

A FIGURA DE SÓCRATES NA LÓGICA DA FILOSOFIA DE ERIC WEIL

Pierre-Jean Labarrière
Colégio Internacional de Filosofia
e Centro Sèvres - Paris - FRANÇA

Há dois modos de abordar o tema do “socratismo” de Eric Weil. O primeiro limitar-se-ia à apresentação de um paradigma ao qual, longe de qualquer análise precisa, caberia personificar uma sabedoria exemplar, ao mesmo tempo fundamental e última, tão segura de si a ponto de ser capaz de resisitir aos poderosos, triunfando sobre eles no instante em que se submete à sua injusta solicitação, inclusive à morte. Modelo de grandeza de espírito, este Sócrates é a referência comum dos que colocam a honra do homem no exercício do pensamento e na distância que lhes compete exprimir tanto diante das tradições como dos sectarismos, em poucas palavras, diante de todas as formas de coerção. Ao recordarmo-nos de Eric Weil — o homem e o amigo —, lembrando com respeito as fases de uma vida pública dolorosa e marcada por tanta grandeza ética, quem não conviria que tal retrato possa e deva ser-lhe amplamente aplicado?

Mas limitar-se a este modo global de abordagem seria sacrificar duplamente, no que tange ao herói e seu modelo, ao duvidoso gênero da hagiografia que, como sabemos, não conseguiria captar a benevolência do mestre. A precisão da qual ele sempre deu

prova no modo de abordar as figuras do pensamento nos força a segui-lo na análise contextualizada que faz de Sócrates, de sua personalidade e de seu lugar no universo filosófico, no duplo nível da *atitude* que ele pôs em ação e das *categorias* em que esta atitude pode ser traduzida. É este segundo modo de abordar as coisas que eu tentarei aqui. Ele tem origem no reconhecimento deste fato: a figura de Sócrates ocupa um lugar bem definido na seqüência de categorias que estruturam a *Lógica da Filosofia*; nós a encontramos de modo explícito no capítulo dedicado a **A Discussão**, no coração da primeira parte da obra que, centrada sobre a teoria e a análise de uma racionalidade em busca de si mesma, culminará perigosamente na posição do **Absoluto** compreendido como totalidade sistemática. O de que se trata é, portanto, do estabelecimento de um “discurso totalmente coerente”. “O caso de Sócrates — lemos nessa passagem — talvez seja a melhor ilustração que se possa encontrar da atitude da discussão, assim como das dificuldades que se opõem à sua compreensão” (LP: 130-131).

Levando em conta o modo de abordagem assim definido, minha intenção pretende ser simples: evocarei inicialmente, analisando estas poucas páginas, quais são as características principais que Eric Weil destaca ao definir a especificidade dessa figura e o lugar que ela teve na história das idéias. Em seguida indicarei, por minha própria conta e risco, o significado que pode revestir essa referência no interior daquilo que, deixando os livros de lado, chamarei, apesar da incongruência da expressão, de *weilismo* consumado. Um método? Um momento irrefutável e sempre superado? Em poucas palavras, que lugar tem Sócrates na sabedoria de Eric Weil?

O filósofo e a violência

Ser-me-á permitido iniciar estas reflexões a partir do termo da aventura do Sócrates histórico: o instante em que para ele, e também para nós, se decide seu destino, tendo conhecido e afrontado as piores formas da violência. Sabemos que lugar a realidade da violência teve na vida e no pensamento de Eric Weil. Para nós, seus leitores e intérpretes, é também o que se poderia chamar de “ponto sensível”. Situa-se a violência do lado da anti-razão e o que professa a filosofia deve fazer tudo para que ela retroceda no mundo? Em certo sentido, não há dúvida sobre isto. “O filósofo — escreve Eric Weil — quer que a violência desapareça do mundo.” E ainda: “É necessário que o mundo dos homens seja tal que, nele, a paixão não tenha lugar, que a negatividade e o desejo con-

tribuem para construir uma forma de vida na qual o homem, os homens estejam ao abrigo da violência, que o seu caráter seja formado ou transformado de tal maneira que o indivíduo não seja movido pela paixão, mas para a razão." Em poucas palavras: "O que importa é eliminar a violência" (LP: 20).

Mas a violência não deve ser entendida unicamente sob esta abordagem negativa. Primeiramente porque constitui um meio universal que é a matriz da experiência razoável. "Só a razão pode trazer contentamento, (...) só ela é o contentamento, mas nem por isso deixa de ser verdade que esta razão só poderá ser para o homem no meio da violência" (LP: 21). Que fará então o filósofo? "É necessário que ele se volte para a violência e a olhe de frente" (ibid.). Não somente para fazê-la retroceder, mas também — e esse é o ponto delicado — para decifrar nela "a outra possibilidade do homem" (LP: 57). Neste sentido, a violência pode ser também — seria preciso dizer: de modo benéfico — aquilo que resgata o homem da ilusão do discurso absolutamente coerente: daí o engendramento da *Obra*, sempre exigida, na sua *Finitude*, como prelúdio para a *Ação*, e portanto para a afirmação do *Sentido* e da *Sabedoria*. Pode-se dizer, deste ponto de vista, que a violência habita o próprio discurso, e que ela aí se mostra como o dinamismo de sua própria verdade (LP: 61-64). Quem não ouviu Eric Weil afirmar que a própria linguagem é ou pode ser uma forma de violência?

Há, portanto, violência e violência. Mas a que Sócrates conheceu foi certamente a violência cega da anti-razão. Uma violência diante da qual — o reconhecimento é comovente — o próprio filósofo não garantiria poder situar-se sem medo. Medo infinitamente nobre, já que ele não se funda sobre o temor de um dano exterior, mas sobre o risco que o filósofo experimenta em si mesmo de fazer concessões ao que ainda não é sabedoria: "Ele tem medo de tudo aquilo que nele não é razão e ele vive com este medo, e tudo o que faz, tudo o que diz e pensa, é destinado a eliminar ou a acalmar este medo" (LP: 19). "Não deve ele temer a violência, e temê-la enquanto filósofo, já que é ela que o impedirá de se tornar ou de ser um sábio?" (ibid.: 20).

Sócrates, pode-se pensar, não teria razões para conhecer esse temor. Não estava ele assegurado na sua certeza interior, e a suposição de inumanidade não deve pesar inteiramente sobre os seus juízes e carrascos? Vejamos. Se considerarmos o retrato que Maurice Merleau-Ponty traça de Sócrates em face de seus juízes, no *Elogio da Filosofia*, poder-se-ia ser levado a reconhecer nele uma certa impertinência culpável, já que, em detrimento de si mesmo, mas também de nós, ele se permite desprezá-los, exasperá-los, ir

soberbamente até o termo de sua própria lógica, desinteressado de uma eventual conversão deles, preocupado somente em afirmar com altivez uma diferença que ele não se esforça por fazê-los compreender. Teria sido Sócrates mais filósofo se tivesse evitado a morte e poupado os seus da infâmia de sua condenação? Eric Weil não põe esta questão; mas adverte que só pode filosofar aquele que, tendo conhecido a violência, está além dela, e pode elaborar contra ela um discurso coerente. Não se trata de sucumbir gloriosamente a seus golpes, mas de suplantá-la usando suas próprias armas: "A vida humana não terá conteúdo humano senão a partir do momento em que essa violência segunda, dirigida pela razão e pela idéia de coerência contra a violência primeira, a tiver eliminado do mundo e da existência do homem" (LP: 59). Foi isto que Sócrates não conseguiu fazer; é isto que nos compete realizar.

O homem da comunidade

Segunda abordagem, que nos mantém ainda no campo das preliminares: a relação entre o homem e a comunidade. Há um certo paradoxo em afirmar que Sócrates, a quem a cidade rejeitou de seu seio da forma que se sabe, tinha se lançado a um esforço de pensamento que, tendendo a torná-lo participante da universalidade da razão, devia fazer dele, por isso mesmo, um "homem da comunidade". Mas Eric Weil afirma: "É enquanto universal que ele é indivíduo e indivisível porque elemento da discussão, ele desempenha seu papel somente como membro da comunidade da discussão" (LP: 134-135). O fato deve ser assim entendido: já que o homem "procura uma explicação pelo Bem" (ibid.: 134) e se identifica desse modo com a virtude, "não há diferença de razão entre os indivíduos"; "na sua essência, o indivíduo não é um *homem*, é o *homem*" (ibid.: 135). É dessa forma que ele se acha investido do que se poderia chamar uma identidade comunitária: "Posto que ele é razoável, ele não é mais que membro da comunidade, mais que cidadão, isto é, virtuoso" (ibid.). Eis o insustentável paradoxo: "Sócrates estabeleceu a comunidade como único valor" (ibid.: 132); mas é necessário constatar — e é isso que decidirá a vida de Platão — "a comunidade mata este homem que teve razão" (ibid.: 130).

Com isso pode-se medir a ambigüidade de uma realidade que não responde jamais totalmente a seu conceito. Porque enfim a comunidade — quando se desvincula a análise que dela se faz de toda referência a um "esquema de evolução história" (LP: 25) para tentar compreendê-la na sua pura lógica — apresenta-se, antes de

tudo, sob a égide da razão, como um agrupamento de homens livres e iguais para os quais a primeira “constatação” que se impõe “é a da inadmissibilidade da violência entre eles” (ibid.: 26). Mas é talvez, de fato, essa positividade massiva que a torna sufocante; só ela, em verdade, é o “verdadeiro sujeito”, e “isto porque tudo o que é essencial à vida da comunidade carrega o selo do sagrado” (ibid.). Compreende-se que Sócrates, que tinha contribuído para lhe dar sua base racional, tenha extraído posteriormente na sua constante referência ao Bem o princípio de uma contestação ao seu fixismo assustadiço; e sem dúvida Eric Weil pensava nele quando escrevia: “Aquele que declara que a comunidade não é mais a mesma, que o sagrado realmente mudou, que tudo deve ser submetido ao exame do diálogo contraditório, é verdadeiramente um ímpio e um criminoso e não pode não ser condenado” (ibid.: 27). Assim se encerra o destino de Sócrates, na afirmação prática de uma prioridade radical do indivíduo em relação à comunidade; tal vez reencontremos aí a opinião de um Hegel, para quem seu significado essencial reside no fato de que, como Antígona, ele dá mais peso ético à voz do seu “daimôn” do que às prescrições sociais e políticas.

O momento da coerência formal

A figura weiliana de Sócrates, como se pode estabelecer a partir da *Lógica da Filosofia*, é menos marcada por esses traços anunciadores de uma experiência ética e espiritual do que pelo seu modo de levar até o fim a busca de uma coerência formal do discurso, a que o confronto argumentativo permite alcançar; com o acréscimo, se se pode dizer, da constituição de uma certa unanimidade social e política: “Sócrates discute e não faz mais que isto; ele não ensina nada porque ele não possui certeza, ele não aprende nada porque os outros também não possuem certeza. Ele busca uma técnica: já que o acordo não pode ser conseguido a não ser pela discussão, é necessário que esta discussão possa concluir” (LP: 131). Ora, como ela poderá concluir? Ela concluirá se os parceiros da troca discursiva souberem se submeter sem restrições às “leis que governam a linguagem” (ibid.). Sem restrições: o que quer dizer que nada se impõe por si, nem mesmo aquilo que vem da tradição. É por isso que Sócrates, mesmo involuntariamente, não pode deixar de se mostrar como um “revolucionário” (ibid.) em face daquilo que os homens da cidade consideram como a expressão do sagrado. Ele não busca senão uma coisa: o contentamento. Ele sabe que não o pode obter a não ser buscando o bem, “pois o bem é o que contenta o homem” (ibid.). Ora, o bem é o acordo do homem consigo mesmo, na expressão de si que ele deve buscar. Será suficiente

dar-se boas e claras definições e não fazê-las entrar nas malhas do discurso que regressa, segundo as leis do método indutivo, de condição em condição à evidência dos princípios primeiros (ibid.: 132). Eis o Bem, sob sua figura objetiva, e eis a virtude pela qual o homem se torna participante desse Bem; eis também a forma do pensamento: "O homem deve compreender que ele não pode ser satisfeito senão pela razão e pela linguagem (*logos*), não no seu ser pessoal, mas enquanto indivíduo pensante" (ibid.: 133).

Tal atitude diz respeito ao que já se poderia chamar de exercício de uma "razão pura", mas visada aqui somente no seu formalismo lógico. "Se se quer criticar Sócrates, seria preciso reprová-lo por não ter descoberto senão a razão, por não ter encontrado tudo o que a razão vai encontrar" (ibid.: 131). A esse propósito importa notar que a *discussão*, que "retoma" a seu modo as categorias anteriores da *Verdade*, do *Não-senso*, do *Verdadeiro-e-falso* e da *Certeza*, intervém precisamente antes das duas análises consagradas ao *Objeto* e ao *Eu*. Certo, a seqüência dos capítulos da *Lógica da Filosofia* não é transponível num esquema cronológico, nem mesmo de modo imediato num processo lógico que dependeria da ordem de emergência dos seus diferentes momentos. Não há dúvida, contudo, de que no tipo de dramatização que nos leva, em primeira instância, da *Verdade* ao *Absoluto*, cada um dos nós de significação apareça como uma etapa de crescimento e de complexificação. Nessa perspectiva, a "dialética" socrática peca ainda por ausência de conteúdo: "Para a discussão, o objeto não se opõe ainda à linguagem" (ibid.L 133). Por conseguinte, "a questão da concordância entre os enunciados e os fatos (da verdade material) não se põe, porque ela não pode ser pôr no plano da discussão, onde só a contradição pode refutar" (ibid.).

A situação é esta: Sócrates promove, como ninguém jamais o fez, a concordância plena da razão consigo mesma; mas este acordo permanece formal. Certo, a discussão que conduz a isso não é desprovida de finalidade, e portanto de conteúdo: ela se desenvolve sempre "em vista do Bem" (ibid.: 132). Mas é este próprio conteúdo que é formal. "O homem é razoável ou, antes, ele tem uma razão, é assim que se exprime ao homem da discussão o conteúdo da sua certeza. A linguagem é tal que a discussão pode chegar ao acordo. O homem pode confiar na linguagem porque a linguagem não leva à contradição, porque ela é razoável" (ibid.: 134). A não-contradição: tal é, portanto, no fim das contas, o único valor que Sócrates reconhece. Nada vale além disto, nem formas políticas, nem tradição cultural, nem mesmo a referência aos deuses. Sócrates, como o sublinha Merleau-Ponty, não é talvez menos crente que os seus juizes, mas ele crê diferentemente deles: confiando na força de transformação que encerra o acordo dos

espíritos no seio do discurso corretamente conduzido. “Tudo se revela no plano da discussão (retomada pela Verdade)”; e, no que diz respeito ao “mundo concreto da tradição”, ele mesmo deve ser “justificado pela discussão *que o transforma* [sublinhado por mim]; de fato, somente através dela o mundo se torna aquilo que ele é em sua essência. Sua certeza é a da conclusão da discussão, da realização do Bem na unidade alcançada pela virtude”.

Superar Sócrates

Evocando noutro lugar de sua obra a complexidade de sua relação e de nossa relação com Kant (*Problèmes Kantiens*, pp. 10-11), Eric Weil, com sua tranqüila ironia, põe diante dos nossos olhos a soberba um tanto ridícula do anão que acredita ter “superado” aquele que ele interpreta porque, sem dar-se conta, subiu sobre os seus ombros. A palavra, contudo, vem a respeito de Sócrates, e ela se insere aí como uma espécie de aforismo de alcance universal: “Nenhuma atitude fundamental — é necessário insistir nisso — pode ser *refutada*; ela é *superada* por uma outra” (ibid.: 136). O que significa então “superar Sócrates”?

Se é verdade que Sócrates limita-se apenas à não-contradição, se ele não põe a questão do verdadeiro na perspectiva de uma concordância entre os enunciados e os fatos, se ele não despertou para a oposição entre o Eu o e Objeto, a lógica que ele põe dessa forma em ação pode recobrir só parcialmente a tarefa filosófica que hoje é a nossa. Sua atitude, é certo, para nós permanece exemplar, de uma maneira que se poderia dizer “básica”; mas exige ser “completada”. “Toda atitude é uma possibilidade humana que pode ser retomada a qualquer momento. Ela nos parecerá, no máximo, menos completa, ela nos aparentará negligenciar alguns aspectos, para nós essenciais, do mundo e do homem, ela será abstrata” (ibid.: 136). Assim, à distância, Sócrates aparece para nós como uma questão. E como uma questão para hoje, porque Sócrates está ainda vivo no meio de nós; com efeito, não há nenhuma outra atitude além da sua, assim reduzida ao acordo do homem “razoável” consigo mesmo, que seja mais difundida (...), mais viva, mais provocante portanto do que aquela”. Daí a urgência dessa questão: “Por que o homem se contenta com a não-contradição? Ou antes (...), como pode ele se contentar com isso?” (ibid.)

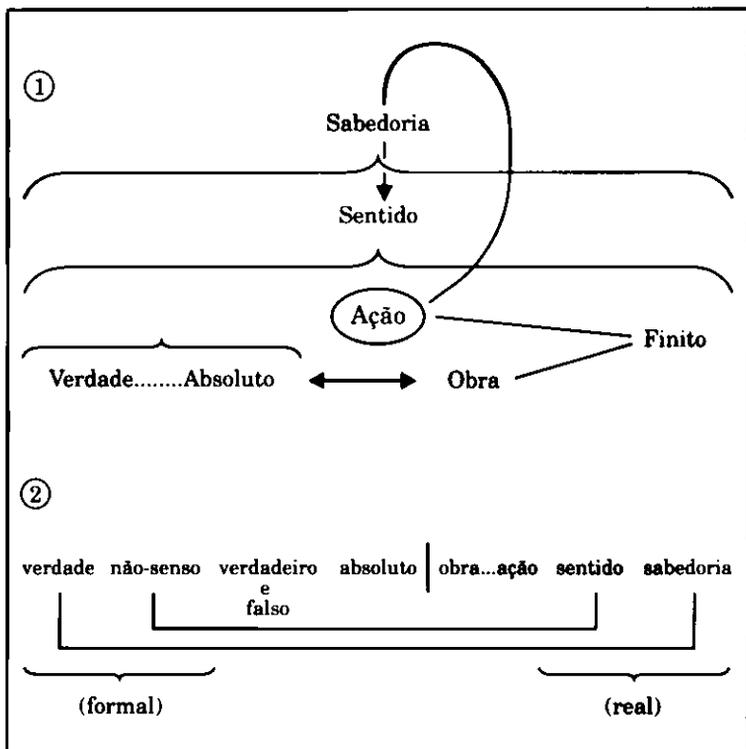
Ele não se contenta sempre com ela referindo-se somente à sua formulação primeira, mas operando nela uma “retomada” do

conteúdo que a seqüência do desenvolvimento das idéias trouxe à luz: o *Objeto*, o *Eu*, *Deus*, a *Condição* e a ciência, a *Consciência* e a poesia, a *Inteligência*, a *Personalidade*. É significativo que uma mesma expressão, “discurso absolutamente coerente”, valha para o formalismo socrático por um lado e, por outro, para aquilo que, aos olhos de Eric Weil, representa a mais grandiosa construção, a mais sedutora, mas também a mais ambígua da modernidade nascente: o hegelianismo, aqui compreendido, para as necessidades da causa, como a consumação da história da razão e, por conseguinte, da história do mundo: “Tudo está terminado, tudo está perfeito: a oposição aparentemente irreduzível entre discurso e violência está compreendida e vencida” (LP: 54). Que significa então esse curioso encontro entre Sócrates e Hegel?

É aqui que convém evocar a estruturação global da *Lógica da Filosofia* e o lugar que nela têm, precisamente, as atitudes-categorias da *Discussão* e do *Absoluto*. Qualquer que seja a significação que se reconheça a essa repartição das coisas, é necessário reconhecer que uma grande ruptura se inscreve na continuidade de todo entre o capítulo XIII e o capítulo XIV, quer dizer, entre a análise do *Absoluto* e a da *Obra*. Por aí passa a oposição entre o homem da razão e o homem da violência, entre o filosofia que busca compreender o mundo e a técnica que se ocupa em transformá-lo. Da *Verdade* ao *Absoluto*, há um só movimento ascendente, de forma cumulativa, que começa por esclarecer os pressupostos de um funcionamento formal da razão — e esse primeiro conjunto vem culminar na *Discussão*, que Sócrates ilustra de modo exemplar — e ganha em seguida os diversos momentos de um conteúdo que ele liga e reúne no *Absoluto* de um sistema que acredita ter “terminado” com a violência em si, integrada no discurso como uma de suas peças essenciais: “Ela é compreendida no que ela é positivamente, a mola sem a qual não haveria movimento” (LP: 55). Nesse extremo, aparece Hegel como aquele em quem o discurso *formalmente* coerente de Sócrates torna-se discurso *absolutamente* coerente, de forma e de conteúdo.

É contra essa “consumação” que se levanta o indivíduo que sofre, e que não será consolado por saber que seus sofrimentos podem ser situados no grande todo de um sistema absolutamente coerente. Ele não descansa antes de ter engendrado uma *Obra*, em toda sua positividade imediata. Depois das categorias de reflexão, eis o que se pode chamar de categorias de revolta ou, de modo mais positivo, da realização. Contudo, tão logo é posta, esta pura alternativa ao contentamento unicamente “razoável” se recompõe a si própria, e a categoria do *Finito* se caracteriza por uma dupla recusa e uma dupla impossibilidade: da obra assim como do discurso absolutamente coerente.

Nascimento do homem para a finitude, que é enfim o reenvio do homem a si mesmo. Filosofia e recusa prática da filosofia articulam-se nas três últimas categorias, as da *Ação*, do *Sentido* e da *Sabedoria*, nas quais se conjugam de modo vivo a “filosofia formal do sentido” e a “história concreta da ação” (LP: 424). A *Verdade* e o *Não-senso*, tal como se deram antes na sua abstração original, reemergem sob a forma concreta (histórica?) do *Sentido* e da *Sabedoria*. O que pode dar lugar a uma dupla esquematização:



E Sócrates nisso tudo? Poder-se-ia pensar que ele está para sempre imerso nas profundezas dessa grandiosa aventura, e que quase não há mais razão para evocar seu nome e sua doutrina. Mas, na verdade, trata-se mesmo de “doutrina”? Trata-se antes de método. E o método não pode perecer, se é verdade que “não pode haver diferença entre a lógica e seu método” (LP: 86). Ao elaborar, ainda que na insuficiência de um objetivo meramente formal, um método que ia realmente até o fim do discurso e de *seu* sentido, Sócrates, como de outro modo Hegel, inscreveu-se para sempre, como uma

de suas componentes essenciais, no nível daquilo que constitui para nós talvez a última atitude consciente da significação parcial das coerências formais. A *Sabedoria* de Weil — se ela está na história ou se está fora da história eu não sei, e penso que o autor da *Lógica da Filosofia* não o sabia, e que ele propositadamente embaralhou as pistas —, esta *Sabedoria* de Weil é diferente da de Sócrates, mas não seria ela mesma sem aquela.

Recordo-me ter ouvido Eric Weil comentar o termo “método” compreendendo-o como um *Mitgehen*: Sócrates, o homem do formalismo “metodológico”, continua acompanhando-nos em nossos caminhos.

(Tradução de César A. Alves e Marcelo Perine)

SÍNTESE NOVA FASE
46 (1989): 85-94

Endereço do autor:
35, rue de Sèvres
75006 — Paris — FRANÇA