico que intervém para convencer o paciente a ser tratado pelo médico, enquanto agente, visa algum bem, o qual não é aquele a que o doente deveria ser apresentado (para tanto basta um médico). Pode até ter em vista, no desempenho de sua atividade, a saúde, mas apenas de forma confusa e pouco precisa. Sua ação é da ordem da aparência; o

bem que caracterizar sua ação não é o objeto que seu discurso apresenta confusa e imprecisamente. No entanto – repito – é necessário que exista um bem, o qual, portanto, será outro que o bem aparente, outro que a noção que ele evoca confusamente, eximindo-a de seu caráter original de bem (no caso do retórico que interfere em favor do médico, tal noção é a saúde). O que realiza realmente o retórico? Vimos como ele não realiza a promoção da saúde – por mais que pareça; por mais que o doente tome o remédio que deveria tomar. O que ele realiza é a submissão do outro à sua vontade: o que ele realiza é seu *interesse*. Este é o bem problemático que entra em cena numa situação em que são postos em cheque valores objetivos como são os de Platão, e os de toda metafísica dita, mais tarde, “dogmática”. É o interesse, esta categoria formal abstrata, que é o estranho e inane recheio da liberdade e do poder.

Sobre a formalidade e a abstração do interesse, terei muito mais a dizer ao longo deste trabalho. Pois se a concepção de Górgias assinala estas características, o desenvolvimento do diálogo promete fornecer maiores dados para particularizar e especificar o interesse, revelando-o, talvez, uma noção parasitária a outras noções, com as quais o pensamento platônico, pelo menos no âmbito do *Górgias*, estará em algum grau comprometido, como pretendo demonstrar, muitas vezes a despeito do que a argumentação socrática que transcorre na superfície do diálogo pode querer apontar. De cara, diante do relato de Górgias, Sócrates cria um contraste entre uma espécie de relativismo que parece emergir da concepção daquele, e a unidirecionalidade que sua própria posição pretende perseguir. A atividade retórica é suficientemente pouco específica para poder ser aplicada conforme determinações extrínsecas a seu próprio desenvolvimento: por exemplo, baseando-se em critérios de amizade, pode-se dirigir a retórica, como se fosse uma arma, contra esta, e não aquela pessoa-alvo. O ofício de conhecimento da verdade, em contraste, implica um curso de ação unívoco: Sócrates declara-se alguém que “está sempre pronto a ser refutado se disser qualquer coisa de não verdadeiro, e sempre pronto, também, a refutar qualquer outro que venha a dizer o que não é verdadeiro” (458), ou seja, mesmo que fosse um amigo. Assim, embora Górgias, a partir deste ponto, ache por bem consultar a audiência quanto à continuação da discussão, de modo a não “desgraçar-se” perante o público, desagradando-o, Sócrates não se mostra com as mesmas preocupações: talvez – se pensarmos na citação que fizemos acima – porque seus esforços não resultam em

frutos outros que a verdade, que é a mesma para amigos ou inimigos, e, como será discutido explicitamente adiante, sempre um bem para todos.

Conclusão do embate entre Sócrates e Górgias

O retórico aparece, aqui, como abrindo espaço para algo que Sócrates tem por objetivo exhibir como algo odioso: a concepção de que os discursos racionais não se oferecem mais de cara como bons e desejáveis no que são racionais.

Górgias, em seu ofício, aproveita o fato de que há um abismo entre os elementos que a problematização do ser como atividade quer apartar: um abismo entre a determinação de fins e sua realização. Este abismo é algo de muitíssimo palpável na vida quotidiana, mas é algo que grande parte da tradição filosófica – que o intelectualismo ou, como diria Marx, o idealismo pressuposto em certa medida por qualquer filosofia – consistentemente abandona e tenta suprimir do discurso, alijar do raciocínio, condenar por meio da moral e da ética. A ciência, o saber, urde verdades, procedimentos, critérios. Mas entre eles e a vida há a arbitrariedade subjetiva e a precariedade das condições materiais da vida, e a retórica existe por causa disso. Este problema pode tomar outras formas: como a distância entre saber e sentir, para usar uma terminologia pouco técnica, ou entre o que se pensa e o que o corpo pede que seja feito – ponto tão importante para a tradição de pensamento imediatamente influenciada por Freud, e objeto da seção seguinte do presente capítulo de meu trabalho, quando do início da discussão entre Sócrates e Pólo.

Podemos ler o *Górgias* como mais uma tentativa, entre inúmeras outras, de cobrir esta distância ou preencher o abismo – de pavimentá-lo com a ordem e a razão, banindo o espaço entre a ação e o ser – entre a ação e a verdade. Mas também podemos ler o *Górgias* como um exemplo de como a razão, ao tentar atravessar o abismo, quer, na verdade, não apenas chegar do outro lado, mas tornar o lado de lá – do que não é racional – igual ao de cá – o lado da racionalidade –, e o quanto este procedimento transforma, mesmo a despeito das melhores intenções, a razão no próprio abismo. Este tema será retomado ainda inúmeras vezes ao longo do presente trabalho, pois ele consiste, de fato, na idéia central da *Dialética do Esclarecimento*.

2.2. Sócrates-Pólo: a ordem e o tolo

O personagem de Pólo reaparece no diálogo para lançar-se em defesa do mestre num ponto em que o contraste entre a unicidade da prática socrática – associada com o conhecimento e a verdade⁶ – e a inespecificidade (talvez, na verdade, o formalismo) do ofício do retórico – associada à mera crença – gera a dúvida sobre o estatuto de conhecimento da retórica. Esta questão tem importância especial no horizonte de uma problemática ética: Górgias, em 456-457, adverte sobre a possibilidade – a ser evitada, veja bem – de que se faça maus usos da retórica. Qualquer concepção prática que se proponha isenta de avançar valores específicos e objetivos em algum momento esbarra com estas preocupações. De fato, sua advertência soa de forma assustadoramente familiar aos ouvidos do mundo contemporâneo. O sepultamento, para nós já antigo, da objetividade dos valores, que recebeu a derradeira pá de cal com a vitória das tecnociências sobre o pensamento humano no século XX, permite que a civilização, cada vez mais unificada por uma orientação industrialista, dedique-se com entusiasmo à produção desenfreada de bens cuja diversidade e as quantidades titânicas procuram jamais trair os lemas do interesse privado e da realização subjetiva, ao mesmo tempo que adverte sobre os males do fumo, a imbecilidade do consumismo, a violência advinda do acesso razoavelmente fácil (por vias legais previstas ou não) aos armamentos, o cuidado com a saúde a despeito das alarmantes e irreversíveis catástrofes ambientais. A questão é que, para evitar todos estes males, algum conhecimento prévio sobre o bem e o mal precisa ser dado antes de se passar à determinação dos interesses. É isso que clama Sócrates, indicando uma contradição no discurso de Górgias: para dirigir a retórica contra as pessoas *certas*, há que se proceder com *justiça*. Para ser justo, é preciso agir de acordo com a justiça, da mesma forma que o sapateiro, para ser sapateiro, deve agir em conformidade com o sapato. Ou seja: da mesma forma que o sapateiro, antes de ser sapateiro, precisa conhecer o sapato, o homem justo deve conhecer, antes de agir, a justiça. Mas a retórica entende apenas o conhecimento relacionado

⁶ Termos que significam uma só coisa, segundo obtém-se em 454.

à preservação do interesse⁷, a qual precisa, para ser possível, trabalhar com uma certa inespecificidade e indeterminação no campo dos valores. Sócrates enxerga a contradição, e a denuncia. Pólo – e, de forma mais completa, Cálicles – reagirão à acusação de Sócrates. Ambos procurarão demonstrar, no fundo, o quanto de especificidade pode ser extraído da doutrina do interesse: são cômicos – cada um a seu modo, mas de forma mutuamente coerente – de que a formalidade, a vacuidade do interesse enquanto princípio, implica valores últimos, e também justiça, portanto.

A posição de Sócrates, em sua avaliação da retórica, não se delinea de forma diametralmente oposta à de seus defensores: na verdade, compartilha com eles certos pressupostos comuns. A vacuidade, que nós identificamos facilmente, enquanto leitores contemporâneos familiares com a problemática ética da modernidade, não é problema para Sócrates. Ele acredita que a doutrina do interesse implica valores, só que, para ele, estes valores são, no fundo, o mal e a não-verdade (“no fundo” porque o retórico não concebe necessariamente sua atividade como mentirosa e imoral – pelo menos não o fazem os retóricos do diálogo, talvez ao contrário de outros, da vida real). Para Sócrates, contudo, mesmo quando o retórico fala *sua* verdade, ele não está falando *a* verdade – talvez tivéssemos que dizer: a verdade de Sócrates. É no espírito desta contraposição entre o que poderia ser, intrinsecamente, a verdade retórica⁸, e o que Sócrates, extrinsecamente ao pensamento retórico, acredita ser a verdade, que ele parte para a explicação de sua própria doutrina.

A despeito do contraste que Sócrates pretende assim apresentar, é fato, repito, que o seu pensamento e o de Górgias-Pólo-Cálicles possuem alguns pressupostos comuns. E isto também é o que temos que admitir a não ser que tomemos o time dos retóricos como sendo composto por meros idiotas que tantas vezes concordam com Sócrates sem qualquer razão para fazê-lo. Tenho impressão de que mesmo que Platão, ao escrever o *Górgias*, tenha intencionado denegrir horivelmente os retóricos, não podemos adotar uma postura realmente filosófica de leitura se simplesmente assumimos que as posições defendidas pelos

⁷ “Preservação do interesse através do discurso” seria a formulação mais completa. O que realmente me importa na discussão da retórica, contudo, será apenas o problema do interesse como valor.

adversários de Sócrates estão fadadas a serem desqualificadas, não sendo passíveis, no fundo, de qualquer defesa, partindo então somente para a identificação do edifício doutrinal platônico. Parece-me mais frutífero procurar buscar as razões e desrazões por detrás das contradições, mesmo onde parecer que nada além da ignorância dos personagens guia todas aquelas respostas do tipo: “sim, Sócrates”, “decerto, Sócrates” – mesmo porque compreendo que o fluxo de argumentação, especialmente em um diálogo, inevitavelmente depende, para o estabelecimento de algo como verdadeiro, do momento do falso, da visibilidade da contradição, de tal modo que este e aquele revelam-se, no fim, íntimos um do outro, e não radicalmente opostos.

Assim, voltemo-nos para 462, onde Sócrates inicia sua exposição avançando que a retórica não é uma arte. Para explicar-se, explicita algumas posições básicas, mas assume tantas outras implicitamente. Coloca a distinção entre arte/saber e experiência, e caracteriza a retórica, portanto, como pertencente à segunda classe. Vai ainda mais longe, e predica, para a experiência que a retórica é, um caráter de *falsidade*: ela é (463d) “o fantasma, ou a falsificação de uma parte da política.” De fato, no que se segue, exporá diversas outras experiências como aspectos falsos de alguma arte, de modo que é como se pudéssemos associar este aspecto de falsidade à classe das experiências como um todo – o que, no final, será afirmado de maneira mais definitiva através do estabelecimento da dicotomia entre o corpo e a alma, e da superioridade desta última. Note-se bem que, tomada como um todo, tal posição vai de encontro a uma afirmação feita por Pólo em 448c, em que são relacionadas experiência e arte, via necessidade. Não obstante, Pólo concorda com a existência de almas e corpos, a diferença entre eles, e a existência de um bem, ou uma boa condição, para cada um deles (464). Também concorda com a diferença entre aparência e realidade. Mas Sócrates vai além desta comunidade de opiniões, ao afirmar que experiências como a retórica, e parentas suas, como a culinária, a sofisticada e o vestuário, diriam respeito ao domínio da aparência. Se juntarmos a isso o teor de uma afirmação feita acima, em 463, sobre a relação de falsidade que a retórica enquanto experiência mantém para com a política enquanto arte, teremos que:

⁸ A qual, diga-se de passagem, permanece oculta até a etapa do diálogo em que dá-se a voz a Cálicles, da mesma forma que a verdade desagradável da política ocidental só se faz ouvir por penas negras como a de Hobbes, Maquiavel, etc.

Aparência : Realidade : : Experiência : Arte : : Retórica : Política

Quer dizer que da mesma forma que a aparência refere-se ao real de alguma maneira, sem deixar de ser distinta dele, a experiência possui com a arte uma espécie de comunidade que, não sendo uma identidade, desafia-se a si mesma. A retórica, do mesmo modo, compartilha com a política de uma área de atuação, sem, contudo, confundir-se com ela. Outros exemplos desta relação são:

Fisiocultura : Ginástica : : Culinária : Medicina : : Sofística : Legislação

Além de fornecer exemplos, Sócrates também expõe que, para todos os termos esquerdos das relações, pode-se dizer que é o corpo que está implicado, enquanto que, para os da direita, o contexto de atuação é a alma (mesmo no caso da ginástica? Sim, mesmo no caso da ginástica, conforme ficará claro mais adiante), e complementa dizendo que todos aqueles ofícios corpóreos, aquelas experiências, são esforços que, no fundo, por sua unicidade de fim, podem ser agrupados sob o título de “bajulação” (463). Note-se aqui que “fim” não se refere a um fim imediato, a algo que pode ser encarado como um resultado da ação: trata-se do princípio remoto que a orienta. A unicidade de fins imediatos produzidos pelas experiências bajuladoras está no agrado do corpo: este é o fim último a que visam as ações neste domínio, é o fim que possibilita que os fins destas razões se realizem.

É no corpo, então, que reside a capacidade de ser agrado, de experimentar “prazer e gratificação” (462), sendo que este agrado tem algo a ver com a aparência – no que a bajulação promove, em suas diversas áreas, “simulações” ou “imitações” das respectivas artes. Ora, se a retórica deve ser dita, por isso, imitação da política, podemos afirmar, fazendo o caminho inverso, que a política é a verdade da retórica. De fato, não estaremos indo longe demais se o fizermos, pois, afinal, Sócrates afirma com todas as letras ser desejável que a alma esteja no comando do corpo (465), o que significa dizer que ela deve ter a verdade dele, alojar a “regra de julgamento” própria ao corpo. Mas como a alma é uma coisa outra que o corpo, possuindo, como ele, bens próprios (464), o que devemos mais acertadamente afirmar é que a alma possui seus próprios critérios e também os do

corpo. Curioso observar que a lógica deste tipo inglório de heteronomia a que o corpo está submetido, de fato, se faz sentir no diálogo como um todo, na medida em que, a despeito de tanto Pólo – por exemplo – quanto Sócrates possuírem posições e verdades próprias, dotadas de coerências internas próprias, tudo se passa como se esta coerência só se realizasse plenamente na doutrina defendida por Sócrates, com alguns preceitos da qual Pólo concorda, sem entretanto concordar com todas as conclusões. O método da contradição socrática, ao menos no presente diálogo, parece querer funcionar de modo a fazer com que as contradições no discurso do outro apontassem, no final das contas, para o seu discurso – como se alguma contradição tivesse realmente um fim, no sentido de um ponto de chegada que a dissolvesse. De fato, é possível representar este fim no discurso: é isto que a arrogante unilateralidade de Sócrates realiza. Mas a mim, que não acredito em tal unilateralidade, pouco adianta fixar um dedo acusador sobre as passagens do diálogo em que a fala dogmática de Sócrates é mais irritante. Mais me serviria expandir para ambos os lados o jogo da contradição. Neste espírito, indago: como é possível para Sócrates desafiar sua própria premissa da duplicidade e diferença dos mundos da alma e do corpo – a qual é pressuposto até para o estabelecimento de uma hierarquia entre ambos –, de modo a afirmar que um é a verdade do outro? Em outras palavras: o que é tomar a alma como critério do corpo?

Responder esta questão, seguindo as indicações que Sócrates nos oferece, será perceber com que fim ele realiza tal operação: evitar o caos de Anaxágoras (465), a indeterminação, a confusão entre o que é verdadeiramente bom – tudo aquilo que é proporcionado pelas artes ou técnicas – com o que é só aparentemente bom. Já vimos que ao que é apenas aparentemente bom está relacionado a bajulação que se dá no âmbito do corpo, proporcionando-lhe um agrado. É possível interpretar que o agrado, o contentamento é, para o próprio corpo, um bem: o corpo gosta de ser agradado; dá-nos prazer a boa cozinha, ainda que não seja saudável. Um discurso pode ser empolgante sem ter em um pingote de verdade, e um sapato muito luxuoso nem sempre desempenha corretamente sua função de calçar eficientemente. Se estiver subentendido aqui que os fins da comida, do discurso e do sapato, são, respectivamente, promover a saúde, expressar a verdade e vestir o pé de maneira durável e funcional, poderemos dizer que, segundo critérios de conforto imediato ou bem-estar superficial, a correta

apreciação destes objetos, e de quaisquer outros, no que diz respeito ao seu bem, à sua performance em condições perfeitas, é impossível. Pois o *approach* através de tais critérios substitui quaisquer fins por um único, o do agrado, o que, como acusa Sócrates, mergulha todos os objetos em um mar de indeterminação, despindo-os de seu valor intrínseco de modo a poder submetê-los à lógica ou mecanismo do interesse. Com a imagem do Caos, Sócrates vem chamar atenção sobre o fato de que, segundo o critério da aparência, tanto a verdade quanto a aparência podem ser o bom e o verdadeiro, pois ambos, afinal, podem parecer-se com o bom e o verdadeiro.

Pensando assim, o que há de errado no lado da bajulação, aparência, interesse, é que os valores intrínsecos da aparência enquanto ruim e da verdade enquanto boa desaparecem. Entretanto, o oposto da bajulação que Sócrates tentará delinear, justamente por pretender ser seu oposto radical, comportar-se-á da mesma forma: violando valores intrínsecos. Pois, por mais que isso não seja explicitamente enunciado pelo texto platônico, podemos ver que, por trás do discurso sobre os fins intrínsecos às coisas, há um espírito unitário: a eficiência enquanto um fim ainda mais alto que todos os demais fins, como se as coisas não tivessem o direito de decair. Trata-se de um valor a que Sócrates pretenderá aliar, como veremos, conservação, preservação, continuidade e harmonia, valores que poderemos vislumbrar, quando não explicitamente, entre as frestas de seus ataques a Pólo e Cálicles. Para resumir: se sua intenção fosse realmente preservar continuidade e harmonia, pura e simplesmente, Sócrates deveria eximir-se de praticar um desrespeito aos valores intrínsecos, que é o que faz quando diz do corpo que seu critério não é o seu próprio, mas o da alma.

Em 464 Sócrates estabelece a diferença entre corpo e alma, e também nos diz que, para cada um, existe um bem e uma aparência de bem. Em 465, nos diz que “se o corpo presidisse sobre si mesmo”, “a regra de julgamento” seria “o prazer corpóreo”, o que resultaria no Caos. Quer dizer: quando o corpo age em conformidade consigo mesmo, leia-se, com o prazer, acaba, no fundo, pela confusão da saúde com o prazer, por exemplo, colocando a perder a si mesmo. Como algo pode, por persistir em si mesmo, destruir a si mesmo?

Trata-se, me parece, de uma problemática de identidade, a qual muito tem a ver com a questão da implicação entre ser e fim discutida anteriormente. Vimos que o sapateiro só se torna sapateiro pela confecção do sapato, e de um sapato

verdadeiro: o sapateiro só se faz sapateiro por alcançar o seu fim de produzir um sapato que alcança o seu fim enquanto sapato. Analogamente, o ser do corpo é alcançado pelo corpo na realização do fim do corpo. Contudo, como se fosse um sapato, um objeto sendo trabalhado – talvez pela pessoa mesma capaz de exercer escolhas a respeito de seu corpo –, o corpo não tem seu critério em si mesmo: estamos todos familiarizados com a velha fórmula segundo a qual, ao produzir, o artesão contempla a idéia do produto.

Más é importante observar que isto é assim tanto para Sócrates quanto para o retórico. Sócrates identifica a lógica do corpo e recomenda sua substituição pela da alma; os retóricos em muito tomam o lema emprestado a Protágoras, e defendem que o valor de tudo pode ser estabelecido em função das condições de produção de vantagem, que variam a cada caso. Ambas as doutrinas exigem, no fundo, a submissão do objeto – e, por conseguinte, do ser daquele que com ele se relaciona, dele dependendo no que o utiliza no seu jogo de fins – a uma lógica externa a ele: ambas as doutrinas envolvem uma heteronomia, uma alienação da identidade. Devemos compreender mais detalhadamente o que é esta alienação.

A figura da identidade que não sustenta a si mesma por referência a si mesma é discutida por Sócrates através da imagem do tolo. O tolo é aquele que faz o que crê estar correto, mas nem por isso faz um bem para si mesmo (lembremo-nos da distinção entre crença e conhecimento delineada acima, no início do diálogo, I.1). Ele não compreende o que faz, porque não sabe que aquilo que faz é feito pelo bem que há de ser constituído mediante a ação (e não na ação mesma); ele não sabe substituir o intrínseco pelo extrínseco. Em um primeiro momento, guiado pela questão da identidade e pela autonomia de critério do corpo e da alma, sugeri que esta substituição seria a responsável pelo caos que Sócrates condena. Em seguida, contudo, compreendemos como tanto o seu pensamento quanto o dos retóricos evoca princípios totalizantes, estando se não nesta totalização o desrespeito aos valores intrínsecos. Em face disto, a posição de Sócrates toma uma forma diferente. Assumindo que ele reconhece o fato de que os retóricos possuem uma doutrina consistente, sua análise dialética intenciona provar que tal consistência é mera aparência. A doutrina retórica está errada, e, deste erro, Sócrates pensa ser possível – a julgar pela forma de sua argumentação – extrair o fato de que a sua própria doutrina está correta, ou seja, é verdadeira. Este “ser verdadeira” significa, aqui, que ela diz a verdade a respeito das coisas.

Quer dizer que seu critério único e organizador, por ser verdadeiro e falar das coisas, não extingue o ser das coisas, mas organiza-as segundo sua realidade. O sistema socrático brota do próprio ser das coisas, e por isso é possível. O dos retóricos submete as coisas ao interesse, retira seu significado intrínseco, e por isso é caótico. Em vista disso, e retomando o primeiro ponto, o que eu gostaria de sugerir é que, na verdade, é a totalização que produz o caos da indeterminação compreendida como a incapacidade de realizar distinções reais exceto segundo critérios heteronômicos que, no fundo, não são distinções, mas estabelecimentos de igualdades e relações. No que diz respeito a esta sugestão, o que intenciono é explorá-la mediante o estudo das implicações entre as doutrinas socrática e retórica.

Poderíamos determo-nos aqui para discutir o mundo do tolo, em que, pelo menos, os bens intrínsecos são deixados para existir à vontade, as ações podem ser tranqüilamente tratadas enquanto ações, e o erro e a decadência podem ser olhados de frente. Contudo, somos obrigados a atentar para o fluxo argumentativo, que nos apresenta Sócrates utilizando-se da figura do tolo para destruir a imagem do retórico como poderoso, desenhada anteriormente por Górgias. Aquele poder significava, então, a capacidade do retórico de ter em suas mãos todos os demais ofícios e os seus bens. Mas a pergunta que Sócrates se faz é: para que submeter todos os bens se você não possui qualquer capacidade de fazê-los reverter no seu próprio bem? Evidente que se trata de outro ataque – este mais radical – ao problema do vazio da doutrina do interesse. Se o retórico não tem outra preocupação que a produção de discurso, é incapaz de reconhecer qualquer bem – ou seja, de apreender o bem que Sócrates supõe ser algo objetivo –, e ao desrespeitar as distinções entre verdade e aparência, em nome de uma importância dos objetos relativa ao interesse momentâneo, acaba sem qualquer critério para escolher entre eles, ou mesmo para distinguir entre eles, pois tanto os objetos falsos quanto os objetos verdadeiros, para ele, podem parecer verdadeiros: tudo depende do interesse momentâneo. Trata-se, de fato, de uma situação que mais ou menos antecipa o problema do desespero abordado pelo existencialismo, mas também por tantas outras correntes do pensamento contemporâneo: a ausência de parâmetros absolutos traz como que uma falta de sentido e uma decorrente incapacidade de agir racionalmente e com convicção. *Parece* ser impossível determinar, a partir de uma subjetividade que se pretende radical,

absolutamente arbitrária, a consequência ou o significado de um motivo qualquer para a ação – para a interferência no plano objetivo. Os objetos, assim, perdem sua importância relativa uns aos outros, perdem sua *objetividade*, seu sentido próprio; é como se, a cada vez, fossem algo diferente, chegando ao ponto de não ser mais nada. E se isso tudo remonta à imagem do Caos, já definida, o que está em questão aqui é algo mais profundo: no fundo, o retórico não seria capaz nem mesmo de agir conforme seu interesse, pois, diante da radicalidade do interesse, os objetos esvaem-se. É verdade que, para o animal faminto, pouco importa o que o alimento é para além de sua fome; o animal, entretanto, apenas consome: não cria discurso, nem mesmo joga com identificações objetificantes.

Por extensão a tudo isso, ocorre também que o desconhecimento dos reais fins últimos não permitiriam ao corpo nem mesmo que fosse agradado segundo os critérios da bajulação, os seus próprios – exceto, é claro, se houvesse uma doutrina consistente a respeito do prazer enquanto fim. Mas isto, por um lado, não é o que Górgias ou Pólo apresentaram – ainda que não seja algo impossível, pois o próprio Sócrates procede como se soubesse muito a respeito do (mau do) corpo – e, por outro, tampouco coincide exatamente com a ação cega do corpo-tolo que só “acha” que sabe o que é bom, que não se preocupa em saber nada. Algo equivalente a essa doutrina, cuja possibilidade Sócrates parece duvidar, é o que Cálicles nos oferecerá, na forma de uma resposta à crítica de Sócrates à noção de poder de Pólo.

Voltando a esta crítica, víamos que o poder não pode ser bom ao retórico se ele não sabe usá-lo. Mas em que medida saber usar o poder é algo realmente vedado ao retórico? Se Sócrates afirma que este é o caso, é porque dispõe, por um lado, de uma noção do que se deve compreender por uma aplicação devida do poder, e, por outro, de uma experiência a respeito de como os poderosos e voluntariosos – quer dizer, os tiranos – geralmente procedem. De fato, esta experiência é o que está por detrás da identificação – feita, aliás, por Pólo – entre o retórico e o tirano. Parece, assim, que Sócrates e Pólo compartilham da mesma visão sobre o poder: trata-se de uma habilidade de “matar e destituir e exilar qualquer um que se deseje” (466). Observa-se que é no “que se deseje” que está a inanição do interesse, a falta de critério de decisão, a abertura por onde o caos penetra na lógica voluntarista. Como vimos, é este vazio, para Sócrates, o sinal de uma falta de unidade que elimina a capacidade de decisão racional e, de fato, a

possibilidade de todo conhecimento. A decisão real, o querer, Sócrates o distinguirá de uma aparência de decisão, a tolice de não se ter em mente a consequência acertada das próprias ações, sendo “sempre verdadeiro” que, quando fazemos algo, o que realmente queremos é o objetivo que pretendemos obter através deste algo, e não o algo que fazemos (467d). Já introduzi a discussão sobre em que medida esta concepção implica o jogo entre ser e fazer. O sapateiro faz sapatos pelo sapato. Mesmo quando é a atividade que ele visa, não é se não pelos seus frutos que o faz: para se determinar enquanto sapateiro, precisa continuamente apresentar sapatos produzidos por suas mãos. Mas, em 468, Sócrates vai um passo além disso, avançando um sistema de valoração intrínseco das coisas, que seriam, assim, em si mesmas boas, más ou neutras. Entre as coisas boas estariam os *bens* – alguns já conhecidos por nós, do trecho 452 –, tais como sabedoria, saúde e riqueza. As coisas neutras ou intermediárias seriam aquelas com que nos envolvemos apenas na medida em que são *meios* para fins: coisas como “sentar, andar, correr, navegar; ou, também, madeira, pedras, e assim por diante.” Nos é dito ainda que, sempre que nos envolvemos com as coisas intermediárias – sempre que fazemos uso de meios – é para produzir o bem: o “nosso bem” (468b), que seria portanto uma espécie de fim último, e nunca para o nosso mal, o que soa no mesmo tom da tão famosa sentença aristotélica sobre felicidade como fim último. Nunca agimos *conscientemente* para produzir nosso mal, mas sempre nosso bem. Conscientemente significa: na medida em que não somos tolos, e sabemos ligar meios e fins; na medida em que aceitamos um sistema racional de organização dos objetos; na medida, também, em que temos discurso. Mas talvez não seja só isso. Na medida em que o fim último aparece como a felicidade do *self* que escolhe e age – na medida em que aparece um fim último –, o que o tolo significa para o pensamento que Sócrates expõe deve ser reformulado. O tolo não é tanto o que sofre da incapacidade de fornecer critérios para suas ações, mas sim da incapacidade de fornecer critérios *corretos*. Mas, assim, admite-se que quem está errado, possui, de qualquer maneira, alguma compreensão sobre algo, alguma identidade, alguma coerência, algum bem próprio! Mais uma vez, testemunhamos uma oscilação da crença socrática, que vem se definir cada vez mais não através de uma consistência estática, mas como o lugar de um movimento pendular entre a autonomia produzida através da hierarquização parcializada e a necessidade de heteronomia que aquela

parcialização exige.

É neste ponto, o ponto em que a oscilação é detectada, que se torna evidente a maneira como o pensamento socrático está comprometido com a doutrina do interesse. Dizer que “todos desejam o seu próprio bem” pode, sem muito esforço, ser lido como “todos agem em prol de seu próprio interesse”. De fato, tendo em vista a implicação entre ser e ação, reformularíamos tudo isso para dizer que, esforçando-se por seu interesse ou seu bem, todos tornam-se ou tendem, em seu ser, para a felicidade, a adequação do *self* consigo mesmo, a auto-realização. Faz-se assim equivaler o ser e o interesse enquanto princípio formal, na medida em que “o bem próprio a cada um” é tão formal quanto qualquer interesse. Isto não significará apenas, unilateralmente, que somos na medida em que nos interessamos, que tudo que eu posso ser converge no interesse, no bem, no desejo, de modo que tudo que efetivamente sou é, e só pode ser, fruto deste interesse mesmo. Significará que aquilo que eu desejo é aquilo em função do que meu ser será dado, porque sempre que me interesso é pelo bem, é pelo interesse mesmo, e por mais nada! Só o que restaria, portanto, seria a afirmação da ação, da escolha, da apropriação de meios, para o fim que fosse, um estado de coisas que pode ser chamado tanto de guerra de todos contra todos quanto de sociedade liberal burguesa – isto é, se Sócrates não se referisse a coisas intrinsecamente boas, e, além disso, não possuísse, por detrás da mera enunciação, crenças bem desenvolvidas e bastante específicas: pois de nada adiantaria meramente anunciar a “saúde”, por exemplo, se apenas se mantivesse uma doutrina segundo a qual a saúde fosse uma prescrição formal e vazia do tipo “perseverar-se em seu ser”, independentemente do que esse ser fosse. Os bens – de fato, a saúde mais do que todos, por sua ligação intrínseca com a vida do *self*, a identidade – possuirão conteúdos muito mais específicos do que sua inocente enunciação primária poderia deixar transparecer: conteúdos que os colocam em relação segundo o princípio de todo um sistema totalizador dos fins.

Segundo tal sistema – estamos falando de Sócrates –, o mero exercício do poder – por exemplo, o poder sobre a morte – não é bom em si. Na lógica da bajulação e do agrado, era este agrado, e não as coisas mesmas – como o discurso empolgante, a comida gostosa ou o luxo das roupas – que importava no fundo; mas, dependendo de quem deve ser agrado, coisas específicas podem servir de critério último para o que é bom, substituindo a prescrição formal do “ser

agradável”. Talvez possamos dizer que o que Sócrates desejará, em última instância, é dizer que boas pessoas se agradam com coisas boas, e prosseguir para apontar exatamente em que consiste o bem que torna boas tais coisas. Podemos começar a assistir suas evoluções neste sentido retornando ao questionamento do poder.

Quando problematizamos o fato do poder ser intrinsecamente bom, em primeiro lugar, seguindo premissas socráticas, vemos que a tomada do poder como um bem constitui um caso da horrenda deturpação de se tomar um meio por um fim: engendra-se a já comentada situação caótica em que se torna impossível distinguir bem e mal, verdade e aparência, sucesso e fracasso. Mas, em segundo lugar, vemos delinear-se mais precisamente a face deste caos. Anteriormente, procurei discutí-lo principalmente em suas implicações epistemológicas: agora, porém, devemos abordá-lo em implicações mais específicas ligadas à ação e à política. Nestes âmbitos, trocar o meio pelo fim – especialmente em casos extremos, quando os objetos em questão são o poder em geral, ou a capacidade de matar, conforme será discutido nos exemplos que veremos logo adiante – resultará, para Sócrates, em uma desarticulação da sociedade e da própria capacidade de ação.

Trocar o meio pelos fins é o que faria um sapateiro que não estivesse preocupado com o fato de sua atividade produzir ou não sapatos. Seria o caso em que o tolo penetrasse sorrateiramente na oficina, na calada da noite, e manuseasse de forma aleatória as ferramentas e materiais, apenas macaqueando o gestual do verdadeiro sapateiro, que por semanas observara em segredo, pelas frestas do barracão, tendo, entretanto, tolamente dissociado, da atividade, o fim, dando mais importância ao homem do que ao sapato. Apesar de sua falta de preocupação, ou de seu equívoco no objeto de preocupação, se sua ação produzir resultados quaisquer, poderemos sempre julgar os resultados de suas ações: este monte de couro, sola, cadarços, pregos e cola *é* ou *não é* um sapato? É até *possível* que o tolo venha a produzir sapatos – mera coincidência –, mas nunca será *necessário* que o consiga (enquanto não dispuser de um saber real, mas então não será mais tolo), ainda que, *necessariamente*, os produtos de suas atividades tenham que ser ou sapatos ou não-sapatos. Analogamente, o mero voluntarismo, no que envolve questões práticas, também incorrerá no mesmo conflito entre uma pretensa falta de necessidade assumida pelo agente, e a inexistência prévia de uma necessidade

exterior a ele que estaria dada tão solidamente quanto a da diferenciação entre verdade e aparência: a da justiça. Como é verdade que posso invadir uma oficina de sapateiro e fazer o que quiser, também posso proceder segundo minha primeira inclinação no âmbito social: somente, os verdadeiros fins ou resultados dos meus atos estão a eles ligados por forças que independem de mim, e minhas ações terão resultados sempre mais ou menos mensuráveis – tanto mais mensuráveis quanto mais sofisticado for o conjunto de costumes jurídicos. As instâncias que me julgam não são necessariamente as mesmas pelas quais eu ajo, mas elas necessariamente me julgam: por isso posso errar, e por isso a minha determinação é, em alguma medida, heterônoma. De fato, isso tudo é bem banal. Quem nunca levou um cascudo por mexer no que não devia, a despeito de toda boa intenção que pudesse ter?

Entretanto, há homens especiais que traficam justamente no meio em que aquelas instâncias julgadoras se determinam, podendo confundir a sua vontade com a vontade do que lhe é outro. O retórico pode convencer os compradores que um não-sapato é um sapato – ou, pelo menos, a fazê-los comprar um não-sapato como se fosse um sapato –, ou que um ato injusto foi justo. De forma semelhante, o tirano está acima da justiça dos homens, pois pode cometer mesmo os atos mais injustos, sem contudo pagar retribuição por eles. Não é da justiça dos homens, contudo – da mera convenção, como Cálicles lhe acusará mais adiante – que Sócrates está falando. De fato, é o retórico que trabalha a partir da idéia de convenção, aceitando-a para poder contorná-la, deixando-a intacta, ou até reforçando-a como instituição, enquanto o tirano, por sua vez, se a desintegra, tampouco pode prescindir dela absolutamente, pois sua vontade irrestrita é destruidora em essência, afirmando-se enquanto tal apenas na medida em que combate o que lhe restringe. O âmbito em que Sócrates deseja construir seu pensamento está além de tais instâncias: aponta para parâmetros prático-gnosiológicos que, ao menos pretensamente, persistem apesar da convenção ou de seu questionamento: apesar de qualquer vontade, escolha, ou restrição a ambas. Cálicles também o fará, é verdade, mas Pólo ficará aquém de fazê-lo. Pelo que o diálogo deixa transparecer, este personagem só absorveu o pensamento de seu mestre na medida em que poderia propiciar-lhe uma justificativa tosca para o exercício ilimitado de sua vontade imediata por satisfação. Justamente por ater-se exclusivamente à imediatidade, Pólo não chega a qualquer preocupação

sistemática objetiva, ainda que, paradoxalmente, é como se tivesse a confusa impressão de que existe pelo menos um princípio universal de valor, a vontade, o interesse, uma construção complexa cujo movimento de formação lhe permanece incompreendido, ainda que a aceite. Pólo situa-se, assim, num espaço de tensão entre a imediatidade universal e a singularidade mediatizada: a vontade lhe permite avaliar qualquer objeto, mas, ao mesmo tempo, como que reapresenta cada objeto exatamente como sempre foi, sem nada de melhor ou pior. Sendo assim, é presa fácil para Sócrates, “o amante da contradição”. Mas o leitor cuidadoso já percebe, no gaguejar do tolo, as sofisticadas imprecações de um demônio que, dispondo de tanta sutileza quanto Sócrates, é capaz de se apropriar racionalmente dos processos que engendram os valores universais e os sistemas, de modo a criar, ele também, um sólido e coerente pensamento cujos princípios, veremos, revelar-se-ão curiosamente semelhantes aos de Sócrates, ainda que o resultado aparente seja diametralmente oposto. Quanto a Pólo, por seu compromisso com o imediato, identifica-se, ainda, com “a multidão”, a massa ignara que, pretensamente, é como se fosse a detentora de uma relação com algo de originário, primordial, de opiniões isentas de preconceitos, conectadas ao que Cálicles chamará de “natureza” – que é, curiosamente, como a modernidade da primeva ciência física chamará a instância da pura objetividade. Conforme Platão as apresenta, as massas mantêm-se ligada a valores como a riqueza e o “subir na vida” de Arquelau⁹, o tirano ilegítimo – valores desejáveis ainda que injustos, e justamente por serem injustos: por tratarem-se de barbaridades de uma magnitude tão distante de sua posição original como humilde escravo, envolvendo, portanto, uma mediação (a comparação, o julgamento com base na noção do que se espera de um escravo) que desrespeita a pretensa imediatidade que as legitimaria. Assim, ao trazer o testemunho das massas, Pólo não apenas nos faz problematizar o comprometimento humano com a ignorância imediatista, a despeito de todo desenvolvimento social, mas também nos lembra que o senso comum, mesmo no

⁹ A história de Arquelau é contada em 471. Ele era o filho único de Pérδικas, rei da Macedônia, com uma escrava de Alcetas irmão de Pérδικas. Arquelau era, portanto um escravo de Alcetas – “e se fosse sua intenção agir corretamente, ele teria permanecido seu escravo”, como conta o próprio Pólo, “e então, de acordo com tua doutrina [a de Sócrates], teria sido feliz.” Mas Arquelau preferiu agir de outra maneira. Disse a seu amo que lhe restauraria o trono usurpado por Pérδικas. Para festejar sua resolução, Arquelau chamou Alcetas e o filho Alexandre para um jantar, embebedou-os, colocou-os em uma carroça, levou-os para longe da cidade, e então matou-os. Depois, assassinou também o filho de sete anos de idade de Pérδικas, herdeiro legítimo do trono, atirando-o em um poço. Com a morte deste, tornou-se, então, o sucessor ao trono da Macedônia.

que se revela uma outra forma de convenção, inclina-se tanto à ordem quanto ao seu contrário. Talvez seja por tudo isso que Sócrates rejeita ambos – o contrato social e a ignorância das massas. Sua verdade estará além do testemunho e do costume (471e-472a), e, de fato, dada a inexorabilidade da necessidade em cujo nome ela pretende falar, é irrefutável (473b).

A apresentação que Sócrates faz de seu sistema de princípios e valores parece justificar tal postura. Afinal, ela advém de enunciações de contradições daquilo que lhe é outro, mas de tal forma que é como se a razão deste outro fosse por ela em algo preservada, de modo a, no fundo, dissolver a contradição, e não abandoná-la, descartá-la, como em uma argumentação *ad absurdum*. Como insisti desde o início de minha leitura do diálogo, o próprio Górgias acredita na justiça, aceita-a de alguma forma, mais ou menos como faz Pólo, a despeito de sua arbitrariedade infantil que tenta livrar-se dela. Há uma justiça – um sistema de certo e errado – que integra o real de forma muito íntima; a própria identidade entre a coisa e si mesma, o próprio ser, parece depender dela: a justiça e o ser, afinal, tocam-se na questão da realização dos fins. É como se mesmo as movimentações mecânicas da matéria, as simples ações, o mundo no qual elas se dão, e que se define como seu lugar próprio, possuíssem seu sentido um tanto quanto fora de si mesmos, ou só se tornassem reais à sombra do plano inteligível dos fins, e isso de tal forma que, no final das contas, somos obrigados a dizer que as movimentações não são meramente mecânicas e apenas materiais, e que as ações jamais poderiam ser simples. O próprio corpo, parado, é, na verdade, um móvel implicado na preservação e na duração, e cuja razão do movimento que é a própria existência está contida na sua alteridade primeira, a alma. Ele possui sinais de uma identidade consigo mesmo, é verdade: Sócrates admite o prazer corpóreo, o interesse e sua satisfação e realização; apenas, discrimina que esta satisfação já entende critérios de distinção entre certo e errado, verdadeiro e falso – uma faculdade de identidade e uma realidade destas identidades – os quais não podem brotar da própria lógica do interesse, da imediatidade que aponta objetos ou sua ausência, e famintamente anseia por tê-los presentes. De fato, o discurso que defende irrestritamente o imediato, o singular visceral, inevitavelmente cai em contradição porque, na verdade, a imediatidade como um todo, o universal da imediatidade que é o princípio de que é necessário servir-se para realizar-se tal defesa, é um construto total e fechado produzido por dispositivos que não cabem

no mundo imediato: a coerência sistemática, mesmo que seja em nome do simples, lança mão da razão do complexo, da capacidade de comparar e excluir, da ordem organizadora¹⁰. É disto, da razão extra-material, extra-física, que é feita a alma, a casa da ordem no mundo. Ela é, de um lado, o eflúvio sutil do corpo, mas é também uma encarnação de uma realidade ainda mais etérea do que ela mesma, a própria ordem, a substância quase imaterial do inteligível.

Também há implicações disto sobre o pensamento prático. É o que revela a longa disputa a respeito do justo, injusto, honrado e degradante que se trava em seguida à narração da história de Arquelaus, que Pólo empreende em 471. Nela, Sócrates já começa a dissolver o pretensão individualismo e imediatismo radical de Pólo ao falar do justo e do injusto em termos de relação entre agente e paciente (476). A implicação entre ação e ser, agora, nos mostra que, para aquilo que parte sempre da imediatidade repleta de um sentimento de auto-identidade fadado a cair em falsidade – para o corpo, que se sente primeiramente como inclinação, interesse ou desejo –, a justiça não pode ser atingida se não por um processo de expurgo regido pela lei da retribuição (daí a importância do outro, aquele que julga e aplica a pena). Mas na medida em que o corpo é colocado em relação à alma perpetuamente, segundo a mesma força com que o verdadeiro é posto em relação ao falso, a alteridade necessária à existência de uma tal justiça está garantida perpetuamente para o indivíduo, mais pela duplicidade dos mundos que carrega dentro de si do que pelos demais indivíduos que possam tentar obrigá-lo a se submeter à justiça. O “deixar-se guiar pela alma” que Sócrates recomenda ao corpo em 465 assume, assim, o caráter do próprio esforço em direção ao ser, ao único ser que realmente é, o Bem que agora aparece como parâmetro do mundo empírico, dele necessariamente apartado – devido à própria duplicidade alma-corpo, e todas as duplicidades análogas – mas por ele eternamente perseguido. É verdade, então, que tudo que existe só existe para sofrer justiça segundo o decreto do tempo, como queria Anaximandro. As crenças, os interesses, os bens mundanos, devem apresentar, mais cedo ou mais tarde, o seu caráter de subordinação ao universal, de submissão a uma lógica única pela qual a justiça que é o todo em tudo se faz presente. Exatamente porque e no que é exclusivamente singular – exatamente porque é sempre alguém que possui a

¹⁰ Como veremos, Sócrates quer se aproveitar desta mediação do imediato, deste método do irracional, para levar os retóricos à contradição.

crença ou o interesse –, a vontade deve ser sempre expurgada, apresentada segundo a unicidade da justiça, sendo esta, inclusive, uma exigência até para sua realização (lembremo-nos do tolo que nem ao menos consegue ter objetivos). Qualquer vontade ou interesse sensível sofreria o mesmo fim, não importa se individual ou coletivo. Tudo move-se em direção à razão, à ordem, e através da razão e da ordem, de modo que se trata somente, no fundo, delas mesmas movendo-se em seu próprio encontro.

Podemos dizer que a doutrina que Sócrates expõe – tanto afirmativamente, como indiretamente, por meio de crítica – procura mostrar que a ação humana deve ser compreendida – ou, dado o aspecto moral de tal prescrição, “deveria” ser compreendida – como ligada essencialmente à esta outra ação, maior, absoluta, mais verdadeira. A ação justa é aquela que se entende como inerente ao todo; a ação injusta é aquela que, por uma retribuição, deve perceber esta inerência, sendo que este “perceber” não será apenas um *insight* teórico. Acarretará comprometimentos no mundo material, que existe, talvez, como um derivado denso da ordem etérea universal, mantendo com ela a relação que um corpo individual mantém com a alma individual. O mundo material em que o corpo individual vive, entendido como corpo universal – como *qualquer* corpo –, é a sociedade. Neste sentido, à justiça aliar-se-á a educação e a felicidade – a inerência à cultura e a identificação com ela. Os felizes são os educados e os justos (470e).

Viver e agir levando em conta a concretude da justiça, sua realização na existência – viver em sociedade – consiste em experimentar a retribuição prática que decorre da prescrição teórica ou é o seu conteúdo mesmo, e a educação perfeita garante que a vida em sociedade, ao invés de consistir num perpétuo constrangimento, seja encarada como a realização da sociedade através das ações – e isto, é intenção de Sócrates que consideremos bom independentemente de *que* sociedade se trate. Vemos mais claramente como o desprezo socrático pelos rompantes sensíveis e variáveis do corpo, cuja multiplicidade indistinta e parcialidade são uma ameaça à identidade, à unidade, à preservação do corpo, é análogo ao seu projeto de combate à doutrina moral egoísta de Pólo e Cálicles. Indivíduos que pregam um imediatismo do singular, um primado do sentimento-de-si, do voluntarismo, são entidades auto-contraditórias cuja existência e ação envolve constante embate com a unidade social, a capacidade de convivência

harmônica – que, no fundo, é *o seu ser*: como o ser do corpo está na alma, o ser do cidadão está na cidade, e o da cidade na ordem social. Esta ordem, tomada em sua pureza como a coesão mesma da sociedade, é que será o valor máximo defendido todo o tempo por Sócrates ao longo de todo o diálogo, como princípio prático que reflete a pureza inteligível da justiça e da ordem puras.

Neste sentido, se o poder por si só não é um bem, pois nada no seu simples exercício implica *necessariamente* a ordem social (ainda que, como tudo, necessariamente implique a ordem pura, inteligível, a lógica absoluta das identidades e relações), tampouco será ele um mal, na medida em que *pode* ser usado para promover a educação e a ordem: o bom tirano não é uma impossibilidade.¹¹ Um tirano como Arquélau – um assassino que não se submete à justiça – desafia as estruturas não da sociedade apenas, mas da própria sociabilidade, no que despreza a submissão da vontade à ordem social. De fato, seu erro possui, por isso, uma gravidade absoluta, idêntica a de alguém com menos responsabilidades ou poder. Como Kant mostrará mais tarde, a decisão moral precisa conservar intacta, e até deve procurar promover, a Idéia da razão autônoma que a legitima e torna possível; a ação que desconsidera isto – o universal da liberdade – torna a si mesma impossível, sendo que tal ação será qualquer uma que acarrete restrição à capacidade de qualquer indivíduo de agir conforme à moralidade. Deste ponto de vista, tanto faz se sou o mais alto governante ou o mais reles pária: o peso de meu compromisso com a ordem é o mesmo. E, para Sócrates, será a mesma, também, por conseguinte, a capacidade de atingir a felicidade, estando esta relacionada com a moralidade. Isto contrasta com a doutrina retórica, para a qual a quantidade de poder é a capacidade de gerar tanto mais satisfação. Na análise do caso de Arquélau esta divergência evocará a problemática da compatibilidade entre punição ou castigo e felicidade.

Obviamente, Sócrates em nenhum momento definirá a felicidade em termos de uma experiência empírica, corpórea, mas apenas em termos e critérios racionais-contemplativos (e contra-intuitivos, diga-se de passagem) como aquele que rege que quem pratica atos injustos, é miserável, especialmente se não é punido (470). Há uma razão clara para a co-implicação entre justiça e felicidade: a

¹¹ É verdade que, em 473d-e, Sócrates afirma serem infelizes (embora em diferentes graus) tanto aquele que tentou alcançar a tirania injustamente e não foi punido quanto o que foi. Mas o ponto aqui é o “injustamente”. O fato da retribuição cair sobre os que a merecem não contribui para tornar justos os atos cuja injustiça, em primeiro lugar, os fez merecer a punição.

justiça é a realização do verdadeiro ser do cidadão, do indivíduo cujo princípio inteligível do corpo – a alma – é a encarnação de uma ordem universal e altíssima cujo modo concreto é a sociedade (corpo : alma : : mundo : ordem inteligível : : indivíduo : sociedade). Parece razoável entender por felicidade o estado resultante de uma auto-realização. Contudo, formulada assim, a forma da felicidade deixa em aberto o teor específico deste “auto”: o que é o ser que é de bom alvitre realizar? Certo, isto se responde indicando sua compatibilidade com o meio social. A felicidade é preservar o ser que preserva o meio social, ou seja, que preserva a comunidade de seres que se preservam preservando-a. Mas o que acontece se não for absurdo pregar que este ser é o ser da força, da vontade, do desejo, como quererá Cálicles? Isto veremos em breve. Por agora, assistamos Sócrates, no trecho de 474 a 480, insistir em sua noção de ser como fundamentalmente social e, além disso – o que é muito mais importante –, da sociedade como ordem, apresentando-nos a felicidade como aquela ação de extirpar da alma – da sede da ordem no indivíduo, como que um órgão de socialização, portanto – todo o mal (477).

Frisei já muitas vezes a tese de que a alma possuiria o bem do corpo, o qual, se deixado por si mesmo, seria levado ao mal. Agora o que vemos é como a alma possui, além do bem do corpo, o seu próprio bem. Quer-se, com isso, sugerir que a alma não apenas regula e constrange, mas também é algo por si mesmo. Mas o que se verá é que se trata de colocar a regulação e o constrangimento como algo por si mesmo positivo! Ao discutir e destituir as inclinações corpóreas – elementos do domínio da bajulação –, Sócrates contrastou-as com o domínio da alma como um todo. Agora, a alma aparece como também sendo passível de males, de forma análoga ao corpo. Isto não é tão impróprio quanto pode parecer à primeira vista. Tomemos o conjunto de relações

corpo : alma : : mundo : ordem pura : : indivíduo/cidadão : sociedade.

A regra de tais relações é “tem sua verdade em”, de forma que diremos que o corpo possui sua verdade na alma, o mundo na ordem inteligível e o indivíduo na sociedade. Nas duas primeiras relações, os itens da esquerda dizem respeito restritamente à materialidade, à corporeidade, mas, na terceira relação, o indivíduo compreende uma alma tanto quanto um corpo. Se a verdade do indivíduo/cidadão,

do ser político, não está nele, tudo que está nele deve ser passível de erro. Mas daí a explicar, contudo, como é que a alma, partícipe da quintessência, pode trazer maldade em si mesma, é uma outra história. Pode-se interpretar que, na verdade, a alma não é fonte de seus males. “Covardia”, “injustiça”, “ignorância”, são males que atraímos através de uma persistência errônea em extrair verdades das inclinações do corpo. É a alma que é capaz de discernir entre o que é mau – elementos do domínio do agrado corpóreo, como em 465 – e o que é bom – elementos restauradores da ordem e da harmonia, a medicina, a justiça, etc. –, pois é a alma que tem acesso ao critério que permite a existência de tal distinção. É verdade que, diante deste critério, o que a alma associa ao corpo revela-se o mal. Para o corpo mesmo, entretanto, esta distinção *não se apresenta*. O corpo apenas sabe o que lhe agrada, e isto não aponta, necessariamente, nem para o corpo nem para a alma, nem para uma distinção entre eles. Tal distinção, aliás, não é da alçada do corpo, desde que o caos – quer dizer, algo que a alma chamaria de caos, a indistinção de tudo – seja definido justamente como o resultado do seu autogoverno. Para a alma, este caos está de início vedado a partir do momento em que ela é definida enquanto discernimento (465). De qualquer forma, contudo, o mal lhe deverá estar presente para que ela possa sempre reconhecê-lo e evitá-lo. Assim, o poder moral, cujo motivo é gerar a possibilidade do bem, revela-se também possibilidade aberta do mal. Um mistério, entretanto, permanece: por que a alma às vezes escolhe o mal – dado que só ela pode escolher, e às vezes erramos – já que este só se dá como opção quando o bem também é dado – ou seja, já que o mal nunca se oferece sozinho, por envolver, na raiz de sua possibilidade, a referência sistemática ao bem?

Talvez a solução para este mistério esteja na figura do tolo socrático, e num apelo à união entre o bem e o conhecimento. Diz a descrição Socrática: quando Arquelau comete seus crimes, ele o faz porque se deixa guiar pelo corpo, tolamente. Quer o seu próprio bem e sua felicidade, mas demonstra não *saber* qual é a sua verdadeira felicidade, na medida em que age para saciar seus desejos e atender seus impulsos. Seria só em um momento posterior, em que sua alma assumisse o posto de comando que lhe é devido, que o sujeito se daria conta do que *realmente* havia feito, considerando as reais relações de causalidade que suas ações envolveram, e os reais valores que elas implicaram. A efetividade ou plena realização da alma é como que um momento posterior à do corpo: o poder

executivo de uma lógica de retribuição e castigo pelo que já ocorreu.

É claro que, nem Sócrates acha que o mundo do castigo é o mais desejável. Se é ruim para a alma permanecer na injustiça, a punição, embora uma espécie de dever auto-imposto, não é isenta de sofrimento, e a condição de castigado é, no fundo, quase uma espécie de mal menor, como o próprio Sócrates admite (473d-e). A punição, de fato, envolve o mal, na forma da consciência do mal que se fez. Os homens e mulheres educados e gentis, os únicos que são felizes (470e), seriam pessoas para quem o mal nunca tivesse sido apresentado. Isso não poderia querer dizer, contudo, que estes bem-aventurados não conhecessem o mal: o sistema que permite o bem inclui o mal, como vimos, pois envolve um discernimento. De fato, o que Sócrates repetidas vezes afirma como o pior mal é *fazer* a injustiça (em contraste com o “sofrer a injustiça” de Pólo). A felicidade é nunca fazer, nem nunca ter feito o mal (conforme dito com todas as letras em 478c). Se isso não for alcançado, então que, ao menos, em tendo feito o mal, sejamos capazes de recobrar os sentidos e o discernimento, entregando-nos à punição como quem procura o bem, com mais voracidade do que o sedento atira-se à água.

Por mais que isto seja desconfortável de se ouvir, é o que segue das premissas socráticas, da crença em uma sociedade harmônica e em indivíduos sadios e educados, premissas com que todos nós, civilizados, sentimos ser nosso dever identificarmo-nos. A coerência – a solidez do discurso socrático, o perfeito desenvolvimento de suas inferências – é a força da posição de Sócrates, que Platão faz sobressair tanto mais por apresentar um Pólo atrapalhado, que se surpreende com as conseqüências de seus assentimentos e é incapaz de formular rigorosamente sua discordância. Mas o que o autor terá tentado nos mostrar – ou, pelo menos, deixado passar – com a ira de Cálicles diante de tais desafios ao *common sense*? Apenas o ridículo da raiva dos ignorantes?

2.3.

Sócrates-Cálicles: a violência como uma outra face da ordem.

Na terceira parte do diálogo, estamos diante de um contexto dramático que nos chama ainda mais atenção do que o das partes precedentes. Sócrates está

ainda mais sarcástico, irônico e irritante, e seu interlocutor ainda mais contrariado, chegando, de fato, às raias da fúria. Curiosamente, no entanto, essa fúria – aquela raiva advinda do desespero impotente dos incompreendidos – pode nos levar a suspeitar que Cálicles talvez tivesse algo a dizer, algo que poderíamos ter ouvido e compreendido se Sócrates não fosse tão habilidoso na arte que tenta tão arduamente descaracterizar.

Quando Cálicles entra em cena, em 481, as conclusões de Sócrates acumularam-se para chegar ao supra-sumo do contra-intuitivo. Não só devemos deixar-nos punir, nos diz ele, como devemos procurar que nossos amigos sejam punidos, e nossos inimigos poupados, se quisermos a uns causar o bem e a outros o mal. Tudo isso, Cálicles vê como uma inversão do mundo. Segundo uma ordem mais verdadeira, que ele chama de “natural” (482e-483) – por oposição à ordem convencional e vulgar que seria a de Sócrates – o sofrimento em geral, a fraqueza, a passividade, devem ser mais associados ao escravo do que ao homem. A morte é preferível a um tal estado de passividade.

Desta pequena observação muito pode ser retirado, se o leitor tiver a tolerância de voltar-se novamente a uma observação de pouca importância, e de cuja pedra tanta água já pretendi extrair: aquela da implicação entre ser e finalidade. Levando esta implicação em conta – assumindo que vale à pena fazê-lo, confiando nas numerosas relações que tentei travar entre ela e a doutrina exposta por Sócrates – a afirmativa de que ao escravo, compreendido como alguém cuja vida é passividade, seria preferível a morte, torna-se o nexos de uma preciosa problemática.

Podemos antever um dos possíveis motivos pelos quais Sócrates sentir-se-ia afrontado pelo fragmento do pensamento de Cálicles que introduzi acima, na citação de 482e–483. Para Sócrates, a ação compreende-se em função dos fins. A obediência que caracteriza o escravo não o exime da lógica da ordem que torna possível e desejável o jogo dos fins. Ao contrário, talvez o escravo pudesse ser, ironicamente, sua melhor imagem, justamente devido à obediência. E há uma outra razão pela qual Sócrates não concordaria com Cálicles: porque, em vista do fato de que o mundo onde não há erro é tão distante da realidade, teríamos que dizer que a principal fonte de cessação da infelicidade – ainda que não da promoção da felicidade – seria justamente um ato de submissão à ordem, à retribuição, sendo que, aliás, tal ato só constituiria uma submissão segundo a

lógica do corpo, pois, para a alma, tratar-se-ia de uma potente e resplandecente corrida em direção ao verdadeiro transcendente. Para Cálicles, contudo, não há essa conversa de corpo e alma: tolos, para ele, são os que se acham felizes por serem servos de outrem (491e).

Claramente, estamos diante de um questionamento sobre a autonomia. O leitor recordará que também na exposição de Sócrates a Pólo esta questão se fez presente – embora de forma menos explícita que agora, em 491d. Aqui, um dos estratagemas de Sócrates será aproveitar os apelos à identidade feitos por Cálicles para colocar na boca deste últimas conclusões apontando para o que ele próprio, Sócrates, defende, desconsiderando totalmente o fato de que a *autonomia de Cálicles é diferente da sua*, pois o que se tem por desejável para o ser difere em Cálicles e em Sócrates. Ora, mas não teremos visto que, para Sócrates, a mera autonomia, a mera identidade, implica a ordem, confundindo-se, portanto, com ela em seu conteúdo? A exposição socrática não quer nos fazer crer que da mera crença na identidade/autonomia decorre que o teor ou o modo de ser dela seja a ordem?

Cálicles pensa diferente. A temperança, o equilíbrio, podem ser um mal, algo de baixo e indesejado, para aqueles que nasceram com uma índole poderosa ou tirânica – ou seja, cujo ser já tende “naturalmente” para os valores da força e da vontade. Há uma instância de ser, de mesmidade, de identidade, que se situa como que anteriormente ao lugar onde se dá a ordem, a harmonia, o equilíbrio. Se a identidade socrática advém da unidade que se imprime ao ser (humano) mediante o “governo dos prazeres e paixões” (491e), a identidade de Cálicles se relaciona mais imediatamente com estas instâncias. Não desejar, para ele, é tornar-se algo como uma pedra: é morrer (492e). O desejo, naturalmente, aponta para sua satisfação, mas se ela for completa, o prazer que dela advém terminaria, e o estado que se atingiria seria aquele da morte, ou equivalente a ela. Para Sócrates, o que mais chama atenção aqui é que os opostos da dor e do prazer, do vazio e do preenchimento, sejam por Cálicles concebidos em um certo convívio (496). Parece impossível a Sócrates que, no ato da satisfação – mesmo a que não é total, a que não atinge a suficiência e o equilíbrio que reza seu pitagorismo (493) – cesse simultaneamente o sofrimento da sede e o prazer de saciá-la, por exemplo (497a). Tal contradição, alega, é sinal do ridículo da posição calicleana.

A inquieta dialética envolvida na estrutura do desejo é mesmo de chamar a

atenção. Mas por que é que Sócrates não acha estranho que, na retribuição, cesse ao mesmo tempo um mal da alma – seu estado de imersão na injustiça – e o seu bem – que não consiste em nada além do próprio momento da retribuição, algo não maior que um instante e que, no fim, como fiz questão de frisar, de forma alguma devolve o homem a uma condição de imaculada limpeza da alma? A lógica do incessante desejo de Cálicles, na verdade, revela-se uma operação de caráter logicamente equivalente ao movimento que constitui essencialmente este acontecimento da justiça de Sócrates, cujo *modus operandi* é a retribuição. Frisar apenas um dos momentos do jogo da retribuição – aquele que corresponde ao bem visado, ou, por que não, desejado – não torna este jogo menos implicado com o outro momento, o envolvimento com a injustiça, com o mal, de forma análoga ao que ocorre quando se procura conceber o bem isoladamente, segundo procurei demonstrar atrás. O “devido abastecimento das necessidades diárias”, máxima pitagórica que Sócrates evoca em 493c, dependendo de como é encarada, parece-se muito menos com a ordem plena de que procura ser a imagem mais perfeita possível do que a preservação da alma, parenta desta ordem, em sua tumba corpórea que lhe é, pretensamente, tão estranha na essência. Em verdade, a intimidade entre as duas se revela tal que, em se estando vivo, não haveria como perseverar-se na justiça e no ascetismo se não houvesse um corpo para punir e castrar.

É evidente, contudo, que Cálicles, não demonstra perceber totalmente a profundidade e a vastidão das contradições implicadas; ele não é o lado bom e correto do diálogo. É o diálogo como um todo, como confronto, que permite que tiremos qualquer experiência filosófica mais rica – como a que revela o compromisso do ordenado intelectualismo socrático com o violento imediatismo calicleano –, e não este ou aquele personagem. De fato, Cálicles consegue apresentar talvez pouco mais que um tanto de convicções pouco profundas ou convincentes. Ao concordar com Sócrates sobre a existência de prazeres bons e maus, compromete-se lastimavelmente com a concepção socrática de que “a virtude de cada coisa [leia-se, o bem ou o ser de cada coisa, a perfeição ou excelência]¹² própria a si mesma, sua identidade] vem ter a elas não por acidente, mas lhes é conferida como um resultado da ordem, da verdade e da arte” (506d),

¹² Sobre tal equivalência ver SAUNDERS, T. J. “Plato’s later political thought” in *The Cambridge Companion to Plato*, p. 464

da habilidade de distinguir os certos dos errados, o desejável do indesejável. Quando esta ordem é identificada com um outro que o corpo ou o mundo do movimento – quando a ordem é algo que a alma esforça-se contra a corrente dita aleatória do real para fazer existir¹³ – cai-se em um estado de moralismo intelectualista onde a razão é um “tu deves” autoritário, em que todo momento do pensamento é desprovido de reflexão, ignorante de si mesmo, caracterizado por uma falsa imediatidade ou inocência produzida por um esforço de mediação gigantesco, que é todo abandonado, como quem “joga fora a escada” depois de concluída a subida, pois não se leva em conta o processo do pensamento, mas o resultado apenas, que se torna abstrato, e assume a aparência de arbitrário. Toda discussão, então, parece mais um conflito de opiniões.

Talvez a alternativa a esta concepção de ordem abstrata, imposta, fosse algo como o que Pólo apenas insinua (em 448) como uma compenetração entre arte (técnica), necessidade e experiência. Quero dizer com isso que talvez a ordem e a arte do corpo não tenham que ser ditadas a partir de fora do corpo, e talvez não sejam estranhas ao domínio da experiência. Por um lado, isto daria conta da compreensão do bem socrático possível como expurgo, como um acontecimento que tem lugar na experiência e, por outro lado, tornaria o discurso de Cálicles possível e consistente para além das contradições em que Sócrates o mergulha.

A ordem socrática é a ordem que preserva. A providência das necessidades diárias não é algo da esfera do momentâneo, mas visa a um equilíbrio que permite a manutenção e durabilidade da vida. Da mesma forma, a comunidade ordenada é aquela em que os indivíduos comportam-se de tal forma que as condições de sua coexistência são apenas preservadas e jamais desafiadas. O ideal de auto-preservação que está presente neste discurso, contudo, por si só, de modo algum exclui a posição de Cálicles. Se a Sócrates parece que a afirmação do indivíduo (em detrimento da comunidade), da força, da arbitrariedade, só evoca o caos e a destruição, a nós, sobreviventes em uma sociedade pós-liberal que superou o “*laissez-faire*” com um planificação econômica explícita tão extrema que se apresenta aos homens como uma segunda natureza de leis inexoráveis, tal noção não deverá parecer tão estranha. Os lemas da livre-concorrência, da competitividade – mesmo que continuem apenas como meros lemas, em nossa época de capitalismo monopolista –, possuem suas bases em doutrinas não tão

¹³ Ou, para utilizar a expressão hegeliana, quando o atual não for intrinsecamente racional.

diferentes assim da de Cálicles – a principal diferença não sendo outra que o fato de que Cálicles “diz o que os outros homens não têm coragem de dizer” – exceção feita à extrema direita e Nietzsche –, nas palavras do próprio Sócrates. O universo em que tirano devora tirano, contudo, possui algo em comum com o mundo socrático da retribuição: o fato de que o ciclo da justa morte perpetua-se, de modo que o estado natural – ao qual Cálicles, aliás, tanto se refere –, no fim das contas, acaba preservado. Tanto Sócrates quanto Cálicles concordam que a tarefa de todo pensamento, se não de toda a ação material e espiritual do homem, é “prolongar a vida ao máximo” e “manter-nos sempre a salvo do perigo” (511b-c). Nós, os civilizados, também nos apressaríamos a concordar com isso. Ambos, entretanto, – e, provavelmente, também nós – guardam em suas doutrinas um lugar para a morte e o sofrimento – um mais declaradamente que o outro, talvez –, de modo que nenhum alcança nada de excepcional no sentido de seu objetivo mais alto – o que, talvez, também se aplique a nós¹⁴. É na razão deste fracasso que a harmonia planificada de Sócrates encontra-se, tange, e *identifica-se* com a violência liberada de Cálicles. A onipotência a que os dois opostos tendem não se furta à conseqüente sistematização – o que, talvez, seja mais evidente em Sócrates –, que por necessidade precisa abarcar também o negativo de seu motivo – nem que seja para colocá-lo em seu lugar –, e não só este último, permitindo a existência do mal, e até contando com ela. Em vista disso, talvez possamos dizer que, em diversas instâncias, é o pensamento de Cálicles que, mesmo em sua antipática agressividade, expressa a verdade oculta do diálogo, trazendo à tona os limites – limites internos, note-se – da harmonia e da paz socrática, trazendo à palavra o princípio que, no fundo, rege as duas posições: o ciclo natural da força e da morte, a violência.

Contudo, em 511-513, um elemento a mais é trazido à discussão. Sócrates distancia-se da mera preservação enquanto valor, insistindo, como fizera antes, em bens e males que se determinam enquanto tais por si mesmos, quer dizer, a

¹⁴ Este trabalho foi vislumbrado e escrito sob a forte impressão de que, de fato, isso se aplica especialmente a nós. É o que se me faz manifesto na medida em que o estudo da filosofia me torna mais e mais sensível às questões culturais e políticas contemporâneas, e me fornece, aos poucos, um aparato crítico para análise dos discursos ideológicos que estão por trás de eventos inglórios, inofensivos ou aparentemente benfazejos, como a invasão do Iraque, a eleição do Lula ou um fórum internacional sobre meio-ambiente. É claro que, por um lado, a realidade política que vivemos parece incomensurável à utopia socrática; e se dirijo a ela um tom acusador ou sarcástico, não é com o espírito inflamado de lemas dionisíacos, mas sim, antes, pesaroso de que a história

despeito do interesse, da sobrevivência, da ação em seu nome ou em sua direção. Procurei demonstrar em que medida o apelo ao bem que é a ordem não alcança outra coisa que um reenvio ao ser formal da preservação (cuja lógica é similar à do interesse: envolve um pensamento num “*conatus*”, para tomar o termo emprestado a Spinoza: numa identidade que existe por sua própria afirmação, em face ao todo que lhe é outro, que se afirma na, e para a, existência). Mas, tendo encarado a preservação de frente, Sócrates assume diante dela uma postura coerente e, à primeira vista, reveladora. Não se trata apenas, nos dirá então, de preservar a vida: afinal, não vale a pena preservar a vida do homem mal.

Cálicles combateria tal afirmação alegando, consistentemente à sua tomada da própria sobrevivência como um bem, que é impossível conceber-se um mal sobrevivente. Sobreviver é um sinal de força e virtude: quer dizer, força e virtude tornam possível a sobrevivência, e a sobrevivência afirma o sobrevivente como forte e virtuoso. Insistindo, contudo, em valores que estão além da experiência concreta e difusa, em um caminho específico ditado extrinsecamente por um princípio superior, Sócrates declara que, a alguns, é preferível não viver, pois não podem viver bem. Sua questão parece ser distinguir entre o *self* que é mera afirmação e o *self* que, uma vez afirmado, e independentemente desta afirmação, realmente merece sua afirmação.

Sem dúvida, o lugar da morte está mesmo resguardado aqui, como estava na tese calicleana, em que o escravo, por não tomar pé de sua própria força, é “naturalmente” eliminado. Contudo, Sócrates faz uma ressalva que o põe além deste mundo de mera retribuição: o seu mundo tem um lugar também para o infeliz, o homem cujo *self* não tende à sobrevivência, o homem que “não liga mais para a vida” (512e), que fica triste ao constatar, como constata o leitor do diálogo, diante das duas teses competidoras, que “nenhum homem escapa de seu destino”. Tal marginal não teria lugar no mundo de Cálicles, repleto de guerreiros impetuosos. E o lugar do infeliz é resguardado pelo fato de que Sócrates prevê um bem e um mal, uma distinção que só é possível se o bem for outra coisa que “salvar a si e aos seus”. Mais uma vez, o choque entre um universo sem valores intrínsecos e a ordem socrática é problematizado, como quando da discussão acerca do interesse. Venho procurando demonstrar que, no fundo, toda a lógica da

tenha mesmo revelado a implicação entre a organização extrema e a extrema barbárie. Este pode ser considerado o mote de minha preocupação filosófica, ou daquela sob a qual me filio.

ordem e do bem não remete se não à sobrevivência, à harmonia da preservação; contudo, se confiarmos no que Sócrates nos diz em seu longo discurso de 511c-513c, não é só a sobrevivência que o preocupa, e isso exatamente porque, em corroboração à minha interpretação, Sócrates concede que, no que tange a sobrevivência, cada um terá seu destino. Não se tratará, portanto, apenas de sobreviver. Tratar-se-á do bem, e de ser bom, independentemente das conseqüências disso em termos de vida e morte (o que, afinal, só preocupa o corpo, que é, de fato, a verdadeira tumba, e a fonte do sofrimento). Pode, mesmo, ser necessário a um “verdadeiro homem” deixar de lado a vida mundana. “O que devemos procurar saber é de que forma devemos viver esta vida para que ela seja o melhor possível” (512e).

Conforme o argumento de Sócrates aqui, é necessário que haja valores não só para que haja um conhecimento desejável, que seja melhor do que outros – que é como Cálicles deseja pintar a retórica –, como também para que o conhecimento que Cálicles pretende possuir possa ser estabelecido corretamente: retorna o problema exposto quando do embate de Górgias e da intervenção de Pólo, a respeito do conhecimento da justiça pelo retórico. Discutia-se, então, desejo e interesse, elementos da esfera do corpo: mas agora a problemática será explorada no âmbito do corpo maior e mais complexo que é a comunidade. Cálicles, como já fizera Górgias, admitirá a existência de uma retórica que pode ser usada para o bem da comunidade. De cara podemos lançar a hipótese de que a boa sociedade de Cálicles não seria igual à boa sociedade socrática, assim como iguais não são as respectivas concepções de corpo. Partindo dos princípios calicleanos da competitividade, da força, chegaríamos a uma sociedade não muito diferente da nossa, como já insinuei, e com a qual dificilmente se poderia ficar conscientemente satisfeito. Mas qual seria a alternativa? O que seria a sociedade de Sócrates? Tínhamos visto que ela nos apresentaria uma vantagem, ou uma verdadeira diferença, a ser notada em contraste às diferenças que pretendi apresentar como meramente aparentes. Aquela vantagem seria a inclusão do fraco, do infeliz, a possibilidade de sua existência: da existência do homem ineficiente, cuja habilidade em perseverar no ser e afirmar-se com energia e eficiência não anda lá essas coisas. Como veremos, contudo, não é a partir daí que Sócrates desenha sua boa sociedade, o que faz com que toda amabilidade tenha sido um deslize – apenas um feliz deslize. A sociedade socrática será aquela que se

mantém em contato com a boa e velha ordem, através da orientação de seu líder, que se preocupa tanto menos com a real satisfação dos desejos dos habitantes da cidade quanto possível.

Nas passagens que se seguem, podemos dizer, com otimismo, que o que Platão desejava era desqualificar a demagogia. O leitor contemporâneo está tão familiarizado quanto o de qualquer época com o populismo de governantes que procuram ganhar seu favor através de medidas superficialmente interessantes, “obras de fachada”, investimentos que rendem mais em popularidade do que em reais utilidades para a eficiente manutenção da vida na sociedade. É exatamente disso que Sócrates fala. E agora, de posse desta imagem, talvez desejássemos voltar ao âmbito do corpo para compreender, por analogia, a natureza do hedonismo privado, dos procedimentos que levam um indivíduo a administrar-se meramente em vista do prazer. Mas, de fato, tal retorno não se prova completamente possível, pois o governante populista utiliza-se do prazer como critério apenas com vistas ao conforto e poder que a aprovação popular lhe podem render, enquanto que, para os indivíduos, o que poderia ser objetivado se não o próprio prazer mesmo? É claro que, por outro lado, a existência de hipócritas populistas poderia ser um bom argumento para que os indivíduos – compreendidos como cidadãos – não fossem hedonistas ingênuos: afinal, pessoas conscientes de suas reais necessidades físicas e espirituais não se deixariam enganar. Mas tampouco precisariam de um governante iluminado que as guiasse: uma população de indivíduos capazes do “autogoverno” exposto em 491, a nós, soaria mais como o povo de uma comunidade perfeitamente democrática do que como um bando de súditos. Ademais, a depender do que seja o “auto” em questão, uma sociedade hiperliberal de indivíduos guiados pelo interesse imediato em nada se desqualificaria ao epíteto de democracia a que me referia acima: vide, na falta de um exemplo mais óbvio, a civilização ocidental contemporânea, em que o discurso da autocracia está em todas as bocas, em que o aparato de manutenção da ordem, tanto no plano educativo quanto no repressivo, atinge níveis imensos de poder e sofisticação, sem que, no entanto, tenhamos dado um passo a mais que Cálicles na direção da ordem socrática, da vida harmoniosa e equilibrada. A ordem, por si só, é um princípio por demais formal para nos apontar o conteúdo de nossa vida moral ou política. Nela cabem desde o voluntarismo agressivo ao fundamentalismo homogeneizante. Mesmo após a última investida de Sócrates, só

o que temos para caracterizar sua proposta político-social é um apelo forçado à paz, ao equilíbrio, ao bem.

No quadro final, aparece o bom governante, amado por uma comunidade que o compreende como alguém que sabe o que é melhor para todos – ou seja, que está comprometido com resultados de auto-sustentabilidade de longo prazo (518), com uma comunidade que é, sobretudo, duradoura. Voltamos à mera sobrevivência, portanto, e à afirmação da justiça como uma exterioridade – personificada no líder, o patriarca iluminado –, sentida ou sofrida como um expurgo. Não poderíamos dizer que ela é mais uma forma de violência?

A vida planejada não é diferente, só por ser planejada, daquilo de que ela pretende distanciar-se através da planificação: o estado de natureza, o “salve-se quem puder”. Ao contrário, testemunhamos que se o estado de natureza, a selvageria, tem um lugar na razão, este espaço é justamente o acontecimento da planificação, da ordenação, do exercício do arbítrio no universal, cujo único resultado é a auto-preservação.

A possibilidade deste testemunho, entretanto, chama atenção para um plano da razão que não está submetido à lógica parcial da ordenação. Quando compreendemos o modo como a violência e a harmonia tangem-se pela ordem, experimentamos uma ordem que não é nem violenta nem harmônica, mas é ambas. Esta perspectiva dialética, de fato, só é pessimista para quem ainda está preso ao ponto de vista do sonho ou ideologia da ordem. A ordem revelou-se traiçoeira, mas mostrou-se, ao mesmo tempo, um devaneio, não mais que um instante de uma razão capaz de abarcá-la grandiosamente, e sem receios, juntamente com o seu contrário. Despido de seu ingênuo entusiasmo inicial, o devaneio não é mais uma meta urgente e salvadora, um meio e um fim para si mesmo. Tampouco será seu oposto um lugar temido e proibido: de fato, procuraremos a nós mesmos em seu interior, e nos reconheceremos nele com alívio. Abandonando a culpa e a pretensão, a razão instala-se no real, não como sistema, mas como espontaneidade, promovendo unificação pela dispersão da contradição. Verdade que isto pouco significa nos termos práticos da preocupação socrática-calicleana-esclarecida de transformar o mundo pelo saber, mas ao menos nos permite interpretá-lo corretamente.

Compreender completamente as implicações disto é talvez a tarefa que mais recentemente sobrou ao pensamento. A ela está destinada a massa dos que também

sobramos: os tolos.

2.4.

Conclusão da Análise do *Górgias*.

O nexos da interpretação que ofereci nas páginas anteriores está na noção de que tanto uma concepção prática de orientação individualista ou hiperliberal – representada pelo trio de retóricos – quanto uma de convicção planificadora encontram-se essencialmente ligadas por um princípio comum compartilhado que evoquei através de uma discussão da lógica da “justiça” – na qual o termo extrapola a acepção usual, relacionada à moral e ao direito, e tange mais a submissão do singular ao universal, da experiência ao jogo dos meios e fins.

É possível identificar a primeira orientação com o senso comum político da cultura a que pertencemos. O time dos retóricos liga o exercício de sua arte a uma concepção de sociedade em que é legítimo falar-se de interesses imediatos do indivíduo, e seu discurso, ao longo do diálogo, move-se gradativamente para longe da tentativa de circunscrever a arte da retórica, em direção à fundamentação do ambiente onde sua presença seria legítima: uma sociedade individualista, com ênfase na autopreservação e na disposição de bens para realização de desejos. Já Sócrates avança aquilo que, de certa forma, paira sobre aquele senso comum como um objeto do pensamento utópico e do escárnio: a imagem de uma comunidade perfeitamente harmônica, cuja harmonia consistiria na sua racionalidade. A dupla perspectiva – o escárnio e a admiração – talvez seja uma degeneração do esquema delineado por Kant, segundo o qual as Idéias são ao mesmo tempo inalcançáveis e imprescindíveis, degeneração esta que, em muito, pode encontrar seus motivos no testemunho do colapso da última tentativa enfática de se implementar a sonhada fraternidade entre os homens, o socialismo soviético, da harmonia brutal do fascismo, e da precariedade cada vez mais evidente da sociedade onde tal harmonia não existe, a nossa.

Na sociedade Socrática, ao contrário do estado atual da vida política, os valores são racionais e unificados, de modo que, ao invés da sociedade ser – como

divulga o modelo individualista – uma ferramenta ou um meio para a auto-realização do indivíduo, o indivíduo se torna inteligível através da sociedade: seus bens são a própria educação – ou a familiarização com o seu meio cultural – e a inteligência do bem – leia-se, do bem comum. Para nós, a educação é claramente um meio de conseguir outros bens – posição vantajosa na hierarquia socioeconômica ou, no fundo, a maneira de nos adequarmos tecnicamente às exigências da produção capitalista –, enquanto que o bem é, no máximo, objeto de alegorias infantis, quando não de sátiras, num tempo onde nem o discurso religioso – cada vez mais reduzido ao mero pragmatismo e à propaganda – deixasse evocá-lo sem culpa. Nem na propaganda irreal que a cultura capitalista de massas faz de si mesma, algo é dito a respeito da totalidade social, exceto em termos dos serviços que ela pode prestar ao indivíduo ou da coação que ela exerce sobre o mesmo de forma a manter-se coesa e conseguir, a despeito das tensões internas, continuar a oferecer serviços para um número cada vez maior de indivíduos – sendo que estas tensões e, portanto, a coação, são tudo menos uma contingência, mesmo aos olhos dos próprios defensores desta postura, como veremos no Capítulo 3.

Toda a questão deste lado do espectro político – do nosso lado –, é a convicção de que os fins precisam ser privados e, portanto, irracionais, ou seja, impossíveis de serem publicamente determinados. De fato, o raciocínio só começa depois que eles são dados: depois da determinação dos fins, quando então entra em campo o administrador, o burocrata, o engenheiro, os provedores de meios. Contudo, a falta de racionalidade e a privacidade dos fins, não garante, por si só, que o interesse possa assumir qualquer conteúdo – como, aliás, denota a natureza bem específica daqueles provedores de meios –, mas sim que este conteúdo será determinado extrinsecamente: pela ordem que sustenta a coesão da sociedade, sendo ela uma ordem verdadeiramente anterior à racionalidade administrativa do indivíduo desejante. Quer dizer: cai-se, de toda forma, no lado onde está o modelo socrático, em que toda atividade desemboca, no fundo, tão somente na auto-sustentação do todo.

Contudo, o teor do todo não é tomado como sendo racionalizável. Em primeiro lugar, isso se deve ao fato de que o indivíduo radical deseja acreditar em sua singularidade e em sua capacidade absoluta de determinar seus próprios fins; mas, em segundo lugar, deve-se àquilo que fornece amparo ideológico a uma tal

crença, a ausência de uma metafísica, a repugnância aos primeiros princípios (também a impossibilidade de concebê-los) necessária à alvorada da liberdade burguesa, mas também índice de sua degeneração no estado atual de coisas. Submetido ao todo mas incapaz de concebê-lo, o indivíduo comum não só não determina seus próprios fins – o que não conseguiria fazer mesmo que fosse um gênio, dadas as condições materiais adversas do capitalismo – como também é incapaz de compreender que existem fins totalizantes de toda sua atividade, e da atividade daqueles que disputam com ele o espaço social. Já a perspectiva socrática, ela ao menos permitia a intelecção e o estabelecimento deste fim único e totalizante. Isto, porém, em si mesmo, não é vantagem alguma para o indivíduo, como prova o fato de que tal fim estava acessível aos governos autoritários de extrema esquerda e extrema direita, os quais, em nome dele, praticaram atos de violência de considerável dimensão.

Nem a perspectiva individualista dos retóricos nem a comunitarista de Sócrates apresenta garantias ao indivíduo. Com isso, a Razão demonstra não se ter afastado um milímetro da lógica da Natureza, que não preserva nada a não ser a si mesma, ao universal inexorável¹⁵. De que adianta um pensamento político-social que meramente repete a lei da força, e cujas diferenças internas só chegam até o ponto de ora permitir ora negar às vítimas a consciência a respeito daquilo pelo que serão esmagadas de qualquer maneira?

Como sugeri na introdução ao presente capítulo, a forma dialógica pretende oferecer um modelo total, o qual, no caso do *Górgias*, tem um apelo todo especial, por significar que, a nós, civilizados ocidentais, duas escolhas apenas parecem apresentar-se: de um lado, o totalitarismo autoritário, de outro, o liberalismo administrativo. Um mal comum corrompe ambas as perspectivas – a ausência de necessidade na defesa do indivíduo –, o que não é de se estranhar, uma vez que uma é o espelho da outra, como espero ter ao menos mostrado, se não demonstrado. Aquilo que o totalitarismo faz o indivíduo sofrer, o pensamento meramente administrativo impõe sobre a vida do indivíduo, o qual é tão autoritário em relação aos momentos de sua existência liberal quanto o *Führer* sobre o *Volk* explicitamente unificado. Mesmo onde o individualismo é pregado, a vida individual não passa de uma imagem da vida do sistema. A responsabilidade por

¹⁵ Este modelo para a natureza, bem como sua ligação com o individualismo, serão estudados com alguma atenção na seção sobre a Consciência de Si em Hegel, no capítulo seguinte.

esta lida automática com a vida – no plano das idéias – está, como procurei sugerir nesta conclusão, na lógica dos meios e fins. A alternativa, a ser exposta no último capítulo, e que espero encontrar na *Dialética Negativa*, deverá ser, portanto, aquele pensamento que escapa a esta lógica. No capítulo seguinte, buscarei delimitar outras das características desta alternativa, através de uma crítica a Kant e Hegel, empreendida de forma a elucidar aquela continuidade entre a antigüidade e o pensamento moderno, sugerida na introdução ao presente capítulo.