**O PRINCÍPIO DA INTEGRIDADE COMO O PRINCÍPIO DA POTÊNCIA NA
FIGURA DE SÓCRATES, SEGUNDO A OBRA DE XENOFONTE**

FLÁVIO LUIZ MESTRINER LEONETTI

SÃO PAULO - USP

2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS – FFLCH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**O PRINCÍPIO DA INTEGRIDADE COMO O PRINCÍPIO DA POTÊNCIA NA
FIGURA DE SÓCRATES, SEGUNDO A OBRA DE XENOFONTE**

FLÁVIO LUIZ MESTRINER LEONETTI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, para o exame de qualificação, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: História da Filosofia Antiga. Orientadora: Profa. Dra. Olgária Chain Féres Matos.

SÃO PAULO – USP

2013

DEDICATÓRIA

Dedico o presente trabalho à minha orientadora, Profa. Olgária Matos, que, com seu acolhimento, sensibilidade e incentivo, soube dar todo o apoio humano necessário; aos meus pais e à minha irmã, pela solidariedade mais concreta. Dedico, também, aos que tenham profundo respeito pelas conclusões conciliadoras (em especial, as relativas aos capítulos sobre Nietzsche e Platão); aos que, com empatia, souberam dar o apoio direto e indireto; aos que lutam, valorosamente, pelos valores mais vitais; aos que cultivam, com esforço, dedicação e carinho, a própria terra; e, finalmente, aos que amam a Arte, a Música, a sabedoria, e que, apesar de todas as adversidades ou conflitos, sabem preservar, em seu íntimo, a palavra mais calorosa, o entusiasmo mais real e genuíno.

RESUMO

A partir do referencial paradigmático e exemplar da figura e disciplina (*eu zen*) de Sócrates na obra de Xenofonte, desenvolvem-se a análise, a reflexão sobre o princípio reintegrador perante a inexorabilidade, o desconhecimento e a incerteza do real, com vistas à reconciliação proporcional, ao desenvolvimento satisfatório da integridade razoável, para que o homem possa adquirir não somente a compreensão filosófica, mas também condições de resistência, de flexibilidade estratégica - enfim, a capacidade suficiente de transformação e relacionamento com os problemas fundamentais da existência.

RESUME

From the paradigmatic reference and example of socratic discipline (*eu zen*) in the Xenophon's works, the reflections about the re-integrating principle facing the inexhaustible, uncertain and unknown reality can be developed, searching the proportional reconciliation, the satisfactory and reasonable integrity for the human being to acquire not only the philosophical understanding, but also the conditions of resistance, of strategic flexibility – the sufficient capacity to deal with and transform the fundamental problems of existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I	
PROBLEMAS	16
I.I FILOSOFIA ANTIGA:	
I.I1 QUESTÕES ANTECEDENTES	16
I.I2 ORALIDADE X ESCRITA	17
I.II O QUE É O PRINCÍPIO DA POTÊNCIA?	18
I.III O QUE É O PRINCÍPIO DA INTEGRIDADE, OU DA INTEGRAÇÃO?	19
I.IV QUAIS SÃO AS AMEAÇAS, OS PROBLEMAS PRIMORDIAIS FUNDAMENTAIS, DA EXISTÊNCIA HUMANA? E QUAL A UTILIDADE DO (AUTO) DISCIPLINAMENTO SOCRÁTICO ANTE TAIS PROBLEMAS?	20
I.V SÓCRATES: PATRONO DA FILOSOFIA	21
CAPÍTULO II - CARACTERIZAÇÃO DO DISCIPLINAMENTO SOCRÁTICO SEGUNDO A OBRA <i>MEMORABILIA</i> , DE XENOFONTE	25
CAPÍTULO III – CARACTERIZAÇÃO DO DISCIPLINAMENTO SOCRÁTICO SEGUNDO A OBRA <i>OIKONOMIKOS</i> , DE XENOFONTE. INTRODUÇÃO	118
CARACTERIZAÇÃO DO PENSAMENTO E PROCEDIMENTO DE SÓCRATES SEGUNDO A OBRA <i>OIKONOMIKOS</i>	124
CAPÍTULO IV -- CARACTERIZAÇÃO DO PENSAMENTO E PROCEDIMENTO DE SÓCRATES SEGUNDO A OBRA <i>O BANQUETE</i> , DE XENOFONTE	169
CAPÍTULO V – CARACTERIZAÇÃO DO ESPÍRITO E ATITUDE SOCRÁTICOS NA OBRA <i>APOLOGIA</i> , DE XENOFONTE	192
CAPÍTULO VI – O PRINCÍPIO DA INTEGRAÇÃO APLICADO ÀS OBRAS DENOMINADAS <i>APOLOGIAS DE SÓCRATES</i>	215
CARACTERIZAÇÃO DA FILOSOFIA SOCRÁTICA ATRAVÉS DA ANÁLISE (COMPLEMENTAR) DA <i>APOLOGIA</i> , DE PLATÃO	216

CAPÍTULO VII DAS OBRAS DITAS “NÃO-SOCRÁTICAS” DE XENOFONTE	231
CAPÍTULO VIII - ANÁLISE INTRODUTÓRIA DAS CRÍTICAS AO SOCRATISMO	239
CAPÍTULO IX- CONCLUSÃO	260
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	284

INTRODUÇÃO

A questão de se tornar clara e evidente a relação mútua entre o processo histórico por que se chegou à cultura e formação do homem grego e o processo espiritual através do qual os gregos conseguiram elaborar o seu ideal de humanidade acaba por nos remeter a uma referência primeira, antecedente, indispensável na História da Educação ou da Filosofia Antiga: Werner Jaeger.

Se a História sempre possui, proporcional e inegavelmente, duas partes inseparáveis – uma, que nos é relatada e registrada; a outra, que permanece incógnita e indeterminada – é porque se revela reflexo imediato e processual da própria realidade, ao mesmo tempo, superficial (aparente) e profunda (oculta), perscrutável e insondável, conhecida e incognoscível. As características fundamentais - sejam elas histórico-geográficas, sócio-culturais, etno-políticas, humanas ou metafísicas – no que se refere à Grécia Antiga, e que viriam a influenciar de forma decisiva e determinante as condições necessárias ao desenvolvimento das correntes educacionais e tendências filosóficas específicas, foram muito bem apreendidas, sintetizadas e expostas por este helenista, ao longo da admirável obra *Paidéia, a Formação do Homem Grego*. Em seu livro inicial, sobre a Primeira Grécia, o autor escreve sobre o fato de os gregos terem colocado, ao lado de Homero, como seu segundo poeta, Hesíodo. Homero enfatizaria o fato de a educação se iniciar a partir da busca da formação de um tipo humano nobre. Hesíodo revelaria a segunda fonte da cultura, a importância do trabalho:

Também a luta tenaz e silenciosa dos trabalhadores com a terra dura e com os elementos tem o seu heroísmo e exige disciplina, qualidades de valor eterno para a formação do Homem. Não foi em vão que a Grécia foi o berço de uma humanidade que põe acima de tudo o apreço pelo trabalho. A vida despreocupada da classe senhorial, em Homero, não deve induzir-nos em erro: a Grécia exige dos seus habitantes uma vida de trabalho. Heródoto expressa-o através de uma comparação com outros países e povos mais ricos: *A Grécia foi sempre um país pobre, mas baseia nisso a sua areté. Alcança-a pelo engenho e pela submissão a uma lei austera. É por ela que a Hélade se defende da pobreza e da servidão*. O seu solo é formado de múltiplos vales estreitos e paisagens cortadas por montanhas. Quase não tem as vastas planícies, fáceis de cultivar, do norte da Europa, o que obriga a uma luta incessante com o solo para arrancar dele o que só assim ele

consegue dar. A agricultura e o pastoreio foram sempre as ocupações mais importantes e mais características dos Gregos. Só no litoral prevaleceu, mais tarde, a navegação. Nos tempos mais remotos, prevaleceu, em absoluto, a atividade agrícola.

Mas Hesíodo não nos põe ante os olhos só a vida do campo como tal. Também nele descortinamos a ação da cultura nobre e do seu fermento espiritual – a poesia homérica – nas camadas mais profundas da nação. O processo da formação grega não se consuma pela simples imposição ao resto do povo das maneiras e formas espirituais criadas por uma classe superior. Todas as classes dão a sua contribuição (JAEGER, 1995, pp.84-86).

Algumas das características acima, relativas à formação inicial do homem grego, assinalam convergência com certos traços essenciais da filosofia descrita por um dos mais conhecidos discípulos de Sócrates: o escritor grego do século IV a.C., Xenofonte. Tais traços remetem, mais especificamente, ao valor primordial de *pónos* (esforço), de *érgon* (trabalho) e da disciplina, em sua perspectiva global.

A vida e a obra de Xenofonte se entrelaçam. Pode-se, inclusive, reconhecer a primeira - a própria existência de Xenofonte -, pelo conhecimento da segunda. Particularmente dotado, Xenofonte foi, simultaneamente, um homem de letras e de ação. Tendo começado pela carreira militar, podem-se encontrar, em sua vida como um todo, direções diversas, mas um sentido geral, unificador. Segundo Édouard Delebecque, autor de *Essai sur la vie de Xenophon*, Xenofonte “praticou” dois séculos e atravessou dois mundos. Fez um tratado de união entre o grande século de Atenas e o de sua decadência nascente, entre o mundo grego e o dos bárbaros:

No intervalo destes dois termos, podem-se distinguir ao presente as grandes linhas de sua existência e constatar que ele não é somente, no domínio das ideias, o defensor apaixonado de Esparta – uma cidade cujas diversas faces não podiam suscitar uma admiração integral e sistemática – nem no domínio da ação, o soldado corajoso que tira dez mil gregos dos apuros no processo de uma perigosa retirada na ponta da Ásia (DELEBECQUE, 1957, p.499).

Os dois homens que igualmente o marcaram foram Tucídides e Sócrates. O exílio, entretanto, caracterizou a mais longa parte de sua vida: trinta e seis anos. Sob certa perspectiva, pode-se confirmar que a vida de Xenofonte não se difere muito da existência daqueles que, porventura, vieram a se tornar referências

na História da Humanidade, simplesmente ao utilizar os problemas que, de modo gratuito, a existência pode oferecer ao homem, a saber: a adversidade, a guerra, o exílio, as incertezas e dúvidas em relação ao futuro, a educação dos filhos, os compromissos de destino solidário, a solidão, a fome, a dor, a traição etc.

Mesmo sem estar ao abrigo das críticas, da calúnia, sempre buscou, como resposta, traduzir seus pensamentos em ação, nunca perdendo sua motivação e coragem; sempre auxiliado por seu otimismo fundado. Conhece suas responsabilidades como pai de família, procurando, ele mesmo, proporcionar a educação a seus dois filhos. Em torno de um tratado cinegético, ensina-lhes a caça, a escola de guerra; a equitação, escola do caráter; e mostrando-lhes o exemplo de Sócrates (*Memorabilia* foi destinada e escrita, inclusive, aos seus filhos). Encontra ainda sua própria condição mais salutar na autodisciplina de suas atividades, na intensa vida física que favorece o trabalho literário; e no sentimento de sua própria lealdade e honestidade.

Segundo Delebecque, Xenofonte ama a vida sob todas as suas formas:

Talvez seja o gosto do esforço, o prazer da luta, a vontade de jamais ceder diante da adversidade, que faça a unidade dessa vida, e daí venha talvez que ele tenha sido escolhido como um modelo por certos círculos estoicos. Ele ainda conheceu a luta, e a virtude do esforço, nessa carreira onde se confronta com os homens de letras como se, obrigado a se inclinar fisicamente diante da força do destino, desejasse tomar sua revanche pelo espírito (DELEBECQUE, 1957, p. 503)

Dotado de um caráter positivo, quando do retorno do exílio a Atenas, remete-se ao trabalho obstinado até a finalização das obras que antes iniciara, num espírito estritamente ateniense. Em matéria de política estrangeira, não mais experimenta embaraço algum, já que Atenas e Esparta estão efetivamente reconciliadas. O problema da escolha não mais se põe, uma vez que, ao servir Atenas, não precisa negar ou descartar Esparta: assim, pôde ser útil a toda a Grécia. A ele é preciso terminar no país a obra que, iniciada no exílio, exige um complemento patriótico real. O retorno ao país corresponde, assim, a uma verdadeira renovação de vida aos anos que lhe restam viver. Consagra-se, então, com entusiasmo, a uma obra útil e piedosa, em defesa de sua própria pátria,

podendo ter a satisfação de difundi-la ao público letrado e esclarecido de seu tempo, não de modo restrito, como a um círculo fechado de conhecidos ou íntimos, mas para ser lido, comentado e reconhecido por todos:

Se bem que os ataques foram injustos, e o são ainda hoje, ao invés de lhe solicitar o que jamais ele quis dar, compreendamos que ele foi um homem completo, das Letras, mas da ação, conservador, mas precursor. Ele duvida das inovações e defende o pensamento tradicional em religião, em política, em literatura, e sobre os problemas da educação. Mas, salvo em matéria religiosa, ele é, em tudo, original e os modernos lhe devem muito. Para a formação da juventude, ele é o primeiro apóstolo do ensinamento da História e da cultura humanista. Em matéria militar, é o predecessor da cavalaria moderna, o primeiro teórico dos pontos de apoio guarnecidos de arcos; previu as vantagens de um ataque inesperado como o de Pearl Harbour e os perigos de expedições colossais como as campanhas russas. Em matéria literária, procurou e colheu em todos os gêneros; mas acreditou também na biografia. Ele é, sobretudo, precursor em política, ainda que estude a cidade em si, ou em suas relações com o resto do mundo (DELEBECQUE, 1957, p.504).

Delebecque conclui que é justo reconhecer que Xenofonte venceu tempos perigosos e difíceis; e que nos oferece, através de seus escritos, uma arte de viver. De sua obra, é também possível extrair uma grande lição de coragem, de otimismo raciocinado, de curiosidade refletida:

Mas é são e salutar porque ama seu destino até mesmo na provação; o perigo o estimula e ele compreende dominá-lo pela virtude do esforço (DELEBECQUE, 1957, p.505).

Justificar, inicialmente, a opção e decisão por tal filosofia e autor significa, também, partir de uma defesa solidamente fundamentada em relação a eventuais dúvidas e preconceitos contra o mesmo ou a sua obra. A respeito das habituais e sistemáticas críticas a Xenofonte e a seus escritos, André-Louis Dorion, por exemplo, afirma:

O principal interesse dos escritos socráticos de Xenofonte (*Memoráveis*, *Banquete*, *Econômico*, *Apologia*) é oferecer-nos um retrato “alternativo” de Sócrates: é o único retrato completo, proveniente dos meios socráticos, que poderíamos contrastar com o de Platão. Além disso, hoje nada mais se

opõe a uma reabilitação dos escritos socráticos de Xenofonte. Ao examinar as principais críticas que foram feitas a esses escritos e que provocaram afinal seu eclipse durante a maior parte do século XX, pode-se constatar que visam, sobretudo, desacreditar o testemunho de Xenofonte no quadro de uma busca de solução à questão socrática. Mas, como esta questão é um (falso) problema insolúvel, deixá-la de lado torna caduca a maioria das críticas feitas aos escritos socráticos de Xenofonte (DORION, 2006, p.74).

A crítica de que Xenofonte não seria um filósofo tem por base o referencial de uma filosofia caracterizadamente crítica, especulativa. Ora, a filosofia *também* se apresenta como aquela que, ao proporcionar os princípios e a teoria, pode proporcionar a correspondente exemplificação na prática concreta. E a crítica, retomada desde o século XIX, de que o Sócrates de Xenofonte não passaria de um mero pregador moralista, nada interessante, filosoficamente falando, tem por referência a concepção que não valoriza justamente a relação, a integração entre a palavra e a própria vida: a integridade relativa entre o que se teoriza e o que se pratica, entre o pensamento e o procedimento:

É exatamente esta crítica que está subjacente ao julgamento peremptório daqueles que consideram que o único Sócrates digno de interesse, no plano filosófico, é o Sócrates de Platão. Deveríamos então desembaraçar-nos de uma vez por todas do Sócrates de Xenofonte, como alguns recomendam abertamente? A crítica que contesta ao Sócrates de Xenofonte o título de filósofo pode, porém, ser superada com o auxílio dos argumentos seguintes: a) O próprio fato de que esta crítica jamais foi formulada antes do começo do século XIX merece reflexão. Em nome de que concepção de filosofia Xenofonte é acusado de não ser um filósofo? É evidente que esta crítica se baseia numa concepção que vê na filosofia uma atividade essencialmente crítica e especulativa. Ora, como os escritos socráticos de Xenofonte são bem pouco críticos ou especulativos, conclui-se, como se isto fosse evidente, que seu interesse filosófico é negligenciável (DORION, 2006, pp. 75).

Dando continuidade à sua argumentação, Dorion afirma que aquele que se esforça para conciliar a palavra proferida com a sua própria vida é, com toda justiça, merecedor do título de filósofo; que a Filosofia pode também ser compreendida como um gênero de vida, sobretudo, se através de um conteúdo que incite à melhoria de outrem, ou através de um discurso merecedor do respeito, por

exemplo, por parte de Nietzsche; e que considerável influência teve sobre os estóicos:

Mas se devemos entender por filosofia um *gênero de vida*, como a entendiam os antigos, com que direito recusaríamos ao Sócrates de Xenofonte o título de filósofo, ele que se esforça para conciliar sua vida com seus discursos? (cf *Memoráveis* I 2, 18; I 3, 1; I 5, 6) e, sobretudo, para tornar os outros melhores (cf *Memoráveis* I 4, 1; I 4, 19; I 5, 1; I 6, 14; I 7, 1; II 1, 1; IV 3, 1-2; IV 3, 18; IV 4, 25; IV 5, 1; IV 8, 7; IV 8, 10-11)? b) Se o Sócrates de Xenofonte não era de fato um filósofo – como se pretende afirmar com base numa concepção anacrônica da filosofia – como se explicaria então que ele pôde exercer uma grande influência sobre muitos filósofos da Antigüidade, particularmente sobre os estóicos, como atestam, entre outros, os testemunhos de Diógenes de Laércio (VII 2) e de Sextus Empiricus (*Adv. Math.* IX 92-101)? c) Falta muito para que todos os filósofos modernos e contemporâneos tenham subscrito a crítica de Schleiermacher e de seus epígonos. Nietzsche, por exemplo, ao qual ninguém certamente contestará o título de filósofo, não ocultava sua admiração pela obra *Memoráveis* que ele qualificava como “o livro mais atraente da literatura grega”: “[...] as *Memoráveis* de Xenofonte dão uma imagem realmente fiel, exatamente como era o modelo; mas é preciso saber ler este livro. Os filólogos acreditam no fundo que Sócrates nada tem a dizer-lhes e se aborrecem com esta leitura. Outras pessoas, porém, sentem que esta obra vos dá uma estocada e ao mesmo vos torna felizes” (*NIETZSCHE, Fragment posthume*, p.397)

O Sócrates de Xenofonte certamente não é um filósofo tão estimulante, sutil e desconcertante como seu homônimo, o Sócrates de Platão, mas não deixa de ser, por sua aspiração a um despojamento fundado no domínio de si mesmo, um autêntico filósofo. Trata-se de um conceito de filosofia que, sob muitos aspectos, tornou-se estranho para nós, mas isto não nos autoriza a decretar que não é filosofia (DORION, 2006, pp. 76-77).

Xenofonte não possuía o espírito filosófico segundo o ideal ou o estilo de sutileza e refinamento de Platão, mas o possuía segundo seu estilo próprio: consoante o próprio real, cujo foco na concretude inegável da existência humana não desvaloriza o espírito de despojamento, rusticidade e simplicidade. O que também pode ser considerado filosófico, uma vez que a própria filosofia corre o risco, por vezes, de perder sua efetividade quando desvinculada, desintegrada ou em nada relacionada com os aspectos concretos. Obviamente, não se trata de confundir tal espírito com o da superficialidade, ou o de qualquer reducionismo, isto esteja claro: se a complexidade - aspecto ou componente inexcluível, no que tange à realidade global, multidimensional, omniabarcante - vem do latim *complexus* (aquilo

que é tecido conjuntamente), o princípio da simplificação, por outro lado (com critérios plausíveis, verdadeiros, fundamentados), não deixa de ser, fundamentalmente, solução focal a inúmeros problemas, sobretudo, às confusões e complicações humanas inúteis e desnecessárias. Tal princípio, criteriosamente aplicado, pode e deve revelar não apenas amplitude e profundidade de visão, como capacidade de penetração no âmago de questões as mais difíceis. Do contrário, revelar-se-ia como a própria simploriedade. Embora a complexidade não seja, propriamente, nem antônimo de simplicidade nem sinônimo de complicação, a realidade apresenta-se, simultaneamente, simples e complexa - em algo complicado, entretanto, dificilmente podendo-se encontrar algo verdadeiro.

Xenofonte nos relata o estilo (*eu zen*) vital, rústico, simples - mas ascendente, profundo e revigorante - de Sócrates. Em tal simplicidade (autêntica), é possível, no entanto, encontrar coisas verdadeiras. Xenofonte não se caracteriza pela elaboração teórica mais refinada, idealística, mas pela efetividade de uma teoria acompanhada, sempre que possível, do seu respectivo aspecto prático, bem como da possibilidade de confirmação concreta.

José Ribeiro Ferreira, ao prefaciар a tradução de duas das obras de Xenofonte, comenta:

A leitura destas obras talvez surpreenda um pouco quem está habituado ao retrato de Sócrates dos *Diálogos* de Platão: grande filósofo, qualidades morais elevadas, amigo estimado e admirado, mas sem espírito prático e com frequência absorto nas suas reflexões. Pelo contrário, o Sócrates que em Xenofonte encontramos é homem prático, virtuoso, útil e prestativo aos amigos, que lhe pedem conselhos, mesmo sobre os seus negócios.

A versão portuguesa do *Banquete* e da *Apologia de Sócrates* de Xenofonte passa a pertencer-vos. Com a sua leitura, a personalidade de Sócrates surgir-vos-á a outra luz e haverá, de certeza, melhor compreensão do que representava para os amigos e para os Gregos em geral (PINHEIRO, 2008, p. 7-8).

Embora muitas controvérsias tenham permeado a filosofia de Sócrates, em que medida é possível selecionar aspectos passíveis de unanimidade? Como definir, adequadamente, tal filosofia?

A palavra socratismo, naturalmente, remete a um conjunto comum de ideias, encontradas em certo número de diferentes autores, todas remontando à

fonte de origem: o próprio Sócrates. Neste sentido, Xenofonte é um socrático na medida, uma vez que, nos aspectos mais genéricos de sua Filosofia, seu testemunho é concordante com o de Platão e de Aristóteles: na sua obra ou na deles, as ideias principais, centrais, são semelhantes.

O termo socratismo parece poder ser empregado – embora de modo inexato, incerto – para dar correspondência a um sistema, a um conjunto de ideias e tendências genéricas. Sobre esta suposta “doutrina” socrática, Jean Luccioni afirma:

Não é seguro que Bastide exagere muito quando fala do erro que consiste, segundo ele, em esperar de Sócrates uma teoria, uma doutrina, senão que sejam, essencialmente, uma prática, um exemplo. Em todo caso, para se admitir tal interpretação, bastaria lembrar a passagem de *Memorabilia*, onde Hípias diz a Sócrates num tom irritado: “Há muito tempo que ironizas os outros ao lhes colocar questões e ao refutá-los, de modo que acabas por não aprovar a ninguém não deixando a conhecer tua própria opinião sobre o que quer que seja. E Sócrates responde: - O quê! Hípias, não percebes que aquilo que me pareça justo, não cesso de mostrá-lo? – Qual é, portanto, diz Hípias, esta teoria?

- Se não é uma teoria, é pela prática que eu mostro: não consideras a prática mais convincente que a teoria?” (LUCCIONI, 1953, pp.165-166).

O socratismo de Xenofonte realiza-se, também, à imagem do próprio autor: é, sobretudo, prático. É o socratismo de um pensador, mas também de um militar, de um proprietário de terras, de um economista. Em Xenofonte e em sua obra, ressalta-se o fato de que, em Sócrates, o exemplo tem tanto valor quanto o discurso. Esta integração primordial entre sabedoria teórica e sabedoria prática, entre *logos* e *pónos*, conhecimento e aplicação, exemplo e ação, parece constituir-se um dos sólidos fundamentos à Filosofia que aspire certa autenticidade, bem como à condição de necessária resistência perante a realidade inexorável.

Talvez, mesmo, a obra de Xenofonte seja ainda mais interessante justamente por não pertencer a um especialista da Filosofia, mas por representar um caso particular da influência socrática sobre um espírito não excepcionalmente dotado à especulação ou abstração, mas com cultura e bom senso. Como sugere Luccioni:

Sócrates lhe permitiu ser não simplesmente um soldado, um proprietário, um caçador ou criador de cavalos, mas possuir, em cada uma dos setores que o

interessavam, ideias gerais e o que se pode denominar como certa filosofia, se se compreende por esta palavra a atitude daquele que, não satisfeito em viver e agir simplesmente, reflete sobre sua vida e sobre sua ação e que, tomando nitidamente consciência de sua natureza, de suas aptidões e de suas capacidades, sabe dizer quais princípios o inspiram (LUCCIONI, 1953, p.171).

E é na observação, no exame e confronto entre o ideal de humanidade (elaborado pelos gregos) e a própria realidade inegável (com suas ameaças primordiais, seus problemas fundamentais) que se pode iniciar tanto a confirmação da utilidade do autodisciplinamento socrático quanto constatar a validade, a importância do princípio da integração.

CAPÍTULO I: OS PROBLEMAS

I.1 A Filosofia Antiga:

I.1.1 Questões antecedentes

O estudo da Filosofia grega, já de início, parece pressupor, mesmo, o confronto com obstáculos distintos, anteriores: por não fazer parte da era cristã - portanto, pelo distanciamento temporal -, a dificuldade relativa aos conceitos e às proposições filosóficas; a leitura do próprio texto grego, por sua vez, por alguns já considerada atividade destinada a especialistas (ou um ato ousado), possui dificuldades técnicas específicas, relacionadas a como esse pensamento foi transmitido, desde suas origens, passando pela História Ocidental, até nós.

Do primeiro período do pensamento grego, o que nos foi legado, muito provavelmente, é decorrência de cópias posteriores, as primeiras a partir do século VI. Por motivo de os manuscritos gregos não serem, precisamente, os do próprio autor (mas dos manuscritos dos copistas da era cristã), não deixaram de se caracterizar por eventuais interferências: além das incertezas de toda tradução, os erros de cópia (na transcrição da escrita estritamente em maiúsculas à escrita mista), as falhas técnicas (atribuição aleatória de sinais ou pontuação que, originalmente, inexistia) até as interferências “ideológicas” (ou seja, certos termos, pagãos em sua origem, acabaram sendo cristianizados em edições posteriores).

O que se chama de “texto grego” é, na realidade, o resultado da trama de todos os trabalhos que se sucederam ao longo da História (cópia, comparação entre manuscritos de uma mesma obra, estabelecimento de texto por parte dos filólogos, aparato crítico, tradução). Sobre este processo difícil de ser apreendido, Lygia Watanabe escreve:

Toda pesquisa séria sobre o pensamento grego precisa passar pela experiência comparativa de tais documentos, e todo comentário precisa, explicitamente, referir-se a este ou aquele estabelecimento do texto em questão, sob pena de não ter ponto de referência. Todas essas dificuldades devem ainda ser acrescidas das peculiaridades da própria língua grega, cunhada por dialetos, extremamente maleável a idiossincrasias e épocas. A questão é que tais

dificuldades meramente técnicas não apenas interferem, como muitas vezes também se transformam na própria mensagem que a civilização grega nos deixou, e aqui tocamos no problema das distorções que a história opera em seus documentos (WATANABE, 1984, p.15).

Como se superam, entretanto, tais dificuldades? Enfrentando-as, com a autoadvertência necessária, traduzida sob a forma de precaução, de prudência, de cuidado com reducionismos e simplificação. Através, também, do critério de utilização do texto “médio” (afirmado pelos especialistas ou “estabelecedores” de textos) devidamente argumentado (dotado de “aparato crítico” a cada obra), assim como através da busca óbvia (embora, por vezes, esquecida) da contextualização adequada, da utilização criteriosa da linguagem e da sensibilidade decisiva.

Ainda que com tal medida previdente, não se possa negar a própria inevitabilidade dos eventuais “desvios” e enganos, o princípio estudado, desde já, prontifica a atitude inclusiva (integrada) - no decorrer da exposição, estará claramente explícita a razão.

I.12 Oralidade x escrita

Pelas diferentes condições e contexto em que foram produzidas as obras filosóficas da Antigüidade, bem se sabe que não se pode ou não se deveria ler um autor antigo como a um autor contemporâneo. Eis a primeira questão: as obras escritas desse período estavam estreitamente ligadas a condutas orais. O próprio Sócrates não escreveu, uma vez consciente de que aquilo que se inscreve na alma pelo *Lógos*, pela palavra ou discurso, vem a ser mais penetrante (real) e efetivo (duradouro) que a própria escrita: a própria Filosofia antiga e a autêntica formação eram sempre orais.

Segundo Pierre Hadot, as produções escritas dos filósofos antigos, em sua maioria, são uma preparação, um reflexo e extensão de seu conteúdo ou ensino oral:

Sem dúvida, pode ocorrer que alguém se converta lendo um livro, mas ele logo se lança junto ao filósofo para escutar seu discurso, interrogá-lo, discutir com ele e com outros discípulos, numa comunidade que é sempre um lugar de discussão. Com relação ao ensino filosófico, a escrita não é senão um pró-memória, um recurso que jamais substituirá o discurso vivo (HADOT, 1998, p.29).

Permanece, pois, a questão: é possível descobrir o verdadeiro, ou a palavra viva (integrada), por trás da que nos foi legada, a palavra escrita? A busca desta resposta não deixa de ser um dos intuitos deste presente trabalho.

I.II O que é o princípio da potência?

Princípio remete à palavra grega *arché*, ao termo latino *principium*; ou ao alemão *grund* e, quando se trata de uma enunciação (*grundsatz*, *prinzip*), pode significar início, ponto de partida. Do ponto de vista da existência, significa origem da ação, enquanto causa a desencadear o processo e o efeito (o que concerne às causas primeiras das coisas; ou ao que contém suas propriedades essenciais, que as caracterizam). Do ponto de vista lógico, *proposição primeira* (proposição posta no início de uma dedução, não sendo deduzida de qualquer outra no sistema dado). O princípio ou os princípios de uma pesquisa, por exemplo, referem-se ao conjunto de proposições que a direcionam (aquilo que é fundamental, primordial, em seu significado). No sentido normativo, refere-se à disciplina ou norma de ação, sugerida ou posta ao espírito.

Já a palavra potência, do grego *dynamis*, remete ao significado fundamental de força expressiva, poder; causalidade eficaz, fonte original ou força ativa geradora de ação; virtualidade (em sentido oposto ao de *ato*), que define o que pode ser produzido, gerado ou desenvolvido, mas que pode ainda não estar presentemente atualizado, concretizado. Segundo o dicionário *Bailly*, a palavra *díne* remete ao significado de “turbilhão, movimento rotativo” (BAILLY, 2000, p.513). No decorrer dos capítulos finais, poderá ser, inclusive, confirmada, uma eventual relação entre potencialidade e a indispensável utilização evolucionária do caos (“turbilhão”).

Para Aristóteles, *potência* parece significar, por um lado, ambiguidade e indeterminação, como se pode constatar na obra *Metafísica* (*Metaf.*, IX, 1050b8; *Metaf.*, XII, 6, 1071b19; *De an.*, III, 2, 427 a6; *De Coelo*, I, 12, 238b4; *Metaf.*, IV, 4, 1007b28) e, por outro, “enquanto justamente não é um *não-ser* absoluto, tal como a privação, mas um *não-ser* relativo, uma possibilidade ambígua de contrários, tende para o ser e o deseja”: isto, o que Aristóteles diz da matéria, da qual a potência é uma das características principais; ela aspira à forma, quer dizer, à realização, ao passo que a forma é aquilo que é bom, divino e desejável (*Fís.*, I, 9, 192^a, 16-22). É preciso que os contrários, de que a potência representa possibilidade similar, não se alternem mera e simplesmente, mas que se integrem, implicando-se e progredindo um ao outro. É o que deduziu Aristóteles, quando refletiu sobre a matéria, afirmando-a como uma relação (*Fís.*, II, 2, 194b, 9). Se a matéria e a forma são, então, correlativas, é porque a potência não deixa de ser uma tendência para o ser e, mesmo, a um determinado ser.

I.III O que é o princípio da integridade, ou da integração?

A palavra *integridade*, derivada do latim *integritate*, remete, por sua vez, a uma das condições indispensáveis para que se constitua um todo coeso, cujas partes sejam adequadamente proporcionais. Pode-se defini-la, fundamentalmente, como qualidade do que é íntegro; inteireza moral, retidão, honestidade; imparcialidade. Segundo o *Dictionnaire Grec-Français*, de Anatole Bailly, a palavra integridade possui, como possíveis sinônimos correspondentes, na língua grega: *óloklería*, que remete ao “estado de uma coisa inteira”; *olókleros*, “que forma um todo inteiro, intacto” (BAILLY, 2000, p.1370); a palavra *Ádiaftoros*, que remete ao significado de “não corrompido, incorruptível, imperecível” (BAILLY, 2000, p.25); *Ákakía*, a significar “simplicidade, retidão” (BAILLY, 2000, p.54); e *pléres*, significando “inteiro, pleno de” (BAILLY, 2000, p.1572).

A relação entre o que se pensa e o que se faz (os fundamentos ou os critérios com que se age, com que se atua ou se procede), o relacionamento

entre o princípio e a ação, a teoria e a prática, podem proporcionar noções primeiras do nível (intensidade, profundidade, qualidade) da integridade humana.

I.IV Quais são as ameaças, os problemas primordiais da existência humana? Qual a utilidade do (auto) disciplinamento socrático ante tais problemas?

As ameaças ou os problemas fundamentais da existência humana são questões relativas à coexistência, à sobrevivência bem como à realização individual e coletiva.

Desde a vida mais simples das pequenas cidades, com seus vilarejos e povoados, com características nitidamente provincianas, à hipercomplexidade da civilização contemporânea, com seu avançado desenvolvimento científico-tecnológico, claramente manifesto nas megalópolis de todo o mundo, com suas intrincadas estruturas socioeconômicas, etno-culturais, político-ideológicas; da condição humana mais humilde e modesta, do ser humano materialmente mais pobre ao mais rico, do analfabeto ao homem mais instruído; da criança ao adulto ou idoso, homem ou mulher, ocidental ou oriental, todos podem ou estão sujeitos a se confrontar, ao menos em algum momento de sua vida, com a ameaça primordial de um ou mais dos três problemas básicos, focais, da existência humana: a enfermidade, a pobreza, a insegurança (violência).

Caracteriza-se a realidade, entretanto, como muito ampla, profunda. Tais desafios - sempre a pairar sobre a existência humana – podem ser enfocados, pois, sob a perspectiva a mais abrangente possível: suas definições não são restritas, se nos pautarmos pelo fato de que podem coexistir nos vários campos de atuação humana. Por exemplo: é fato que a ameaça de violência pode vir a ser tão evidente, explícita, como manifesta sob as formas mais sutis de violência silenciosa, invisível, implícita e subliminar (a saber: violência contra o planeta; violência política, constitucional, cultural, institucional, racial, sexual, ecológica, psíquica, biológica, visual etc.). A pobreza, ser não apenas material como cultural e do espírito; a enfermidade, ser não somente concreta (física, individual) como metafísica,

espiritual, e ainda social (corrupção, prostituição), moral, intelectual, ideológica (nazismo, fascismo), civilizacional. No presente estudo, a abordagem se limitará, no entanto, às manifestações e aos aspectos fundamentais.

Qual poderia ser a função de um mestre ou autêntico representante da humanidade senão a de educar para controlar, prevenir e transformar estas três principais desgraças - que sempre existiram e nunca deixarão de existir -, uma vez que vêm a ser, precisamente, os referenciais concretos indispensáveis às três maiores graças: a saúde, a riqueza e a segurança?

Muitos dos princípios filosóficos e educacionais de Sócrates estão relacionados à busca de desenvolver e assegurar, entre outros fins relevantes, o que se denomina como o “bem pensar” (*eu sképtomai*), o “bem viver” (*eu zen*) e o “bem proceder” (*eu pratein*). A que poderia estar direcionado, antes de tudo, seu espírito como educador e filósofo - através da sugestão do mais amplo disciplinamento -, senão ao reconhecimento, à prevenção estratégica, educativa, destes três desafios primordiais da existência?

I.V Sócrates: Patrono da Filosofia

Marco na História da Filosofia, divisor de períodos, ponto de fuga da filosofia posterior, várias vertentes surgiram a partir deste filósofo grego, Sócrates, considerado o “Pai” da Filosofia ocidental.

Werner Jaeger, em sua obra *Paidéia – a Formação do Homem Grego* -, comenta que Sócrates é uma das figuras que a História imortalizou ao convertê-lo em símbolo, elevando-o à categoria de um dos poucos “representantes” da Humanidade:

A posteridade cristã outorgou-lhe a coroa de mártir pré-cristão, e o grande humanista da época da Reforma, Erasmo de Roterdam, incluía-o ousadamente entre seus santos e orava: *Sancte Sócrates, ora pro nobis!* Embora ainda vestido com as roupagens eclesiástico-medievais, já se revela, porém, nesta oração, o espírito dos novos tempos, que principiara a despontar com o Renascimento. Na Idade Média, Sócrates não fôra mais que um nome famoso transmitido à posteridade por Aristóteles e Cícero. A sua estrela começa agora a se elevar, enquanto a de Aristóteles, o príncipe

da Escolástica, entra em declínio. Sócrates torna-se o guia de todo Iluminismo e de toda a filosofia moderna; o apóstolo da liberdade moral. Separado de todo dogma e de toda tradição, sem outro governo além daquele de sua própria pessoa e obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência; o evangelista da nova religião terrena e de um conceito de bem-aventurança atingível nesta vida mercê da força interior e baseada não na graça, mas na incessante tendência ao aperfeiçoamento do nosso próprio ser. Não se pode, porém, reduzir a estas fórmulas tudo o que Sócrates significou para os séculos que se seguiram à Idade Média. Todas as ideias éticas ou religiosas que apareciam, todos os movimentos espirituais que desabrochavam invocavam o seu nome (JAEGER. 1995, pp. 493-494).

Pode-se afirmar que o projeto de racionalidade também encontra em Sócrates sua origem, sob a seguinte perspectiva: ainda que os filósofos pré-socráticos tenham, através do desenvolvimento da razão, investigado a *physis*, o princípio originário (a *arché*) de tudo - a Filosofia sendo, então, equivalente a uma cosmologia -, foi Sócrates quem, segundo Cícero, “trouxe a Filosofia do Céu à Terra”, ou, em outras palavras, às questões essenciais, humanas.

O todo se constitui, entretanto, maior que a soma das partes: além de qualquer reducionismo ou tendência unilateral e sectária, as diversas perspectivas a partir dos diferentes ângulos em que os vários discípulos retrataram seu mestre contribuirão, talvez, à montagem do “diamante” mais real, em sua globalidade e em sua capacidade de refletir (dialogar, discutir princípios e critérios, responder; propor diretrizes, descobrir e transformar *aporias*), multilateralmente, de modo efetivo. Se esta afirmação for efetivamente válida, todos os discípulos de Sócrates deveriam ser respeitados, assimilados e compreendidos para uma necessária e abrangente apreensão da personalidade histórica de Sócrates.

Mas como se deve, entretanto, ligar o estudo do “fato Sócrates” à análise do complexo simultaneamente filosófico, pedagógico, político e social, que foi o fenômeno do socratismo? De modo não desintegrado: possivelmente, subordinando este aos dados gerais e reais, das condições do tempo e espaço, do momento e lugar, do meio em que nasceu e se desenvolveu, recolocando-se, assim, a questão socrática no próprio e inegável processo histórico.

A respeito de Sócrates. M. Brunshvick faz uma afirmação espantosa:

No que concerne a Sócrates, os meios intelectuais dos Gregos, sua

interpretação da relação entre a expressão literária do fato ou da ideia e sua autenticidade intrínseca, sua concepção do respeito e do reconhecimento em relação ao líder da escola a que os discípulos atribuem, para lhe fazer glória, suas melhores invenções, tudo contribui para fazer do conhecimento de Sócrates ele mesmo um tema de ironia socrática. A única coisa que com certeza sabemos dele, é que não sabemos nada (BRUNSCHVIG, 1950, p.4).

Se é autêntico, como Sócrates sugere, que a questão focal da humanidade (pensante, atuante e sensível) é a do (re) conhecimento de si, conhecer o próprio Sócrates é, também, (re) conhecer-se a si mesmo, em sua própria humanidade, condicionada ao espaço e tempo históricos; uma vez que, no que se relaciona à condição humana, a parte que se comunga (a parte semelhante) revela-se maior do que a parte diversa, diferenciada – o que não deixa de ser válido, relativamente, aos maiores desafios a serem por ela confrontados.

Mas em que a questão socrática esclarece sobre o “problema humano”? Se existe uma indivisibilidade entre o problema e a solução, o filósofo, ou o líder espiritual e histórico, fôra aquele que, na amplitude e profundidade reais das questões em que mergulhara, soube efetivamente transformar o problema em solução – alcançando, historicamente, a solução verdadeira, até mesmo exemplar, à própria humanidade.

Se está estabelecido que, a partir de uma vontade deliberada, Sócrates não escrevia, pode-se afirmar, sob certa perspectiva, que era também um homem de ação – não no sentido usual, habitual do termo, mas no sentido integrado, profundo. Como afirma George Bastide:

“Sócrates é o homem de ação espiritual engajada no concreto, a buscar fazer com que desenvolva o desabrochar do espírito, no qual já se encontra, latente, o potencial. Para tal ação espiritual, Sócrates jamais julgou o discurso suficiente, ele sempre trabalhou *Lógos* e *ergon*. Resulta daí que uma interpretação do socratismo deve seguir uma marcha inversa da seguida habitualmente ao se estudarem as obras de outros filósofos. É o Sócrates vivo que é, ele mesmo, sua própria obra, é a sabedoria que traz em si e que busca irradiar em torno de si que é uma *doutrina-em-ação*” (BASTIDE, 1939, p.88).

Sócrates parece integrar, assim, discurso e esforço (*lógos* e *pónos*), doutrina e ação, o espírito e o aspecto concreto. E é na apreensão de Sócrates sob uma perspectiva real, concreta – em sua simplicidade cotidiana –, dentre outros aspectos, que reside uma das características mais marcantes, por parte do discípulo

Xenofonte, que escreveu quatro obras em que coloca o filósofo como personagem central, paradigmático: *Memorabilia*, *Oikonomikos*, *Apologia de Sócrates* e *Banquete*. Se, em tais obras, apresenta Sócrates como personagem exemplar, uma dúvida permanece: terá sido, de fato, a personalidade real de Sócrates absorvida pela personalidade fictícia, literária? Se afirmativo, em que proporção?

Passemos à análise da primeira das obras citadas, *Memorabilia*, na qual Xenofonte apresenta Sócrates como um modelo bem acabado de sábio.

CAPÍTULO II – CARACTERIZAÇÃO DO DISCIPLINAMENTO SOCRÁTICO NA OBRA *MEMORABILIA*, DE XENOFONTE

LIVRO I

I.1 INTRODUÇÃO

Em suas primeiras palavras, em *Memorabilia*, Xenofonte nos relata, antes de tudo, a perplexidade com que ele próprio sentira a acusação a seu mestre: Sócrates, acusado de crime contra o Estado, por não preitear os deuses que o Estado ateniense cultuava e por introduzir divindades a ele estranhas, é ainda culpado de corromper a juventude. Eis o que afirma seu texto, em *Memorabilia* I, I, 1e-g:

“Sócrates é acusado de rejeitar os deuses reconhecidos pelo Estado, ao introduzir diferentes e novos deuses. É acusado, também, de corromper a juventude” (XENOFONTE, 1999, p.3).

De que modo, um homem como Sócrates – segundo Xenofonte, exemplo não só de retidão moral bem como de excelência - pôde ser condenado à morte? Se a Filosofia começa com a perplexidade, é com espanto, depois de mais de 2400 anos, que lembramos este acontecimento. A partir da leitura de Xenofonte, não sabemos se é possível afirmar que Sócrates tenha pronunciado “o primeiro grito verdadeiro da consciência humana” – antes dele, existiram outros filósofos célebres, como, por exemplo, Heráclito -, mas é fato indiscutível que simboliza ele a livre dignidade do homem.

Xenofonte questiona as evidências que conduziram os juízes à condenação do filósofo, a começar por ter rejeitado os deuses da cidade.

Detenhamo-nos na análise das condições e circunstâncias históricas em que se realizou o seu julgamento e condenação: o começo do século IV circunscrevia um momento histórico essencial a Atenas. A cidade havia sido profundamente marcada pelas consequências devastadoras da guerra do Peloponeso. Na derrota, Atenas teve que fazer uma série de concessões, dentre as

quais, renunciar a seu império marítimo, aceitar entrar na aliança com Esparta, entregar a quase totalidade de suas embarcações. Nas palavras da historiadora Claude Mossé:

“Um quarto de século de conflitos que, para simplificar, chamamos de guerra do Peloponeso, tinha feito dela uma cidade assassinada, uma cidade dilacerada, uma cidade vencida” (MOSSÉ, 1990, p.16).

Quais foram os motivos reais da acusação? Através de um exame mais cuidadoso, facilmente poderemos confirmar que o julgamento de Sócrates era mais político do que moral. Sócrates fôra acusado de ter substituído as divindades tradicionalmente cultuadas pela cidade por outras; ou, até mesmo, por abstrações.

Certas afirmações de Sócrates realmente parecem atestar uma convicção religiosa um tanto diferente do que consistia, na época, a religião oficial. Desse modo, qualquer manifestação diferenciada em relação à religião da *polis* era considerada como uma ameaça à unidade da comunidade, ainda mais na atmosfera de suspeita que, então, pairava em Atenas. Não por acaso, em ocasiões anteriores, a impiedade facilmente gerara (re) ações públicas: Anaxágoras, talvez Protágoras e Eurípedes, também foram vítimas dessa democracia conservadora, pois manifestar uma racionalidade crítica, um pensamento contrário ou uma expressão diferenciada (no caso, o *daimon* do Sócrates de Xenofonte) do conformismo religioso da cidade, certamente, era interpretado como uma manifestação de *asebéia*, de impiedade. Torna-se necessário elucidar que, por ser um processo de impiedade, a implicação e a dimensão políticas contidas no julgamento imposto a Sócrates não eram, por isso, menores. Como também afirmou Claude Mossé, em sua obra “O processo de Sócrates”:

“No mundo das Cidades gregas na época de seu apogeu, tudo é político: não somente a literatura e a arte, mas, também, a religião, a filosofia e a reflexão científica. A *polis* é o modelo de referência ao qual nada escapa. É por isso que o processo de Sócrates é um processo político: corromper a juventude é comprometer a reprodução da sociedade cívica, é introduzir os germes da decadência no conjunto do sistema; não venerar os deuses da cidade é ameaçar a ordem estabelecida entre os deuses e os homens, a divisão renovada pela cerimônia do sacrifício presidida pelas mais altas autoridades da cidade. Ora, Atenas é, incontestavelmente e por excelência, a cidade do político, porque a democracia lá permite a cada um dos membros da comunidade cívica exercer seu poder de julgamento e decisão. Também é por isso que em tal cidade, mais do que em qualquer outro lugar,

o político penetra em todas as formas de pensamento e elas estão todas ligadas a ele” (MOSSÉ, 1990, pp. 144-145).

O Sócrates de Xenofonte não questiona as tradições religiosas. Por que Sócrates incorporaria, então, o que se denomina – às opiniões correntes e à mentalidade vulgar – como o “escândalo filosófico”, e que, anteriormente, gerara, na própria *polis*, outras perseguições semelhantes?

Aristófanes realizara, na obra cômica *As Nuvens*, através da caricatura do Sócrates mais jovem, a previsão do que aconteceria, mais ou menos 20 anos mais tarde: o julgamento e sua condenação à morte. Em sua peça teatral, Aristófanes descreve um Sócrates jovem, um tipo de filósofo que realiza investigações curiosas, interessantes, mas perigosas: perscrutar, por exemplo, sobre os fenômenos celestes – como os filósofos da Jônia –, facilmente poderia despertar questionamentos e lançar o descrédito sobre crenças e tradições religiosas que constituíam o fundamento da Política; a habilidade na utilização de argumentos e da lógica relativistas, da retórica, da dialética, também poderia proporcionar à juventude um exemplo perigoso, tanto de conduta como de concepção de ideias, capaz de ameaçar os padrões convencionais da estrutura sócio-política: os valores tradicionais, éticos, religiosos e políticos.

Sócrates parece ter “provocado” o sistema vigente na época, além do limite tolerável: por tal razão, a consequência foi o destino fatal, a condenação à morte.

I.12 Análise inicial do conceito de *areté* como componente integrante do princípio da integração.

Embora o conceito de *areté* seja elucidado e explicitado em inúmeros trechos dos capítulos relativos aos quatro livros da obra *Memorabilia*, expõe-se, neste, a caracterização primeira.

Segundo Pierre Chantraine, o conceito de *areté* remete ao seguinte significado:

“Excelência, valor”, sobretudo em Homero, falando do homem, do guerreiro, qualidades do corpo e do coração; posteriormente, “mérito, valor” em geral, com empregos particulares como glória, milagres dos deuses; às vezes,

empregada em relação às qualidades de um animal, de uma terra, etc. (Hom., *íon* - *attique*). A palavra apresenta uma grande importância na história do pensamento grego. Os heróis homéricos viviam e morriam para encarnar certo ideal, certa superioridade, que simboliza a palavra *areté*; esta virtude logo se exprimirá na civilização comunitária da *polis*. Com Platão, a *areté* se insere, enfim, em um sistema filosófico e moral, encontrando-se em relação com a *episteme* do filósofo. A noção de *areté* é examinada em diversas obras, notadamente W. Jaeger, *Paidéia*, H. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*; Adkins, *Merit and Responsibility, a Study in Greek Values*. Verbos denominativos: *ápetáw*: “ser próspero” (*Od.* e *grego tardio*); *ápetómai*: ser excelente (CHANTRAINE, 1957, p.107).

Xenofonte afirma, em *Memorabilia* I, 2c-d, que Sócrates oferecia, constantemente, às aberturas, sacrifícios aos deuses:

“Com efeito, sacrificando de modo evidente, muitas vezes em casa...”
(XENOFONTE, 1999, p.3).

Pode-se, assim, considerar o ato de oferecer sacrifícios como uma atitude ritual básica para com os deuses, bem como relacioná-la à capacidade piedosa de uma personalidade, o que, em um primeiro momento, contrariaria a acusação de *asebéia*, de impiedade.

A personalidade socrática também demonstrava estar diretamente relacionada a uma atitude moderada e prudente, mesmo em relação ao conhecimento. Como exemplo de moderação e prudência em relação ao conhecimento, Sócrates realizará a crítica a qualquer presunção, assim como à ignorância e escravidão dos homens, principalmente aos que recusam ou desconsideram o fato de existirem problemas e questões que pertencem, não ao âmbito das possibilidades humanas, mas à dimensão que supera o entendimento humano, a dimensão divina. Neste sentido, e com tal postura filosófica, Sócrates jamais se habituaria a investigações suspeitas, ou que pudessem trazer conflitos e complicações políticas à cidade de Atenas.

Assim, podemos entender que a conhecida expressão do oráculo de Delfos “Conhece-te a ti mesmo” – de que Sócrates se apropria, e tanto a utiliza -, passível de ser interpretada, também, como:

“Conhece quão pouco tu conheces, usada para nos lembrar, exatamente, das nossas limitações intelectuais” (POPPER, 1974, p.205).

A crítica de Sócrates ao que considera nada racional - crer que nada possa estar além de nossa razão, a excessiva confiança no intelecto humano, ou ainda, a crença de que este possa abranger ou abarcar tudo – é evidente, clara, em *Memorabilia* I, I – 9a-d:

Aos que pensam que todas as coisas estão sob o poder da asserção humana, e nenhuma das tais sob o poder da divindade...” (XENOFONTE, 1999, p.7).

E ainda, em *Memorabilia* I, I - 12 a-e;

“Primeiramente, examinava qual dentre eles julgava já conhecer convenientemente as questões humanas. É em relação a tais questões que os homens se omitem, e julgam praticar o que concerne à divindade. Sócrates se admirava ante o fato de que, se tais questões não são aos homens manifestas, a eles fosse possível resolvê-las...” (XENOFONTE, 1999, p.9).

É assim que o reconhecimento de nossas limitações intelectuais se liga intimamente à atitude prática de prudência e moderação, em relação ao conhecimento como um todo (considerado em seu aspecto mais genérico), ou à própria divindade.

Xenofonte nos relata, em *Memorabilia* I, I – 20, o processo de existência de um homem cujas palavras e atos jamais estiveram desligados dos necessários elos para com seus semelhantes; de um homem cujo discurso e ações se pautaram por um esforço contínuo de religação com a realidade individual e sócio-política - de um homem, pois, verdadeiramente piedoso, que nunca desobedecera aos preceitos religiosos e nunca deixara de realizar os sacrifícios necessários. Desse modo, sempre respeitara o estado e as suas leis, bem como os deuses da cidade:

“Admiro-me, pois, como então os atenienses foram persuadidos de que Sócrates não respeitasse a divindade... - não tendo dito e praticado nada contrário aos deuses, mas falando e praticando o que efetivamente fala e pratica –, e não fosse considerado extremamente piedoso” (XENOFONTE, 1999, p.13).

É sempre possível observar em Sócrates a procura de honrar a divindade – em sua obra, Xenofonte o evidencia –, o que coincide, exatamente, com o significado de ser piedoso.

Sabendo que o Estado e a religião, naquela época, possuíam vínculos profundos entre si, pode-se afirmar que a posição de Sócrates tende mais à corrente legalista da religião cívica, relativamente às correntes que, desde o século VI a.C., dividiam a religião grega.

Em diversas ocasiões, mais especificamente em circunstâncias adversas, quer na guerra quer em certas manifestações políticas, ou mesmo no julgamento final, em que manifestou postura contrária à maioria ao buscar conformidade ao tão justificado ideal, a veracidade diante da realidade e dos fatos, a capacidade de autodisciplina e a autonomia moral foram a demonstração não somente de coragem cívica, imparcialidade, da busca do senso de justiça, como exemplo de auto-liderança e personalidade ética. Desse modo, a acusação de que fôra vítima – a de corromper a juventude –, revelava-se muito contraditória, senão absurda: a satisfação responsável de suas próprias necessidades – necessidades que se mostravam tão próximas da moderação –, o controle exemplar das próprias paixões, a temperança dos próprios apetites, inspirariam a juventude, isto sim, de modo inverso ao que aponta a acusação:

“Era o mais forte, firme, o mais controlado dos homens em relações às paixões, aos apetites...” (XENOFONTE, 1999, p.13).

MEMORABILIA I, II

Em *Memorabilia* I, II, 1 – e-g, do treinamento que considerava indispensável, principalmente, à formação do verdadeiro líder político, o de confronto com as adversidades - tais como, especificamente, o frio e o calor, e a própria resistência à fadiga -, era ele próprio um exemplo vivo (XENOFONTE, 1999, pág.13). Jamais Sócrates enfatizaria a necessidade de se submeter a um treinamento tal para corromper a juventude. Pelo contrário: justamente para encaminhá-la ao desenvolvimento de uma condição necessária ao enfrentamento de

quaisquer vicissitudes (inclusive, a guerra), ao desenvolvimento da própria *Arete*; para desenvolver-lhe, também, a adaptabilidade, a resistência diante dos revezes adversos do destino; para fortalecer-lhe a condição da própria integridade, e de se inserir, eficazmente, na realidade concreta e no contexto sócio-político. Desse modo, se a educação deve passar, de modo preponderante, pelos aspectos moral e intelectual, a reeducação dos aspectos mais básicos vem a ser, por sua vez, também indispensável, uma vez que se revela como a educação dos rudimentos, dos fundamentos, da própria base humana. É assim que se torna possível, em Xenofonte, a interpretação de que a preocupação com a racionalidade, a inteligibilidade, contudo, não se estabelece ao ponto de se desligar de tudo o que o liga à vida propriamente instintiva: o mais autêntico e salutar instinto vem a ser um dos focos indispensáveis da Educação, sendo, exatamente, o sentimento, o próprio instinto educado, bem como o articulador do pensamento e da vontade.

Desse modo, como o próprio Sócrates pôde conduzir os impiedosos, os transgressores, os intemperantes, os indolentes e os debilitados pelos prazeres? Antes, além de fazer cessar tais vícios em muitos – para que realmente se transformassem –, conduzia-os em outra direção. Como se constata em *Memorabilia* I, II, 2 a-d; 3 b-d:

Conduzia seus discípulos à esperança de que através da imitação de seu exemplo, alcançariam a própria excelência (XENOFONTE, 1999, pp.13-14).

Sócrates poderia estimular a transformação dos vícios, em muitos dos seus interlocutores ou discípulos, induzindo-os à descoberta das próprias necessidades (a Educação fundamental), ao desejo dos legítimos bens, através da ação (re) educativa, convicta de que (*Memorabilia* I, II, e-f)

“A autodisciplina pudesse transformá-los em homens verdadeiramente educados” (XENOFONTE, 1999, pp.13-14).

Isto se efetivaria, justamente, através da infusão de possibilidades reais esperançosas, da autofiscalização, da inspiração ao esforço no sentido da conquista de certa condição (capacidade), da virtude e, portanto, da verdadeira realização.

Xenofonte nos relata as características de todo o modo de viver de seu mestre, seu regime de vida e hábitos: um estilo de vida mais simples, tradicional, em sintonia, principalmente, com a originalidade da própria Natureza, e não com os artifícios ou a artificialidade humana (tais como o dinheiro, o poder, o “status”, o conforto, a aparência); um estilo mais valorizador da essência do que da aparência, da palavra e do *logos* do que da verba, da educação do que do “comércio” (ao contrário dos sofistas), caracterizado pela autodeterminação voluntária e intencional, pelo despojamento, pela autodisciplina. Em síntese: o *eu zen* - filosoficamente, o melhor modo ou estilo de se viver.

Em *Memorabilia* I, II 5 c-g, Xenofonte afirma:

“Não encorajava em seus companheiros a paixão pelo dinheiro, nem lucrava a partir do ensinamento dado a eles” (XENOFONTE, 1999, p.15).

E ainda, em *Memorabilia* I, II 6-a:

“Ele assegurava que esta disciplina contrariadora de si mesmo sustentava sua própria liberdade” (XENOFONTE, 1999, p.15).

Para ele, havia a necessidade de um regime fundamental que conservasse a saúde do corpo e espírito: fundamentalmente, exercícios físicos moderados, apetites fisiológicos bem regulados, e o cuidado com a alma (*Memorabilia* I, II – 4):

“Ele nunca negligenciava o corpo, e criticava tal negligência em outros. Consequentemente, reprovava tanto o comer quanto o trabalho em demasia, mas aprovava o exercício forjador tanto quanto fosse benéfico à alma; este hábito asseguraria não somente a boa saúde como não perturbaria o cuidado da alma” (Xenofonte, 1999, p.15).

Sócrates declarava que sua moderação e abstenção (fazer cessar o desejo exacerbado) asseguravam sua liberdade. Em *Memorabilia* I, II 6-a, Xenofonte afirma:

“Ele assegurava que esta disciplina contrariadora de si mesmo sustentava sua própria liberdade” (XENOFONTE, 1999, p.15).

Se ao corpo, naturalmente, não conviria excesso algum, pois o que quer que passe da adequada medida viria a ser prejudicial, à alma, o *logos* e o

diálogo substancial, a palavra e o alimento espiritual, mesmo em abundância, revelar-se-iam necessários, bem-vindos.

O processo que se pode denominar de sensibilização à própria ignorância, que Sócrates primeiramente aplica em si tanto quanto incita em seus discípulos, abre uma perspectiva de realização, de tornar real a referência aos próprios passos, de sobrepor-se aos inevitáveis limites a serem enfrentados, ao se buscar, na verdadeira medida com que se avalia, a efetividade da própria investigação. Assim, desvelam-se os parâmetros tanto ao falso como ao autêntico conhecimento, redimensionando-se novas possibilidades de pensar e agir.

Como bem afirma Karl Popper, em sua obra *A sociedade aberta e seus inimigos*:

“O dito socrático cuida da tua alma é, amplamente, um apelo à honestidade intelectual” (POPPER, 1974, p. 206).

Em sua obra *Paidéia*, W. Jaeger ainda nos lembra:

“A comparação estabelecida entre o conteúdo material da vida do homem de negócios, ávido de dinheiro, e a superior exigência de vida proclamada por Sócrates baseia-se na preocupação ou no cuidado consciente do homem com os bens que mais aprecia. Sócrates exige que, em vez de se preocupar principalmente com os ganhos, o homem se preocupe com a alma. O tema do “perigo” relacionado (alma em perigo) é típico em Sócrates e está intimamente vinculado ao apelo a “cuidar da alma”. Sócrates fala como um médico cujo paciente fosse não o homem físico, mas o homem interior. Abundam nos socráticos as passagens em que se fala do cuidado da alma ou da preocupação com a alma, como a missão suprema do homem (JAEGER, 1995, pp. 527-528).

Servir a alma é como que servir a divindade, porque a primeira é, segundo Xenofonte, o que participa do divino (MEMORABILIA IV, 3, 14), um presente dos deuses aos homens (MEMORABILIA I, 4, 13). Sócrates, mesmo, afirma que a alma sobrevive ao corpo e que nela reside a inteligência do homem (MEMORABILIA I, 2, 53). O conceito de alma não deixa de remeter, direta e indiretamente, à integração entre o corpo e à mente, entre os aspectos material e espiritual, ou à integridade do ser.

Sobre a concepção anímica que tanto influenciou a civilização ocidental, Karl Popper também escreve:

Sócrates parece ter-se afastado o mais que pôde de teorias metafísicas. Seu apelo era de ordem moral e sua teoria da individualidade (ou da “alma”, se preferir este termo) é uma doutrina, contra a autossatisfação e a complacência. Requeria que o individualismo fosse não apenas a dissolução do tribalismo, mas que o indivíduo se mostrasse digno de sua libertação. Eis porque insistia em não ser o homem simplesmente um pedaço de carne – o corpo. Há mais no homem, uma centelha divina, a razão; e um amor à bondade, à humanidade, à beleza, ao bem. Isto é que torna digna a vida humana.

Mas, se eu não simplesmente um “corpo”, que sou então?

És, antes de tudo, inteligência, eis a resposta de Sócrates. Tua razão é que te faz humano, que te capacita a seres mais que um amontoado de desejos e apetites, que faz de ti um indivíduo autossuficiente e te dá o direito de te proclamares que és um fim em ti mesmo” (Popper, 1974).

Sócrates seria como que o exemplo e o símbolo da libertação - inclusive, moral - do homem por si próprio. E uma vez que inexiste a liberdade separada de seu oposto respectivo (o condicionamento; a ordem, a disciplina; a obediência às leis), tal libertação não poderá, obviamente, ser realizada sem as devidas condições (a condição, ela mesma, é fruto do próprio condicionamento): seja relativamente ao intelecto, seja em relação ao desenvolvimento da vontade; à *areté* do corpo (vigor, saúde, força e beleza), à *areté* do espírito (sagacidade, penetração, ponderação, justiça, sabedoria), ou ao desenvolvimento do caráter – o desenvolvimento ético. A ética é, para Sócrates, o foco e, como afirma Jaeger, a expressão da natureza humana bem entendida. Mas o que a constitui, propriamente? Para que haja conduta ética é preciso que exista o agente (consciente), isto é, aquele que conhece a diferença entre certo e errado, bem e mal, permitido e proibido, virtude e vício. Esta consciência moral não apenas sabe discernir tais aspectos como também é capaz de julgar o critério e o valor dos atos e das condutas, ao buscar agir de acordo com a mais autêntica moralidade, sendo responsável pelas manifestações de todo o seu ser (pensamentos, sentimentos e ações) e pelas conseqüências destas. Tal consciência e responsabilidade constituem, pois, a vida ética. Ética é uma palavra de origem grega cuja raiz provém de *ethos*, que significa:

“De uma parte, ‘um valor’; de outra, ‘segundo seu costume’ ” (CHANTRAINE, 1957, p. 316).

A palavra *ethos* possui, portanto, dois significados: costume (escrita com a vogal longa) e, também, caráter, índole natural, temperamento, conjunto das disposições físicas e psíquicas de uma pessoa (escrita com a vogal breve). A formação da alma neste *ethos* pode ser a via pela qual o homem pode chegar à *eudemonia*:

No profundo sentimento que tem da harmonia entre a existência moral e a ordem natural do universo, Sócrates coincide plenamente e sem quebra com a consciência grega dos tempos anteriores e posteriores a ele. A nota nova trazida por Sócrates é a de que não é através da expansão e da satisfação de sua natureza física que o homem pode alcançar a harmonia com o ser, mas através do mais completo domínio sobre si próprio, que ele descobriu no exame de sua própria alma. O eudemonismo autenticamente grego de Sócrates deriva desta entrega à alma, como o seu domínio mais genuíno e mais específico, entrega que é uma nova força de auto-afirmação em face da crescente ameaça que a natureza exterior e o destino fazem pesar sobre sua liberdade.

A experiência da alma como fonte dos supremos valores deu à existência aquele jeito de interioridade, característico dos últimos tempos da Antigüidade. A virtude e a felicidade deslocam-se, assim, para o interior do homem” (JAEGER, 1995, pp. 535-536).

Paradoxalmente, os maiores problemas e dificuldades se encontram dentro da própria interioridade humana: assim, a *areté* e a *eudaimonia* devem, mesmo, deslocar-se ao interior do homem. Mas de que modo pode se realizar este “deslocamento”, esta transformação? Primeiramente, através de uma autodisciplina criteriosa, perseverante, forjadora; através da qual se torna possível transformar eventuais problemas em solução, dificuldades em felicidade (*eudaimonia*).

Por outro lado, completa Rodolfo Mondolfo:

“O fato de que Sócrates situe em si mesmo a fonte de toda felicidade não significa que ele se isole dos demais de forma egoísta, antes colocava o verdadeiro bem no espiritual ao invés do corpóreo, e por este meio sente e reconhece no anelo e esforço próprio de auto-elevação moral, sua vinculação com o próximo, pela solidariedade que nos liga aos outros na realização do aperfeiçoamento espiritual. A maior alegria para Sócrates residia na consciência de sua melhoria espiritual.

Existe, segundo ele, uma fonte interior de felicidade que consiste na consciência da constante melhoria; no entanto, aqui se declara, que esta melhoria não se obtém por si só, mas associando-se a seu próximo” (MONDOLFO, 1972).

Dentro de uma visão que focalize a própria realidade – tal como é –, e sua transformação constante e dinâmica, em certos momentos, torna-se preciso,

até mesmo, contraditória ou paradoxalmente, que o ser humano realmente piore, de modo concreto, para que possa, efetivamente, melhorar. Pois, justamente através das contradições – sofridas, enfrentadas, superadas e transformadas -, pode-se desenvolver o respectivo oposto: o aspecto desejável e positivo.

Na filosofia de Sócrates, é observável que uma ênfase maior parece ser dada: a ênfase ao aspecto moral dos discípulos. Pois é, exatamente, o subdesenvolvimento e a fraqueza moral que podem, com facilidade, atrair ao ser humano consequências mais desastrosas que a atrofia intelectual. O comportamento e a conduta morais se relacionam, assim, diretamente com o caráter, fundamento da Ética. Esteja claro que este conceito de moral não deve se confundir ou remeter ao conceito de moralismo: moralidade é, antes de tudo, necessidade, e não imposição compulsória, repressiva, castradora; “mentalismo”, mentalidade desligada do sentimento e das bases fisiológicas.

O caráter representa a capacidade de esforço – esforço realizado, antes de tudo, pela razão e pela vontade –, para que se responda a todas as necessidades, para que se cumpram todos os deveres, na direção do verdadeiro Bem e da virtude. Desse modo, explicar-se-ia por que Sócrates se interessará mais pelas disposições afetivo-volitivas do que pelo grau de inteligência possuída por cada um.

E como se poderia, de um modo eficaz, incutir, em muitos, o desejo pela bondade, pelo bem, senão através do exemplo verdadeiramente convincente, do exemplo do próprio processo? É através do próprio exemplo, do exemplo do processo de vida e existência, demonstrado, concretamente, em palavras, atos e ações – esta é a função de um verdadeiro líder -, que Sócrates procurara estimular, em seus discípulos, a descoberta das próprias necessidades (a necessidade do esforço real e do verdadeiro trabalho para a realização da *areté*), como neles incutir o desejo pela autodisciplina, pelos bens verdadeiros – disto, em sua obra *Memorabilia*, Xenofonte nos lembra reiteradamente. De que modo outro poderia, assim, catalisar a transformação, seja dos próprios erros e vícios, seja das próprias insuficiências e desconhecimento, senão através da mobilização pelo exemplo, pelo sentimento - pelo sentimento de verdadeira amizade e amor pela sabedoria, alimentado na convivência crítica e amistosa?

Como verificaremos mais adiante, “Sócrates mostrava a seus interlocutores que o que eles chamavam de “justiça”, de “beleza” ou de “virtude” eram apenas imagens - como e enquanto imagens, apenas a forma aparente das coisas. Sócrates voltava a ação negativa (*apóphasis*) do seu *Lógos* (discurso e razão) contra essa multiplicidade de representações de coisas. Em sua vida, Sócrates sempre ensinou que, para saber o que algo realmente é, em seu aspecto essencial, torna-se necessário superar as imagens; só então, procurar o conceito:

“Para se chegar ao conceito de algo, mostrava Sócrates, é necessário *pónos* (labor, esforço): o esforço negativo, similar ao de qualquer trabalho, o esforço de dividir e reunir os elementos, o esforço de análise e de síntese” (BENOIT, 1996, pp. 6-7).

Sócrates advertia aos que manifestassem eventual arrogância, de modo imprudente e insensato, seja por certo favorecimento da natureza, como pelo motivo do próprio desprezo em relação à incessante necessidade de estudo. Aos que, acreditando-se beneficiados pela natureza, era preciso alertar que são, exatamente, os caracteres mais privilegiados os que devem ser continuamente treinados. A competência ou a capacidade de confrontação competente com a realidade mais ampla, inexorável - bem como o próprio desenvolvimento da *areté* -, solicitam a instrução e a educação durante toda a vida, mesmo aos que se julguem possuidores de uma condição tal que os preservaria da indispensável necessidade de incessante esforço e estudo. Tal cuidado e cultivo se fazem sempre presentes, mesmo às naturezas melhor dotadas, as quais, tanto ou mais que qualquer outra, também necessitam da adequada “autofiscalização”, da autoeducação constante.

A respeito da constituição e condição congênitas e do que possa ser adquirido pelo próprio esforço, Hector Benoit afirma que, mesmo aqueles que foram, privilegiadamente, contemplados com diversas virtudes, se viverem uma existência voltada mais pelas aparências (imagens), verão desvanecer, gradativamente, tais qualidades:

As sólidas virtudes humanas são forjadas lentamente, conservam-se e se desenvolvem, sobretudo, a partir do esforço e dos exercícios. As virtudes não são, dirá Sócrates, “presentes que nos caem do céu”. Por isso mesmo, em sentido contrário aos ideais que começaram a predominar na Atenas escravagista do século V, ideais de uma vida dedicada ao ócio e ao lazer, Sócrates, conforme as *Memoráveis*, fazia o elogio da virtude antiga construída com muito esforço e suor. Originada nesses ensinamentos

legendários de Sócrates, através de toda a Antigüidade, a sabedoria do esforço e do exercício do negativo será repetida por muitos escravos, que demonstrarão na prática o quanto podiam ser mais livres, mais fortes e mais sábios do que os livres, mesmo sendo escravos. Muitos destes, como Fédon, Diógenes e Epíteto, se tornarão célebres filósofos (BENOIT, 1996, p. 34).

A própria capacidade de discernir, distinguir, discriminar, não pode ser realizada sem o necessário estudo e aplicação: acreditar que, sem estudo, seja possível distinguir o útil do nocivo será considerado estupidez. Sócrates critica qualquer presunção, comparando esta à ausência mesmo de qualquer inteligência, principalmente nas circunstâncias ou momentos em que se demonstra, na realidade, saber de um modo apenas aparente.

Ao longo da obra *Memorabilia*, há sempre um considerável esforço, por parte de Sócrates, de aplicação, intencional e voluntária, do entendimento. Observa-se que a vontade humana se situa, desse modo, no centro das considerações de Sócrates. Como a vontade se diferencia, nitidamente, dos apetites e desejos, Sócrates realiza a crítica a qualquer falta ou ausência de autodomínio sobre estes. Afirma que a vontade humana tem, realmente, um sentido óbvio: o de (auto) conservação e edificação. A vontade humana, para Sócrates, deve estar relacionada com a racionalidade e com a própria ética: deve aspirar aos bens autênticos, não aos bens equívocos ou aparentes, a que os meros apetites visariam como fim. Sobre a consciência moral e o poder deliberativo da vontade, afirma Marilena Chauí:

A consciência moral manifesta-se, antes de tudo, na capacidade para deliberar diante de alternativas possíveis, decidindo e escolhendo uma delas antes de lançar-se na ação. Tem a capacidade para avaliar e pesar as motivações pessoais, as exigências feitas pela situação, as consequências para si e para os outros, a conformidade entre meios e fins (empregar meios imorais para atingir fins morais é impossível), a obrigação de respeitar o estabelecido ou de transgredi-lo (se o estabelecido for imoral ou injusto). A vontade é esse poder deliberativo e decisório do agente moral. Para que exerça tal poder sobre o sujeito moral, a vontade deve ser livre, isto é, não pode estar submetida à vontade de um outro nem pode estar submetida aos instintos e às paixões, mas, ao contrário, deve ter poder sobre eles e elas (CHAUÍ, 1999, p. 337).

É a vontade que realiza a aplicação prática dos princípios éticos: se Sócrates é útil, em todas as circunstâncias, revela-se, assim, como alguém que age não só racional como eticamente.

Xenofonte nos relata sobre a maneira como Sócrates induzia seus discípulos à prática do Bem. Como se pode induzir, de modo eficaz, a tal prática? Em primeiro lugar, Sócrates detinha o saber de que o Bem e a temperança se caracterizavam como aspectos interdependentes: a temperança revela-se imprescindível ao bem, e o bem, a verdadeira finalidade da temperança.

Como ele próprio demonstrava ser exemplo de sobriedade, ao conhecer as vias que podem conduzir os homens à excelência, rememorava constantemente este saber, a si e a seus discípulos. A temperança, por ele considerada o mais valioso dos bens, além de possibilitar a melhor realização, é a condição que pode nos fazer resistir às privações como proporcionar os mais vivos prazeres. Ao contrário, a intemperança vem a ser definida como fator de escravização, de imprudência bem como de impossibilidade de realizar o melhor, de precipitação nos piores males, de afastamento dos deveres e da sabedoria. Uma vez que a incontinência e a intemperança se revelem indesejáveis até mesmo aos escravos, cada um deverá, desse modo, preservar-se em relação à possibilidade de se tornar intemperante. Não havia, pois, para Sócrates, separação entre sabedoria e moderação. Como primordial e necessária preparação à política, a moderação se revelará como um dos fundamentos à virtude.

Mas por que, no entanto, a maioria dos homens não age segundo tal critério ou direção? Por razão dos reais obstáculos, impedimentos, dificuldades e desconhecimento de certos aspectos da alma. De fato, há certos processos relacionados a um dos aspectos da alma humana que, na Antigüidade, podia ser denominado, especificamente, como *timós*:

Timós: a alma, o coração, como princípio da vida, distinguindo-se de *psichn'*, que pode designar a alma dos mortos, "ardor", "coragem", sede dos sentimentos e notadamente da cólera (Hom., íon-att.); em Platão, *timós* ou *timoeidés* é uma das três partes da alma, sede das paixões nobres (CHANTRAINE, 1957, p.446)

Ou ao que, na atualidade, também pode ser relacionado, análoga e aproximadamente, com o "sentimento, as emoções"; o que – sob o risco de influenciar, desviar e desvirtuar as ações - jamais pode ser negligenciado e desprezado:

“Limito-me a sugerir que certos processos do processo da emoção e do sentimento são indispensáveis para a racionalidade. No que têm de melhor, os sentimentos encaminham-nos na direção correta, levam-nos ao lugar apropriado do espaço de tomada de decisão onde podemos tirar partido dos instrumentos da lógica” (DAMÁSIO, 1998, p.14).

Daí, a importância óbvia da necessidade do princípio da integração - integração razoável, suficiente, satisfatória entre racionalidade, emoções e vontade – à funcionalidade efetiva face à realidade. O mero entendimento intelectual, a mera compreensão racional de algo não se constitui, pois, fator mobilizador de sua necessária aplicação, vivência e prática:

“Quando se trata de modelar nossas decisões e ações, o sentimento conta exatamente o mesmo – e muitas vezes mais – que o próprio pensamento” (GOLEMAN, 1994, p.18).

O sentimento, sendo o eixo da existência e do controle da vitalidade, é base indiscutível de sua conduta. No entanto, o homem dificilmente compreende aquilo que, no seu íntimo, não quer compreender. Fecha as entradas àquilo que o obrigaria à necessidade de modificar sua maneira de agir. Além disso, muitas vezes, o ser humano, além do universo (interno e externo) de fatores que possam constituir obstáculos à moderação, à temperança e, portanto, à sabedoria e verdadeira realização (como os impulsos emocionais exacerbados, as pulsões instintivas exageradas ou não educadas etc.), tem, por vezes, a tendência a descontar frustrações, insatisfações acumuladas, carências inconscientes, em todo e qualquer excesso, inviabilizando e desviando-se da via (caminho) mais autêntica.

O exame das definições, da essência de cada coisa, dos conceitos, dos problemas fundamentais, constantemente exercido, bem como sua filosofia, parece conduzir a que a dialética socrática possa também ser definida como o processo de integração do *logos* com *pónos*. E todo o processo dialógico socrático se relaciona, intrinsecamente com a dialética.

Em *Paidéia*, escreve Jaeger:

“Os diálogos socráticos constituem investigações sobre a virtude política, já que o conceito do político engloba, para ele, toda forma de comunidade humana.

Sua exortação ao “cuidado da alma” traduzia-se no esforço de penetrar na essência da moral por meio da força do *logos*.

O tema do diálogo socrático é a vontade de chegar a uma inteligência, que todos devem acatar, sobre um assunto que para todos encerra um valor infinito: o dos valores supremos da vida.

A palavra método não basta para caracterizar o sentido ético do processo. A palavra tem origem grega e caracteriza o procedimento natural que o grande virtuoso do interrogatório converte em arte. Paira sobre estas discussões uma profunda seriedade e uma entrega completa à causa debatida.

O diálogo socrático é simplesmente o caminho, o método para se chegar a uma conduta reta.

E o que se revelará como meta da investigação?

O fomento do Bem (JAEGER, 1995, p. 564).

Antes de tudo, Sócrates alertava que, se ignoramos algo, é possível que nos enganemos a nós e aos outros. Ora, nossa humanidade é profunda desconhecedora de muitos aspectos e dimensões: de nós mesmos, de nosso mundo interior, de nosso espírito, da própria realidade (que nosso espírito concebe simples, mas que, na verdade, vem a ser extraordinariamente complexa); da finalidade da vida, da origem e do destino do homem, das leis do Universo, Natureza etc. Se a certeza sem o necessário exame e sem a sensibilidade para a verificação das questões indispensáveis é a origem do engano, que dúvidas devem ser levantadas e aplicadas para que não se caia vítima da própria credulidade?

Desse modo, a falta de conhecimento e a incapacidade de reconhecimento vêm a ser responsáveis por todos os enganos, inclusive, morais.

Segundo o diálogo que nos apresenta Xenofonte, só se pode saber acerca de um conceito através de um conhecimento fundamentado, a ciência (*episteme*). Por meio do próprio processo do diálogo, Sócrates investiga, então, o conceito de piedade: honrar os deuses, conhecer o culto legítimo, conhecer as leis reguladoras das relações entre os homens, isto equivaleria a ser piedoso.

Ao conceito de justiça, o significado se encontrará, também, na articulação de um dos seus diálogos, com um de seus discípulos, que o justo será aquele que conhece as leis prescritas relativamente aos homens. Que leis seriam estas? Será um erro o idealismo crer em uma justiça idealizada e estática quando a vida dinâmica se constitui, concretamente, em um contínuo reajustamento?

Sócrates demonstra que a prática, mesmo quando tomada como finalidade da atividade humana, não poderia excluir o que, efetivamente, deve justificá-la - a própria ciência -, uma vez que, na realidade, são indissociáveis.

Sócrates, jamais agindo à margem da ciência, reconhecia que esta, entretanto, não poderia ser um fim em si mesmo, mas, sim, um meio para atingir o fim moral.

Qual era, entretanto, o objeto da ciência socrática? Uma unidade fundamental será sugerida e revelada entre conceitos aparentemente distintos, mas essencialmente interligados: as definições do bem, do útil e do belo, bem como dos conceitos de moderação, temperança, piedade, coragem, força, dignidade, honra, gratidão, prudência, justiça, integridade e verdade. A essência destes se encontra na própria *areté*. A *areté* é unidade, poder de firmeza; firmeza que só a unidade dá. *Areté* vem a ser o que suporta de modo firme, sem se fragmentar. A palavra harmonia remete à unidade (etimologicamente, unidade sustentada pelo ar). *Areté* é unidade, unidade complexa. Afirma Jaeger:

“O exemplo de Sócrates provocou no conceito de *areté* uma mudança, cuja consciência se revela no interesse inesgotável dedicado à sua pessoa” (JAEGER, 1995, p.500).

A sugestão de uma amizade autêntica é expressa não só pela capacidade de reconhecimento dos benefícios, pelo sentimento de gratidão, como pelo esforço, abnegação e generosidade de Sócrates, que se manifestam na convicção profunda da sua missão e “profissão”: ensinar a virtude - sem a exigência de remuneração -, tendo na aquisição de um amigo virtuoso a maior das recompensas. O que Xenofonte nos afirma, em *Memorabilia* I – II – 7, é que Sócrates se espanta pelo fato de que alguém pudesse ganhar a vida ensinando a virtude:

“... Ele se admirava que alguém (no caso, os sofistas), ao ensinar a virtude, não considerasse, ou não refletisse sobre a maior recompensa, a obtenção de um bom amigo...” (XENOFONTE, 1999, p.15).

Observa-se uma nítida diferença entre o modo pelo qual ele ministrava a filosofia e a maneira pela qual os sofistas realizavam seu ensino: de um lado, Sócrates enfatizando que a virtude deve ser um fim em si mesmo, realizando e demonstrando a essência do que fala e apregoa, em atos (o processo educativo mais real e autêntico); por outro, os sofistas tomando a “virtude” não como um fim em si, mas como mera instrução, como meio à aquisição somente de poder, “status”, vantagens, dinheiro etc.

Dessa maneira, o processo educacional eficaz se realiza tanto pela demonstração do que se almeja ensinar ou transmitir, efetivamente, ao discípulo, como pela estimulação através de uma palavra fecunda: a partir desta coordenação simultânea, Sócrates buscava maior coerência e integridade entre os princípios e a ação. Em suma: a edificação pelo exemplo e o incitamento pela palavra. No entanto, como pôde uma ação educativa dessa qualidade, de tal modo íntegra, suscitar acusações tão contraditórias?

Este ideal, todos estes princípios e ações com a busca de fundamentação na *areté* acabariam provocando o sistema maior, vigente, na época, o qual, muito provavelmente, devia se caracterizar por aspectos diferentes ou contrários aos aspirados e idealizados pelo patrono dos filósofos. Por isto, uma estratégia providente talvez se revelasse indispensável para que se pudesse evitar o destino fatal: a estratégia caracterizada, evidentemente, pela capacidade de adaptação, pela flexibilidade, assim como pela articulação dos opostos, pela arte do relacionamento e atitude conciliadora (não direta ou frontalmente provocadora e fatal).

Argumentando contrariamente à acusação de que alguns de seus ensinamentos teriam inspirado certos jovens (como, por exemplo, Crítias e Alcebíades) a manifestarem desprezo pela constituição estabelecida e a se tornarem violentos, Xenofonte afirma, em *Memorabilia* I, II -10 j-l, que não é o cultivo da sabedoria que conduz a métodos violentos, mas a posse da força sem conhecimento, de poder sem prudência:

“Não está, pois, na sabedoria, mas nos que possuem a força sem prudência a causa que conduz à violência” (XENOFONTE, 1999, p.17).

Foi justamente por finalidades exclusivamente pessoais, individualistas, dissimuladas (como a mera ambição pelo poder), e não pela necessidade, ou vontade de adotar e viver a filosofia preconizada por Sócrates, que Crítias e Alcibíades buscaram seus ensinamentos. Em *Memorabilia* I, II - 16 d-i, o texto afirma:

“Objetivamente, tendo se afastado de Sócrates, praticaram a política, por causa da qual se aproximaram...” (XENOFONTE, 1999, p.19).

Pode-se, ainda, entretanto, contra-argumentar: por que Sócrates não ensinou a prudência antes da política? Ora, Sócrates ensina, primeiramente, a pensar, e a pensar de modo são: a pensar a partir da matriz; a duvidar, a dialogar, a conhecer verdadeiramente e a refletir sobre si mesmo.

Em *Memorabilia* I, II 18 a-d, Xenofonte afirma que, apesar da conduta prudente por parte de Crítias e Alcibiades no período de convivência direta com o mestre - em que sua influência se fazia mais presente -, a partir do momento em que a abandonaram, esqueceram-se com facilidade de suas exortações, tanto por causa de suas próprias ambições desmedidas como por negligência:

“... Eu sei que aqueles dois, ao serem prudentes, estavam junto de Sócrates, não por receio ou punição, mas por acreditarem ser isto (a *areté*) o mais importante a praticar” (XENOFONTE, 1999, pp. 19-20).

É, precisamente, a negligência que conduz ao esquecimento das exortações e das impressões que induzem a alma a desejar a sabedoria. Tal esquecimento advém, exatamente, àqueles que não praticam a palavra e o ensinamento transmitidos. O texto original assim se coloca, em *Memorabilia* I, II – 21 c-g:

“Assim também ocorre com aqueles que não se ocupam dos discursos transmitidos, ensinados: deles se esquecem. Quando dos discursos exortativos se esquece, não é de se admirar que a alma também se esqueça da prudência” (XENOFONTE, 1999, pp. 21-22).

Por conseguinte, a ausência de um ininterrupto exercitar conduz inevitavelmente à inaptidão: há, pois, a necessidade inexorável do treinamento incessante, seja do corpo, seja do sentimento, seja do intelecto (isto é, do espírito), para que se alcance a necessária capacitação à ação e à palavra, às atividades específicas ou aos trabalhos correspondentes - o trabalho concreto e o trabalho espiritual. Eis o que se afirma, em *Memorabilia* I, II - 19 e-j:

“Eu noto, com efeito, tal como ocorre com as funções do corpo, os que não praticam as funções da alma, tornam-se incapazes de exercê-las” (XENOFONTE, 1999, p.21).

É exatamente a não-resistência, a capitulação aos “prazeirismos” dos sentidos e a todo e qualquer excesso, um dos fatores da diminuição da capacidade, tanto do cumprimento do dever como de evitar o que for necessário, indispensável. Os prazeres, principalmente quando excessivos, conduzem à negligência da virtude. Quem não se dedica, de modo desmedido, aos prazeres dos sentidos, justamente por isso pratica o mais adequadamente a virtude.

Observa-se, também, indispensável o treinamento a tudo que seja efetivo ou criterioso, em especial quando nos referimos à prudência. Em *Memorabilia* I, II d-g, a consequência decorrente do esquecimento das necessárias exortações é a negligência acerca do treinamento:

“Para mim, todas as coisas belas e boas devem ser exercitadas, sendo não menos importante exercitar a sabedoria...” (XENOFONTE, 1999, p. 23).

O ensinamento socrático, sugerido por Xenofonte em sua obra, estaria direcionado aos homens potencialmente líderes - sejam eles líderes sociais, políticos, militares etc.? Pois é aqui que o idealismo de um ensinamento como este se distancia ou se choca com a realidade concreta: os homens, em sua maioria, zombariam ou teriam pouca pré-disposição a seguir tal filosofia.

O texto se refere diretamente ao exemplo de Alcibíades, que, pela consecução relativamente mais fácil de suas ambições políticas, e por negligência, acabara por se descuidar do que é imprescindível, bem como da necessária autodisciplina e de todo exercício. Utiliza-se Xenofonte, inclusive, de uma analogia, ou comparação, o exemplo dos atletas, em *Memorabilia* I, II - 24 j-n:

“Tal como os atletas que obtêm uma fácil vitória nos jogos são propensos a negligenciar seu treinamento, a honra e o triunfo fáceis - que ele (Alcibíades) conquistou junto ao povo -, conduziram-no a negligenciar a si mesmo” (XENOFONTE, 1999, p.23).

Realmente, a facilidade constitui-se uma armadilha perigosa, especialmente quando desvinculada do processo da necessária confrontação com a própria realidade inexorável (por essa mesma razão, também difícil), sempre, absolutamente relativa: proporcional, indivisível e simultânea. Assim, ao se encontrarem facilidades à realização do que quer que seja, não se deve possuir uma

postura ou visão alienada, inconsciente dessa relatividade e dualidade indivisível e implacável: a facilidade inexistente sem a dificuldade.

Há, em Sócrates, como que um esforço e motivação em buscar uma espécie de “lei interna” das ações humanas, a lei dos fatores mobilizadores humanos; uma preocupação constante em dar um sentido consciente à ação individual e social dos homens, parecendo visar a este objetivo fundamental: o aperfeiçoamento moral e concreto do indivíduo.

Segundo *Memorabilia* I, II - 26, em sua juventude, tanto Alcibiades como Crítias – na idade em que mais do que nunca tenderiam a ser desregrados ou intemperantes –, foram mantidos na *enkrateia* por Sócrates (XENOFONTE, 1999, p.25). O que os motivara a frequentá-lo, inicialmente, foi a possibilidade de aprendizado da própria filosofia e, até mesmo, de se tornarem virtuosos ou adquirirem o conhecimento do próprio dever – do dever para com a família, parentes, servidores, amigos, concidadãos, e para com a pátria. Contudo, como o ser humano, ou melhor, o indivíduo concreto, em geral, não deixa de se constituir um ser imperfeito, incompleto, inconstante tanto quanto incerto, o fator motivador posterior de sua convivência com Sócrates deixou de ser, em tal suposta e purificada atitude, a divina necessidade para ser o desejo demoníaco: a mera ambição de poder ou política.

Em defesa de Sócrates, relativamente ao fato de ter sido mestre de dois políticos considerados traidores de Atenas, e de tê-los influenciado com seus ensinamentos, Xenofonte compara e relativiza: o fato de os próprios pais manifestarem uma condição virtuosa não assegura a impossibilidade de ações equivocadas ou viciosas por parte de seus filhos. Algo análogo não se poderia aplicar a Sócrates e aos seus discípulos, Crítias e Alcibiades? É o que nos sugere o texto de Xenofonte, em *Memorabilia* I, II – 27 e-h, ou ainda em *Memorabilia* I, II - 28:

“Se o mesmo se comportava de modo sensato, será justo acusá-lo de uma depravação que não lhe cabe?” (XENOFONTE, 1999, p.25).

A mera ambição política e a conquista do poder são novamente afirmadas, em *Memorabilia* I, II 39 c-g, como o fator motivador, por parte daqueles, da convivência com Sócrates:

“Ora, Crítias e Alcibiades freqüentavam Sócrates, não porque este lhe agradasse, mas por abrigarem a esperança de governar o Estado” (XENOFONTE, 1999, p.31).

Sócrates constantemente incitava seus discípulos a realizar os esforços necessários a fim de que se tornassem tão sóbrios quanto possível, procurando ser úteis àqueles cuja estima ambicionassem. Descreve o texto original, em *Memorabilia* I, II - 55:

“Mostrando que o que é inútil deve ser desprezado, instigava seus discípulos a desenvolverem todos os esforços para se tornarem os mais sóbrios e úteis possível, a fim de que, se quisessem granjear a estima dos pais, irmãos ou de quem quer que fosse, não se fiassem apenas nos liames parentescos, mas procurassem ser úteis àqueles cuja estima ambicionassem” (XENOFONTE, 1999, p.39).

Em *Memorabilia* I, II – 56-f, Xenofonte cita Hesíodo:

“Nenhum trabalho é opróbrio, a indolência (a inação), porém, é opróbrio” (XENOFONTE, 1999, p.39).

Ao considerar a inação como algo prejudicial, o esforço de Sócrates confluía à busca de uma função ou utilidade efetiva: aqueles que praticam o bem agem eficazmente, como se deve agir. Ao contrário, a inação - a observação do real o evidencia - até mesmo aumenta os sofrimentos da vida.

Segundo Xenofonte, Sócrates teria espargido benefícios durante toda a sua vida, realizando o maior dos serviços a todos os que com ele se dispuseram a aprender, a todos os que com ele quiseram quinhão: tal procedimento, o de tornar melhores os que o procuravam, não teria merecido - questiona Xenofonte - as maiores honras? Em *Memorabilia* I, II – 64 f-n:

“Como, pois, poderia ele ser submetido a julgamento, uma vez que, longe de afirmar a inexistência dos deuses - como o incrimina o auto de acusação -, mais do que ninguém respeitou a divindade? Longe de corromper os jovens como lhe censura a acusação, extirpava, ao olhar de todos, as paixões de seus discípulos, e se esforçava por inspirar-lhes o amor pela virtude... Assim procedendo, como não pôde merecer as maiores honras de sua pátria?” (XENOFONTE, 1999, p.45).

MEMORABILIA I.III

A utilidade social ou solidária de Sócrates se fazia presente, de modo constante, junto a seus discípulos, o que pode ser confirmado pelo seu discurso e modo de proceder, descritos por Xenofonte: procedimento de respeito às leis sócio - políticas, e o comportamento disciplinado ou piedoso, compreendendo-se por piedade a obediência às leis e aos costumes da cidade e do Estado – o que, naturalmente, instigaria a outros e aos próprios discípulos a que procedessem de modo análogo. Em *Memorabilia* I, III – 1, Xenofonte escreve:

“De modo a sustentar minha opinião de que ele beneficiava seus companheiros, igualmente pelas ações que revelavam seu caráter como pelas suas palavras, escreverei o que pude observar de ambos. Primeiro, sua atitude em relação à religião; seus atos e palavras estiveram claramente em harmonia com a resposta dada pela sacerdotisa em Delfos, em relação à questão qual o meu dever no que concerne ao sacrifício? Assim como relativamente à questão concernente ao culto dos ancestrais. A resposta da sacerdotisa fôra: *Siga o costume, a lei do Estado: eis o modo de agir piedosamente*. Tanto Sócrates assim se comportava como aconselhava que os outros agissem de tal modo (XENOFONTE, 1999, p.45).

Escreve Marilena Chauí que a consciência e o senso moral se relacionam com nossa existência inteira, uma vez referentes

A valores (justiça, honradez, espírito de sacrifício, integridade, generosidade), a sentimentos provocados pelos valores (admiração, vergonha, culpa, remorso, contentamento, cólera, amor, dúvida, medo) e a decisões que conduzem a ações com conseqüências para nós e para os outros. Embora os conteúdos dos valores variem, podemos notar que estão referidos a um valor mais profundo, mesmo que apenas subentendido: o bom ou o bem.

O senso e a consciência moral dizem respeito a valores, sentimentos, intenções, decisões e ações referidas ao bem e ao mal e ao desejo de felicidade. Dizem respeito às relações que mantemos com os outros e, portanto, nascem e existem como parte de nossa vida intersubjetiva (CHAUÍ, 1999, p.335).

Alexis Carrel afirma que a atividade moral corresponde à capacidade de impor a si mesmo uma norma de conduta, de escolha criteriosa dos próprios atos; equivalendo à aptidão que o homem possui de se libertar do seu egoísmo excessivo, bem como de sua maldade, criando o sentimento de um dever:

Se o senso moral não existisse, Sócrates não teria bebido a cicuta. Hoje, ainda, podemos encontrá-lo em certos grupos sociais e em certos países, e por vezes no mesmo no maior grau. Existiu em todas as épocas, e mostrou sua importância primordial no decorrer da história da humanidade. Acha-se

relacionada com a inteligência e com o sentido estético e religioso; permite-nos distinguir o bem do mal, e preferir aquele a este. No ser altamente civilizado, a vontade e a inteligência são uma única e mesma função; delas derivam todas as qualidades morais (CARREL, 1965, pp.148-149).

Não se encontrando absolutamente desligada ou desintegrada da base estrutural e funcional do ser humano, a atividade moral pode ser desenvolvida pela vontade, disciplina e educação:

Tal como a atividade intelectual, o senso moral depende também de um estado estrutural e funcional do nosso organismo. Esse estado depende tanto da constituição imanente dos nossos tecidos e do nosso espírito como dos fatores fisiológicos e mentais que atuaram sobre cada um de nós durante o nosso desenvolvimento. Em *O fundamento da moral*, Schopenhauer observa que os seres humanos têm tendências inatas para o egoísmo, para a maldade ou para a piedade. Há, como diz Gallavardin, os puros egoístas, aos quais tão indiferente é a felicidade como a infelicidade dos seus semelhantes; há os que sentem prazer vendo o infortúnio ou o sofrimento dos outros; há finalmente os que sofrem com os sofrimentos dos outros seres humanos. Este poder de simpatia gera a bondade, a piedade, a caridade e os atos inspirados por essas virtudes. A capacidade de sentir os sofrimentos alheios dá origem ao ser moral, que se esforça por diminuir a dor e o peso da existência entre os homens. Cada um de nós nasce bom, medíocre ou mau. Mas, assim como a inteligência, o senso moral é suscetível de ser desenvolvido pela educação, pela disciplina e pela vontade (CARREL, 1965, p.149).

A definição do bem (como sinônimo de justiça, caridade e beleza) e do mal (como o equivalente ao egoísmo, maldade e fealdade), baseando-se na razão e na mais ampla experiência da humanidade ao longo dos séculos, corresponde a uma necessidade fundamental, social e individual. Segundo Carrel, na sociedade moderna, as regras teóricas da conduta estariam fundamentadas nos vestígios da moral cristã, a que poucos atentam. Para ele, a moral biológica e industrial não teriam efetiva utilidade na prática, uma vez que têm em conta apenas um aspecto do ser humano, não proporcionando ao ser humano uma armadura suficiente contra seus vícios imanentes. Ao reconhecer a integração entre inteligência, vontade e moralidade bem como a necessidade de estudo do senso moral, o autor afirma ser o efeito de sua presença ou ausência claramente observável, individual e coletivamente, estando a própria atividade moral incluída dentro do domínio da observação científica:

Quando se estudam os habitantes da cidade moderna, vê-se a necessidade

prática do senso moral. Inteligência, vontade e moralidade são funções muito próximas umas das outras. Mas o senso moral importa muito mais que a inteligência. Quando ele desaparece duma nação, toda a estrutura social começa a desagregar-se. Nas investigações da biologia humana, não se deu até hoje às atividades morais o lugar que merecem (CARREL, 1965, pp.150-151).

Por fim, ao elucidar o caráter relativamente mais raro de inspiração do comportamento humano por um legítimo ideal moral, conclui que a moralidade autêntica corresponde a um dos fundamentos da civilização:

Na sociedade moderna, raramente temos a ocasião de observar indivíduos cujo comportamento seja inspirado por um ideal moral. Contudo, tais indivíduos ainda existem; é impossível deixar de os notar quando se encontram. A beleza moral deixa uma recordação inesquecível naquele que a contemplou, por uma só vez que fosse. Impressiona-o mais do que o belo na natureza, ou na ciência; dá a quem o possui um poder estranho e inexplicável; aumenta a força da inteligência; promove a paz entre os homens. E é, muito mais que a ciência, a arte e a religião, o fundamento da civilização (CARREL, 1965, pp. 151).

A conduta de Sócrates realmente gera admiração: existiu, mesmo, um homem com tal condição? Ou será que seus discípulos (Platão e Xenofonte, principalmente) apenas nos sugerem uma imagem ideal ou idealizada, acabada (unicamente da fase amadurecida do aperfeiçoamento) de seu mestre, ocultando-nos o processo de seu desenvolvimento e luta interna com as próprias dificuldades (ignorância, deficiências, precariedades etc.)? Sócrates parece já ter sido, na Grécia e em outros países à época do Renascimento, interpretado como um “santo” (um virtuoso com heroicidade). Há quem seja cético à existência dos santos, ao afirmar que desejar apenas o necessário - o que os caracterizaria, própria e especificamente - não somente vem a ser indesejável como impossível, pois quem deseja somente o necessário é a própria divindade. Esse ceticismo está relacionado à existência, em si mesma, da própria santidade viva, personificada. O que é possível perceber de verdadeiramente real, no entanto, é o processo coerentemente contraditório, logicamente paradoxal da própria realidade dinâmica, em que o indivíduo em foco, mobilizado por seus enganos, erros ou faltas pretéritos, sensibiliza-se de tal modo profundo que transforma radicalmente sua própria vida e conduta. É impossível, assim, negar a existência daqueles cuja vocação ardente os inclinou numa busca árdua, virtuosa, até mesmo heroica, através da renúncia, de uma intensa

autodisciplina, autoeducação e, mesmo, de autocorreção das graves faltas passadas. Exemplo disso é Santo Agostinho, no Ocidente, o qual, de uma vida tresloucada, converte-se ao Cristianismo, transformando-se em filósofo e líder religioso; ou, mais claramente observável, o japonês Ichikuro, que, de assassino, realiza uma obra de valor concreto e comunitário inimaginável, justamente para redimir a si mesmo de sua vida regressa cheia de crimes, transformando-se, dessa maneira, no santo chamado Ryokai, imortalizado e reconhecido até a atualidade presente. Conta-se que, quando os discípulos de Sócrates perguntaram a Zopiro, um renomado fisionomista da Grécia, sobre a arte de ler o caráter, através da fisionomia (no caso, de seu próprio mestre, Sócrates), este afirmou, para o sorriso descrente dos socráticos: “Este homem possui os piores vícios e apetites”. Ou seja, uma série de características opostas às ideais. Quando, no entanto, foram estes ter com o filósofo, contando-lhe o que afirmara o famoso fisionomista, Sócrates lhes falou, para a surpresa geral, que o famoso fisionomista o conhecia realmente bem... (...) Isto pode causar espanto, ou parecer paradoxal, contraditório, mas a realidade não deixa de ser assim mesmo: dinamicamente maravilhosa. Talvez Sócrates, precisamente, através do autoconhecimento e da autodisciplina forjadora - da busca da realização do que sugeria a inscrição do oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo”, que o motivara e inspirara durante toda a vida -, tenha realizado, ao longo de sua existência, o domínio, a educação e a transformação de todas e quaisquer tendências indesejáveis, ou “descendentes” - não inteiramente disciplinadas ainda -, até conquistar a plenitude de seu aperfeiçoamento real e de sua capacidade humana: eis uma possível interpretação do processo provável, dinâmico, de transformação da própria realidade relativa, em sintonia com o princípio de integração entre o real e o ideal, a precariedade (eventual) e a virtude (latente, potencial); a precariedade aplicada (transformada) e a potência adquirida (forjada, conquistada).

Nada é estático e fixo. Muitas vezes, a mistificação nos afasta da realidade, tornando muito distantes os homens ou paradigmas históricos. A desmistificação - ao buscar a realidade extraoficial, não relatada e registrada, historicamente -, deverá ser, entretanto, ainda mais respeitosa e valorizadora: principalmente, no que concerne ao processo oculto laborioso de sacrifício (esforço),

luta, confrontação com adversidades e superação dos próprios limites: o próprio processo vital de transformação dos autênticos líderes da Humanidade (...).

Se Sócrates fôra acusado de impiedade, em sua conduta, contra-argumenta Xenofonte, ao afirmar que a piedade socrática se exemplificava, claramente, através da busca de um melhor conhecimento da divindade, o que nele transparecia ao realizá-la no sentido da mais autêntica relação interior. Comprova-se, nessa busca, um treinamento fundamental, que é o do recurso à própria interioridade. Aliás, a função primordial da religião é, exatamente, a de religar o interno com o exterior, o superior com o inferior, o que está “acima” (a própria divindade) com o que está “abaixo” (o ser humano). Ainda que humildes e modestas, Xenofonte afirma, em *Memorabilia* I, III – L - 2 a 4 que as oferendas das pessoas verdadeiramente mais piedosas são as que melhor agradam à divindade:

“Quanto maior a piedade daquele que doa à divindade, maior o deleite da divindade ao recebê-la” (XENOFONTE, 1999, p.47).

Xenofonte atesta o exemplo de moderação e temperança – no comer e beber, primeiramente – do filósofo a seus discípulos. É de se notar que o exemplo, por si só, adquire um valor educativo inestimável, o valor concreto mais real que um sem-número de palavras, especialmente quando estas não se acompanham de comprovação ou aplicação. Assim, em relação ao comportamento e aos hábitos primordiais, observa-se, em *Memorabilia* I, III - 5 e 6:

“Ele se nutria apenas com o suficiente para fazer do ato de comer um prazer, encontrando no próprio apetite o maior tempero: e nenhuma espécie de bebida considerava agradável, porque bebia somente quando estava com sede. Quando aceitava um convite para jantar, resistia sem dificuldade à comum tentação de exceder o limite da satisfação; e aconselhava aqueles que não podiam igualmente evitá-lo, encorajando-os a comer e beber o que não quisessem: o que seria a ruína tanto do estômago, do cérebro como da alma” (XENOFONTE, 1999, p. 49).

Uma postura similar se observa em relação aos (excessivos) prazeres dos sentidos, em *Memorabilia* I, III – 8 e 9:

“Evite-os resolutamente: pois, uma vez tendo se metido em tal propensão, não é fácil controlar a si mesmo” (XENOFONTE, 1999, p. 49).

Xenofonte conclui, em *Memorabilia* I, III – 14, que

“Era, pois, de parecer, em amor, que aqueles que não pudessem controlar seu ardor o mitigassem como a tudo a que o espírito só tende em caso de imperiosa necessidade do corpo, necessidade cuja satisfação não deve, todavia, impor à alma o menor constrangimento (XENOFONTE, 1999, p.53).

Necessidade verdadeira, salutar. Sendo inseparável da integridade física e mental, a sexualidade humana pode e deve ser vitalizadora. Quando sem critério, sem medidas, ou excessiva, pode degenerar em sexualismo desvitalizante. Na alavanca da realização humana, o aspecto principal vem a ser o espírito, a própria vida, a vitalidade; a sexualidade, complementar.

Embora difícil de ser conquistada, a *areté* pode proporcionar, além de consequências muito mais duradouras, profunda satisfação a quem a conquiste ou venha a possuí-la; já os prazeres, fugazes e mais fáceis de serem conseguidos – não que devam ser negados ou suprimidos -, desligados do estilo de vida ou contexto mais global, integrado, vital, podem ocultar seu próprio reverso:

Eis como Sócrates se portava em face do beber, do comer e dos prazeres dos sentidos. E além de expor-se muito menos aos sofrimentos, cria experimentar tanto prazer em satisfazer-se como os que compram o gozo ao preço de mil tormentos (XENOFONTE, 1999, p.53).

O ensinamento socrático é, indiscutivelmente, valioso e excelente à formação dos verdadeiros e autênticos líderes, ou de uma elite intelectual e moral. No entanto, virá a ser realmente funcional, em sua generalidade, ao ser humano, ou à maioria dos homens? Os discípulos de Sócrates não eram numerosos, e tem sido assim, ao longo dos séculos, com o discipulado de diferentes mestres, especialmente os que conseguiram alcançar um mais elevado grau de autoaperfeiçoamento, em diversas áreas, em toda a história da Humanidade. Para ser verdadeiramente eficaz, todo processo educativo, evolucionário, deve ser voluntário e intencional, e não compulsório, imposto, de fora para dentro (pelo menos, depois da formação fundamental - a da infância e juventude -, não mais deveria haver a necessidade de introjeção das “ordens” dadas a partir do externo em direção ao aspecto interno individual). Se a maioria não tem realmente o interesse, vontade e entusiasmo em querer aprender, ou sequer a pré-disposição a tais

ensinamentos, a conduta perscrutadora de Sócrates deve ter gerado muitas antipatias, que culminaram em sua condenação. Ao não perceber a realidade como verdadeiramente é, vem a ser este o perigo de todo idealismo: a imaginação, a idealização castradora da sensibilidade previdente - o que se revela, por sua vez, fatal. A mera idealização é, realmente, a insensibilização à realidade palpável, concreta; inclusive a um aspecto que existe, de modo proporcional e inegável: a própria fragilidade, aquilo que faz de todo homem, genuinamente, humano.

A conduta sugerida e exemplificada por Sócrates, entretanto, constituiria condição de menor exposição e suscetibilidade a um sofrimento compulsório, involuntário, inútil, uma vez desvinculado da possibilidade de esperança de melhoria, que justamente o ato de submeter-se ao esforço e ao sofrimento voluntário pode proporcionar. Sócrates dirá, em *Memorabilia* II, I - 17 a 20, que é na capacidade de se confrontar e de se expor ao sofrimento voluntário - em outros termos, a capacidade de resistir, voluntária e intencionalmente, à fome, à sede, ao frio, ao calor, à fadiga, à falta de sono etc., em suma, às contrariedades verdadeiramente forjadoras - que se pode encontrar o foco possibilitador de uma esperança maior, futura, tanto de melhoria como de aperfeiçoamento dinâmico:

“O quê?! Você não considera, Aristipo, que haja esta diferença entre os sofrimentos voluntários e os que não o são, que se aquele que consente em passar fome ou sede, voluntariamente, pode comer, beber, desde que o queira, e assim para o mais que segue, de modo que o homem que padece por necessidade, poderá, quando o quiser, cessar de sofrer? Além do quê, quem sofre voluntariamente aprecia seu esforço porque é confortado com uma doce esperança; os caçadores, por exemplo, labutam arduamente pela esperança de uma captura. Recompensas como estas são bem pouco para um trabalho árduo. Mas os que trabalham para ter bons amigos ou para triunfar diante dos inimigos, para se capacitar em corpo e alma e assim bem gerir sua casa, fazer bem aos amigos, prestar serviços à pátria, certamente trabalham com prazer em busca de tais conquistas, e vivem uma vida mais feliz, contentes consigo mesmos, louvados e invejados pelos demais. Além disso, os hábitos de indolência e prazeres fáceis nunca podem, no dizer dos ginastas, proporcionar ao corpo uma boa condição, nem fazer penetrar na alma nenhum conhecimento de valor, mas, por meio da paciência (resignação), os cuidados, o esforço enérgico e tenaz produzem belas e boas ações, como dizem os grandes homens. Como disse Hesíodo: *O vício pode-se adquirir abundante e facilmente: seu caminho é cômodo e breve. Mas, à frente da virtude, colocaram os deuses imortais o suor: longa e íngreme é a estrada que conduz a ela, áspera a princípio; ganhando-se o alto, todavia, aplaina-se o caminho*” (XENOFONTE, 1999, pp. 91-93).

Na prática, contudo, longe de ser fácil, constitui-se um verdadeiro desafio assumir tal disciplina. É, entretanto, através do sacrifício (esforço), do sofrimento voluntário, que se pode, também, comprovar o próprio progresso mais concreto, palpável.

Sua capacidade de encaminhar os homens na senda da virtude, e de realmente fazê-los trilhá-la, é posta em dúvida, na própria cidade de Atenas. Xenofonte defende, então, seu mestre, expondo e reafirmando-lhe a condição para tal: não só de catalisar a transformação dos homens, como de torná-los melhores, através de seu talento, intrínseco à sua personalidade moral. Se Sócrates realmente queria conduzir seus cidadãos à virtude e, através da redescoberta de sua verdadeira essência, a educação para a virtude política, ambiciona, antes de tudo, a regeneração da própria *polis* no sentido moral interior. Em *Paidéia*, Jaeger analisa com profundidade esta ação socrática:

“Mas foi dele e só dele que se recebeu a ideia de que o renascimento do Estado não se podia conseguir pela simples implantação de um forte poder exterior, mas tinha de começar pela consciência de cada um, pela alma. Só desta fonte interior pode jorrar, purificada pela investigação do *logos*, a verdadeira norma obrigatória e irrecusável para todos.

No fundo, o conflito nasce para a filosofia e a ciência, a partir do momento em que a investigação se exerce sobre a natureza das “coisas humanas”, isto é, sobre o problema do Estado e da *areté*, e surge em face desta questão como razão normativa” (JAEGER, 1995, p. 573).

Por que a crítica socrática à *polis* degenerada pôde ser interpretada como uma conduta hostil ao Estado, sem se ver que, na realidade, Sócrates se esforçava por reconstruí-lo? Encontrar-se-ia aqui, talvez, o problema da crítica exageradamente racionalista ou intelectual. Tal crítica se basearia, exatamente, na idealização irrealizável – a idealização que, por vezes, não deixa de ser, realmente, totalitária, já que sem a devida proporção da postura (re) conciliadora, compassiva, tolerante, clemente, unificadora e solidária (solidariedade é unificação) e, por isso mesmo, “simpática” (palavra que, etimologicamente, remete à própria unidade), aceitável. Os representantes deste mísero Estado só podiam se sentir frontalmente atacados com tal crítica, o que dificulta, diretamente, qualquer solução baseada no diálogo reconciliador - solução plausível, possível, razoável, vital (e não, trágica ou fatal).

Jaeger ainda complementa:

“A situação espiritual, quando surgiu Sócrates, apresenta certa analogia com esta. A Atenas de Péricles, que como cabeça de um grande império vê-se inundada por influências de todo o tipo e proveniência, está em perigo de perder o terreno firme sob seus pés, apesar do seu brilhante domínio em todos os campos da arte e da vida. Todos os valores herdados se esfumam num abrir e fechar de olhos, ao sopro de uma buliçosa loquacidade. É então que surge Sócrates, qual Sólon do mundo moral, pois é no campo da moral que, nesta altura, o Estado e a sociedade estão minados. Sólon descobrira as leis naturais da comunidade social e política. Sócrates embrenha-se na própria alma, a fim de penetrar no cosmos moral” (JAEGER, 1995, pp. 512-513).

Ao longo da leitura e análise de *Memorabilia*, pode-se afirmar que Sócrates tomou partido - do seu modo, através do desenvolvimento de sua Filosofia -, embora indiretamente, nas lutas político-sociais e ideológicas da cidade. Parece, também, ambicionar operar uma reforma nas crenças. Até mesmo, transformá-las – a partir do exame e do diálogo: quisera ele, desse modo, transformar o homem, ao mudar-lhe a escala de valores? A partir da leitura de *Memorabilia*, fica evidente que uma das características da atividade de Sócrates era a de pôr em foco o cultivo pessoal, humano, perante um poder conservador, dogmático, duvidoso, esmagador, seja ele moral, estatal ou político. No contexto das citações, revela-se sua capacidade para discernir o que venha a ser uma política genuína: uma política de princípios. A partir de Sócrates, parece esta ser, mesmo, o coroamento da filosofia. Através da mais atenta observação das obras de seus discípulos (principalmente, Xenofonte e Platão), percebe-se, entretanto, que Sócrates parece se colocar como adversário de todas as formas de governo político existentes, justamente porque, ao realizar o exame devido, considera-as inadequadas. Busca, então, a forma de governo mais legítima, virtuosa, sensata: aqui estaria o primeiro, o mais fundamental conflito entre Sócrates e Atenas, quando, ao enumerar as formas de governo, uma por uma, o filósofo as rejeita a todas, propondo não a monarquia em sua forma antiga, mas sim uma nova forma de governo: a de um só indivíduo (o governante sábio), o que constituiria a base de uma sociedade ideal. A questão focal é que tal sociedade, infelizmente, apenas corresponde ao ideal, belo, mas inexistente: o ideal jamais equivale ao real.

Para que não haja confusão entre ambos (entre o ideal e o real), no entanto, é preciso caracterizar, criteriosa e fundamentalmente, a própria realidade. A

realidade é, primeiramente, sinônimo de absoluta relatividade: portanto, sinônimo de indivisibilidade, proporcionalidade e simultaneidade dos aspectos opostos que a compõem. Sinônimo, também, de inexorabilidade, indispensabilidade, limitação (formal e funcional); bem como de incerteza, de inconstância, de incompletude e imperfeição, relativamente. Através da autêntica confrontação com eventuais adversidades, no entanto, há, efetivamente, possibilidades de se aperfeiçoar o real em direção aproximada ao ideal *possível e existente*. Apresentando-se, pois, dessa maneira (concreta), todo e qualquer idealismo se caracteriza, no fundo, como castrador da sensibilidade necessária para percebê-la, tal como é. As utopias (literalmente, *nowhere: lugar nenhum*) sempre fracassaram; sempre fracassam. Por que os ideais - maravilhosos, tão justificados - não se realizam? Por que não se realizam, se teórica ou intelectualmente, tudo é e está certo? Porque, na efetividade concreta, a realidade se caracteriza, mesmo, como incerta - haja visto a confirmação do Princípio da Incerteza nas primeiras décadas do século XX. Platão, por exemplo, ao buscar implantar a República - um ideal admirável, e tão justificado! -, fôra preso, e terminara frustrado, com a indisposição dos demais em relação a este ideal de cidade justa e perfeita. Fundamentando-se, contudo, na autêntica disciplina, no criterioso condicionamento individual e coletivo como bases relativas, torna-se possível ampliar e superar os limites de qualquer realização (seja ela social ou política, individual ou solidária), relativamente.

Por que, no entanto, o mundo não funciona – genericamente falando -, como queremos, ou como querem os grandes e verdadeiros filósofos? Em síntese, fundamentalmente, não seria porque se pauta mais a partir dos aspectos aparentes (desejosos, superficiais) do que essenciais (necessários, profundos); funcionando, assim, de modo desligado, invertido em relação à parte maior, a parte substancial mais profunda (oculta)?

É sempre importante lembrar que a *polis*, definindo-se como uma associação de homens livres, autogovernava-se: o cidadão alternadamente governava e era governado. A política grega se fundamentava tanto na democracia como na oligarquia, concordando-se quanto a *polis* ser governada por seus cidadãos. A discordância se relacionava à definição de cidadania: restrita, como na oligarquia; ou ampla, como na democracia. Nas palavras de I. F. Stone:

“Para ambos os lados, a política - a própria vida da cidade - era entendida como autogoverno, e ser contra o autogoverno não era apenas ser antidemocrático: era ser antipolítico. Era essa a visão que tinha de Sócrates a maioria de seus contemporâneos.

Sócrates não defendia nem a oligarquia nem a democracia. Não se identificava com nenhum dos dois lados. Seu ideal, tal como apresentado de diferentes maneiras em Xenofonte e Platão, e refletido no pouco que conhecemos dos outros socráticos, não era o poder exercido pela minoria nem pela maioria, e sim por aquele que sabe” (STONE, 1999, pp. 29-30).

Na própria obra de Xenofonte, uma monarquia, dentro dos limites da lei, é proposta por Sócrates. Naturalmente, para aquele que sabe, indispensável será, pois, não apenas o conhecimento como a própria *areté*.

Se a virtude vem a ser um (re) conhecimento, era de se esperar concebê-la passível de ser ensinada. Sendo assim, deveria ser limitada a uma minoria (à elite ou à velha aristocracia agrária) ou se poderia transmiti-la à maioria? Uma vez capaz de adquirir a virtude, tal maioria teria condição de participar do governo da cidade. Ou, ao menos, de reivindicar tal participação. Para Sócrates, contudo, a maioria dos homens não possuía o conhecimento fundamental nem a virtude necessária para se autogovernarem, efetivamente. Tal constatação coincidia com uma de suas colocações: a ideia de que a comunidade viesse a ser um rebanho, incapacitado ao autogoverno. O problema fundamental da filosofia, o problema da virtude e do conhecimento, ainda até hoje debatido e discutido, possui inevitáveis implicações políticas.

Há sete níveis ou gradações básicas, fundamentais, de conhecimento: mecânico, sensorial (sensitiva), sentimental, intelectual, sociológico, ideológico e supremo. Cada uma destas gradações se desdobra em um universo de atividades diversas. O nível intelectual, por exemplo, engloba, entre outros, o conhecimento das ciências exatas, o das ciências biológicas e o das ciências humanas. Cada uma de tais áreas contém, por sua vez, várias especificidades e disciplinas. Além disso, de modo intrínseco, qualquer conhecimento se torna inútil sem o reconhecimento constante. Quanto mais se conhece, mais se reconhece, proporcional e indivisivelmente, o próprio desconhecimento: contraditoriedade e paradoxalidade da própria relatividade; ou da própria realidade, simultaneamente, absoluta e relativa.

Aristóteles, em sua obra “Ética a Nicômaco”, afirma que os homens, mesmo não aptos ou propensos a conhecimentos profundos, possuem o mínimo de *Lógos* – com isto, a condição de discernir o justo do injusto, o adequado do inadequado –, com vistas à razoável, viável integração e coexistência na *polis*, ou comunidade política. I. Stone, entretanto, questiona:

Todos, no entanto, corresponderiam a tal condição? A maior parte preencheria, ao menos, o requisito mínimo básico, uma vez que, sem o mesmo, o surgimento da comunidade política e a origem da Cidade-Estado não seriam possíveis. Quer a cidadania fosse restrita ou ampla, era esta a premissa ética básica da *polis* grega. Eis, então, um aspecto irreconciliável e divergente: o ensinamento de Sócrates, não reconhecendo o mínimo de virtude e conhecimento fundamentais, atacava as premissas básicas da *polis*: “A visão grega predominante dava dignidade ao homem comum. A visão socrática o rebaixava. Era uma divergência irreconciliável” (STONE, 1999, p.55).

Se Sócrates pode ser considerado como um adversário da democracia enquanto tal - uma vez que emitia sérias críticas ao funcionamento real das instituições democráticas, por outro lado, poderia até ser tomado, de acordo com o que se observa em *Memorabilia*, como um “amigo do *demos*”. Mas todo grande idealista – idealista, no sentido mais elementar, daquele que se afasta do real em busca de objetivos facilmente idealizados pela imaginação, embora impossíveis de serem realizados –, na maioria das vezes, não previne, nem se mostra estratégico e providente. Sócrates, ao buscar intensamente a *areté*, parece ter gerado, em suas relações sócio-políticas, certas antipatias. Ser rigoroso e implacável sem, simultaneamente, ser tolerante e clemente, talvez seja, mesmo, de pouca funcionalidade, dentro da realidade relativa: a ironia e a crítica direta tampouco deixam de ser provocadoras. A sugestão (não propriamente, a crítica), ao expressar a simpatia unificadora (a solidariedade espontânea remete ao significado de unificação com o outro), revela-se tanto mais aceitável como envolvente, amistosa e estratégica. A eficácia de qualquer crítica ou sugestão, entretanto, deve de qualquer forma ser antes confirmada na efetividade do aspecto maior, principal: ou seja, através da própria autocrítica antecipada - capacidade ou condição a qual, dentre outras, deve estar inserida como exemplo concreto, fundamental, em um verdadeiro líder.

No diálogo *Crítion*, de Platão, Sócrates afirma sua fidelidade às leis da *polis*. Contudo, questiona a capacidade da multidão, da massa, do *demos*, reunido, para julgar: se o povo não possui a capacidade para discernir e julgar o Bem, o que é útil, o que é nocivo etc., não tem condição de participar da determinação decisiva dos destinos da cidade-estado, isto é, de distinguir o justo do injusto, de deliberar sobre as mais diversas questões políticas e sociais complexas, das quais pouco sabe ou entende. Se em Platão, particularmente no Diálogo *Górgias*, encontra-se a definição do homem político, precisamente, a partir do conhecimento considerado fundamental - que é o conhecimento do Bem, do Justo e do Belo -, em Xenofonte, na obra *Memorabilia*, evidencia-se outra concepção, sobretudo, a partir do senso do concreto e do utilitário. O ponto de intersecção, perceptível nas obras de ambos, está relacionado à convicção de que, ao surgimento ou à verdadeira formação do homem político, a improvisação jamais será cabível. Todavia, ambas as perspectivas aparecem igualmente críticas à democracia: particularmente, ao fato de que o regime democrático não exigia, por parte dos dirigentes políticos, competência alguma, nenhuma formação, no sentido mais específico, do verdadeiro estudo, treinamento e preparo a esta ciência e arte, tão relevantes, em que consiste e consistia a própria Política.

MEMORABILIA I, IV

Ao notar Aristodemo um tanto indiferente ao verdadeiro reconhecimento, respeito e reverência para com a divindade, Sócrates realiza o verdadeiro elogio à capacidade divina onipotente, ao elucidar as obras de tão alta providência - não do acaso, mas de uma inteligência superior, insiste o filósofo -, presentes ou subjacentes ao universo interno e exterior ao homem:

Crês-te um ser dotado de certa inteligência e negas existir algo inteligente fora de ti, quando sabes não teres em teu corpo senão uma parcela da vasta extensão da Terra, uma gota da massa das águas, e que tão-somente uma parte ínfima da imensa quantidade dos elementos, entra na organização do teu corpo? Pensas haver açambarcado uma inteligência que conseqüentemente inexistiria em qualquer outra parte, e que esses

seres infinitos em relação a ti em número e grandeza sejam mantidos em ordem por força ininteligente? (XENOFONTE, 1999, p.56)

Ao falar do que proporcionou a divindade, ordinariamente, ao homem, Sócrates menciona a dádiva maior:

Nem se satisfaz a divindade em ocupar-se do corpo do homem, mas, o que é o principal, deu-lhe a mais perfeita alma (XENOFONTE, 1999, p.56).

Xenofonte qualifica o grau de lucidez de uma época relacionando-o à proporção de seu grau de piedade. Por tudo que elucida e escreve, apresenta Sócrates com grande lucidez em relação à época em que vivia – seja política, social, ética ou intelectualmente. Mesmo as instituições humanas, os Estados e Nações, consideram-se, como possuidoras de maior sabedoria, as mais religiosas *Memorabilia* I, IV, 16) . Sócrates, embora acusado de desrespeito à divindade e de impiedade, era - segundo passagens já verificadas na obra *Memorabilia* -, em seu íntimo, piedoso, ainda que possa não ter sido como desejassem os padrões mais convencionais ou institucionais da época.

Buscando, por fim, persuadir Aristodemo, reitera e conclui Sócrates:

Rendendo homenagens aos deuses verás até que ponto estão dispostos a esclarecer os homens sobre o que nos ocultaram, conhecerás a natureza e a grandeza dessa divindade que tudo pode ver e ouvir contemporaneamente, estar presente em toda parte e de tudo ocupar-se o mesmo tempo (XENOFONTE, 1999, p.57).

Assim discursando, Sócrates ensinava seus discípulos a abstenção das ações reprováveis, ímpias e injustas, seja no contexto da sociedade seja individualmente, visto ser a divindade onipresente, onisciente.

MEMORABILIA I, V

Na continuidade da análise de *Memorabilia*, verifica-se que a filosofia, como Sócrates a concebia, por sua própria definição e etimologia - o amor

pelo saber -, não poderia negligenciar uma das condições fundamentais à sabedoria: o autodomínio. Em *Memorabilia* I, V – 1a-b, em relação à consideração acerca do autocontrole, Xenofonte dirá ser uma nobre e considerável posse:

“O autocontrole é um bem belo e bom para o homem” (XENOFONTE, 1999, p.65).

Se as tentações e a virtude constituem-se dois extremos – a busca da *areté* (excelência; ou virtude), dificilmente vindo a ser mobilizadora, inspiradora ou atrativa a uma parte considerável dos homens -, o autocontrole, por sua vez, constitui-se algo mais viável e próximo, inclusive, do próprio sentido fundamental da existência. Xenofonte ainda afirma:

“Será possível a colaboração, a cooperação para conosco por parte daqueles que venham a se caracterizar pela falta de autocontrole e pela intemperança?” (XENOFONTE, 1999, p.65).

Citando como exemplo, em *Memorabilia* I, V – 1 d-h, as circunstâncias de uma situação concreta da guerra (Sócrates teve, pelo menos, duas experiências reais neste sentido, nas batalhas de Délion e Potidéia, em que foi exemplar guerreiro) - em que se fizesse necessária a escolha de um líder, um líder capaz de nos salvar e de se sobrepôr ao inimigo - demonstra a impossibilidade de cooperação por parte daquele que se manifeste escravo, seja do próprio ventre, do vinho, dos prazeres do amor e do sono:

“Cidadãos, se estivéssemos em uma guerra e quiséssemos escolher um homem capaz, antes de tudo, de salvar-nos e subjugar o inimigo, escolheríamos alguém que soubéssemos escravo do próprio ventre, do vinho, dos prazeres, da indolência? Como poderíamos esperar que semelhante homem nos salvasse e triunfasse diante do inimigo?” (XENOFONTE, 1999, p.65).

Neste capítulo, observa-se a constatação de Sócrates acerca das consequências indesejáveis da intemperança, tanto a si como aos outros, ao corpo e à alma. Em síntese, tais consequências equivaleriam à ruína progressiva da própria “morada”, da própria alma. Em *Memorabilia* I, V – 3 f- j, afirma-se:

“Se o intemperante faz mal aos outros, mais ainda faz a si mesmo, pois o que é mais pernicioso que corromper (arruinar) não somente a própria morada, mas também o corpo e alma? (XENOFONTE, 1999, p.65).

Se a temperança e o autocontrole vêm a se constituir o fundamento da virtude, todo homem deverá, antes de tudo, estabelecê-los, firmemente, em sua própria alma (*Memorabilia* I, V – 4b a 5b):

“Não é um dever, a todo aquele que saiba ser a temperança o fundamento da virtude, estabelecê-la antes de tudo na própria alma? (XENOFONTE, 1999, p.67).

Ou ainda:

“Sem o quê (a temperança), tornar-se-á inviável, ou impossível, discernir o bem, ou praticá-lo dignamente (XENOFONTE, 1999, p.67).

Em *Memorabilia* I, V – 5 b-d, do homem cuja condição se assemelhe à de um escravo dos próprios prazeres, Sócrates conclui uma consequência: as situações difíceis e os maus apuros, do corpo e da alma (XENOFONTE, 1999, p.67).

Xenofonte afirma, em *Memorabilia* I, V – 6, que, uma vez sobranceiro aos prazeres dos sentidos, do corpo, bem como daqueles que provêm da riqueza, o autocontrole e o autodomínio, Sócrates os demonstrava e os exemplificava mais pelos seus atos do que por suas palavras:

“Mas seu próprio autocontrole já era demonstrado mais claramente pelas suas ações do que pelas suas palavras” (*Memorabilia*, 1999, p.67).

MEMORABILIA I, VI

Sócrates demonstra, ao contra-argumentar com Antífon, possuir o conhecimento real do que venha a ser a autêntica felicidade; não a satisfação superficial, efêmera, baseada no julgamento aparente, mas a satisfação conseqüente, realizada com discernimento, e a um encaminhamento fundamental: a satisfação substancial de nossas verdadeiras necessidades. Eis o que Xenofonte nos diz em seu texto, em *Memorabilia* I, VI – 7 d - n:

“Vendo, então, que eu estou sempre treinando meu corpo para responder a toda e qualquer solicitação de seu potencial, não pensa que eu possa suportar toda tensão e esforço melhor que você, sem treinamento? Por evitar a escravidão ao ventre, ao sono e à incontinência, há algum prazer mais efetivo que a posse daqueles que nos dão esperanças de um benefício duradouro?” (XENOFONTE, 1999, p.70).

Certamente, não através do que Antífon considera como sendo a felicidade, mas através da realização das necessidades reais, mais profundas ou indispensáveis. Em *Memorabilia* I, VI – 10, observa-se que são justamente tais necessidades que tornariam o homem mais próximo do divino e do supremo, segundo Sócrates:

“Você parece, Antífon, imaginar que felicidade consiste em luxúria e extravagância. Mas penso eu que não ter desejos é divino; ter tão poucos quanto possível dele se aproxima; e como aquilo que é divino é supremo, então o que mais se aproxime de sua natureza, mais próximo está do supremo” (XENOFONTE, 1999, pp.72-73).

O estilo de vida socrático mais se parece com o estilo de vida, ou o modo de viver, denominado *vivere parvo*. Baseando-se na renúncia aos luxos, aos desejos dispensáveis, ou à excessiva valorização das aparências (*status*, dinheiro, posição social, fama etc.), tal estilo possuía como primado a necessidade indispensável: o modo de viver com modéstia, economia (mínimo de consumo) e simplicidade.

Em *Memorabilia* I, VI – 5 e 6, Sócrates, então, questiona Antífon acerca dos hábitos de ambos, comparando, redimensionando a perspectiva com que se julga a essência do verdadeiro valor: como foco, novamente, a necessidade, a sensibilidade, a simplicidade vêm a ser os aspectos principais valorizados, condicionantes da verdadeira satisfação:

“Você desconhece que quanto maior o apetite, menor a necessidade de condimentos dispensáveis, e quanto maior a satisfação em beber o necessário, menor é o desejo por bebidas desejosas, que não se têm disponíveis? Quanto às vestes, sabe que quem as muda não o faz senão por causa do frio e do calor. E se calçam sapatos como uma proteção aos pés contra a inconveniência e a dor ao andar. Você já me viu alguma vez ficar em casa mais do que os outros, por causa do frio, ou a disputar a sombra a alguém por causa do calor, ou ser impedido de andar por ter os pés feridos?” (XENOFONTE, 1999, p.69).

A respeito da utilidade funcional deste tipo de satisfação ou felicidade, Sócrates afirma:

Pois bem julgas que esta felicidade iguale a que nos dá a esperança de nos tornarmos melhores a nós próprios e aos nossos amigos? Tal é, contudo, a opinião em que persisto! Se for preciso servir aos amigos, ou à pátria, quem para tanto terá mais condição, aquele que vive como eu ou aquele que possui o gênero de vida de que te vanglorias? Quem fará a guerra mais a seu grado, aquele que não pode dispensar uma mesa suntuosa ou aquele que se contenta com o que tenha à mão? Quem capitulará mais depressa, aquele que deseja iguarias difíceis de serem conseguidas ou o que se contenta com os alimentos mais simples? XENOFONTE, 1999, p.69)

MEMORABILIA I, VII

Nos parágrafos 1, 2, 3 e 4 do capítulo VII, encontram-se assertivas à necessidade de se manifestar a coerência necessária: critica-se o desejo e a dissimulação de se parecer mais do que se é, realmente. Dessa autenticidade, obter-se-ia o referencial legítimo à nossa verdadeira realidade; conseqüentemente, à autossuperação e à busca da competência real. Isto se verifica em *Memorabilia* I, VII - 1:

“Consideremos ainda se por desencorajar a impostura ele encorajava seus discípulos a cultivar a virtude. Pois ele sempre dizia que não há mais belo caminho à glória que um homem de bem ser o que realmente deseja parecer (XENOFONTE, 1999, p.75).

Ou ainda, em *Memorabilia* I, VII - 4:

“Por uma razão similar, ele mostraria quão sem valor (inútil) é a reputação de saúde, coragem, ou força, quando não merecida” (XENOFONTE, 1999, p.77).

Nestes parágrafos, transparece, por parte de Sócrates, o desencorajamento de toda impostura, ou da busca de qualquer realização inviável, fora do alcance da condição humana de cada um:

“Tarefas ou realizações além de seus poderes estão estabelecidas na incompetência, e nenhuma misericórdia se mostra a quem desaponta a

expectativa formada em relação à sua capacidade” (XENOFONTE, 1999, p.77).

Assim, a linguagem de Sócrates se apresentava como a mais adequada para afastar os discípulos de eventuais embustes e do charlatanismo.

É desse modo que o filósofo dá exemplo de treinamento, incessante, dos mais diversos hábitos, parte integrante constituinte de todo estilo de vida que deve compor a real estratégia providente, não apenas relativamente à consecução ou alcance satisfatório de uma condição humana com suficiente potência, mas à confrontação com as inegáveis vicissitudes da existência, sobretudo, com os três problemas, as três ameaças principais, que todo ser humano pode, eventualmente, enfrentar ao longo de sua vida: a de enfermidade, empobrecimento e insegurança.

A condição humana é fruto de todos os condicionamentos, a saber: os condicionamentos biológico, fisiológico, genético, familiar, sentimental, intelectual, estético, moral, psicológico, social, religioso, ideológico, político, racial, natural, histórico-geográfico, espiritual, cultural, civilizatório. Se tal condição é - devido a tantas variáveis, em desiguais proporções de influência - sempre mutável, pode, no entanto, permanecer, ao menos em alguns aspectos, em processo constante de treinamento e aperfeiçoamento, como o sugerido pelo próprio Sócrates. Assim, tornar-se, relativamente, mais apta, mais livre: não escravizada, seja pela volúpia, pelo desejo sem medida, pelo ventre, pelo sono, pela falta de resistência, ou pelo que quer que seja. Portanto, com mais condições de enfrentar e transformar quaisquer adversidades, inclusive, os desafios primordiais.

LIVRO II

MEMORABILIA II, I

Em *Memorabilia* II, I – 1, Xenofonte novamente nos relata a exortação de Sócrates a uma prática fundamental: a do autocontrole (*enkrateia*) em

relação à alimentação, à bebida, à indulgência sexual, ao sono, e ao desenvolvimento da resistência ao frio, ao calor e à fadiga. Acerca desse tópico, W. Jaeger escreve que, graças a Sócrates, o conceito de autodomínio foi convertido numa ideia central de nossa cultura ética; a de que a conduta moral se define como algo a partir da interioridade individual, e não como a submissão exterior à lei:

Mas como a concepção ética dos gregos parte da vida coletiva e do conceito político de domínio, é pela transferência da imagem de uma *polis* bem governada para a alma do homem que ele concebe o processo interior. Para apreciarmos no seu valor real esta transferência do ideal político para o interior do homem, temos de ter presente a dissolução da autoridade exterior da lei, na época dos sofistas. Foi ela que abriu caminho à lei interior. Foi na época em que Sócrates dirigiu o olhar à natureza do problema moral que apareceu no idioma grego a palavra *enkrateia*, que significa domínio de si próprio, firmeza e moderação. É uma palavra derivada do adjetivo *enkratés*, que designa aquele que tem o direito ou o poder de dispor de alguma coisa.

A *enkrateia* não constitui uma virtude especial, mas como acertadamente diz Xenofonte, 'a base de todas as outras virtudes', pois equivale a emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos" (JAEGER, 1995, pp. 548-549).

Como o princípio da integração não pode negar, absolutamente, nenhum aspecto do ser, o verdadeiro e mais salutar instinto, ou a autêntica sensibilidade instintiva, podem até constituir-se como guias realmente úteis ao homem, em meio ao labirinto intrincado e complexo da realidade, com suas armadilhas e adversidades. Não se trata aqui – esteja claro - do impulso indomável dos desejos instintivos exacerbados, descontrolados e, por isso mesmo, provocadores; mas do sentimento primordial, que é o instinto educado.

O questionamento de Sócrates se realiza, então, acerca do modo de se educarem dois jovens: um, para que se destine a estar realmente apto a governar, ou seja, a ser um autêntico líder; o segundo, de modo que não possa adquirir condições para tal. Aquele que se destine a governar deveria, naturalmente, ser instruído e treinado a se ocupar, pois, das necessidades fundamentais, antes da mera satisfação de suas inclinações, apetites, desejos e comodidade. Seria treinado, por exemplo, a vencer o sono: ser-lhe-ia dado o conhecimento ou o poder de limitar o próprio sono para que fosse capaz de suportar, no que se refere a tal aspecto, a satisfação das necessidades mínimas. Seria instruído acerca do controle das paixões, para que estas não lhe retardassem os trabalhos necessários. Seria

habituação, também, a não se esquivar das tarefas indispensáveis, mas a incumbir-se das mesmas de boa vontade. Eis o que se afirma, em *Memorabilia* II, I – 1, 2 e 3:

“Qual habituaríamos, pois, a ocupar-se de um assunto urgente, antes de satisfazer o apetite?

- O destinado a governar, a fim de que os negócios do Estado não se paralisassem durante sua gestão.

-E quando quisessem beber, não seria ainda a esse que habituaríamos a resistir à sede?

-Seguramente.

-E se fosse preciso vencer o sono, ser capaz de deitar tarde, levantar cedo e velar, a qual dos dois o ensinaríamos?

- Ao mesmo, o destinado a governar” (XENOFONTE, 1999, pp.81-82).

Sem tal (re) conhecimento fundamental, afirma Sócrates, inúteis seriam as outras lições, ou os conhecimentos mais avançados. Em *Memorabilia* II, I – 4, Sócrates indaga:

“Com esta educação, não será menos provável que o educando seja detido ou vencido por seu inimigo que outras criaturas?” (XENOFONTE, 1999, p.83).

E questiona, em *Memorabilia* II, I - 6 a - e, acerca da grave negligência por parte de muitos homens, que não se condicionam ou não se habitua a treinar, por exemplo, sua resistência básica:

“E considerando que a maior parte das ocupações essenciais do homem, tais como a guerra, a agricultura, e muitas outras se exercem ao ar livre, não considera ser uma grave negligência o fato de que muitos homens não estejam treinados a suportarem o frio e o calor?” (XENOFONTE, 1999, p.85).

É sabido que a exposição ao calor se faz às custas do aumento da resistência mental e nervosa. Esta sugestão socrática soará pouco atrativa aos homens que buscam tão-somente o conforto, a facilidade, a vantagem unilateral, os prazeres imediatos. Nesse sentido, a educação socrática parece, mesmo, estar direcionada à parcela minoritária que realmente aspira, voluntariamente - através do exercício das funções de adaptação -, ao autoaperfeiçoamento, ao aprofundamento do autoconhecimento, da autoeducação, bem como da capacidade de qualquer liderança mais ampla. Por outro lado, o ser humano necessita de estímulos reais para viver. A própria vida pode ser definida como uma ampla interestimulação. Os

desafios, os obstáculos, os limites, as dificuldades não deixam de ser estímulos à superação, à transformação do homem, tornando sua existência relativamente mais fortalecida, fecunda, progressiva e feliz. E o ser humano pode se utilizar das implacáveis forças da natureza (o frio, o calor, por exemplo) assim como dos dolorosos estímulos da mente, do corpo e do sentimento como combustível de sua autorrealização individual e solidária: de outro modo, como se pode fortalecer, aperfeiçoar ou estimular o espírito sem o enfrentamento das adversidades? Como afirmou também Alexis Carrel, em suas investigações:

“Não é impunemente que se deixam sem emprego as funções mais importantes como as adaptativas. A lei do esforço, sobretudo, tem de ser respeitada. A degenerescência do corpo e da alma é o preço que devem pagar os indivíduos e as raças que esquecem esta necessidade” (CARREL, 1965 p.262).

Em *Memorabilia* II, I – 7a – e, no que concerne a todos os aspectos anteriormente citados, classificáveis como aptos ao governo vêm a ser todos os que exercem, de modo competente, a própria autoliderança (autoeducação), bem como o efetivo controle sobre si:

“Se classificamos então os que controlam a si mesmos nestes aspectos como os homens capazes para mandar, não devemos classificar aqueles que sejam incapazes de tal conduta entre os inaptos para o mando?” (XENOFONTE, 1999, p.85).

Realmente, a função primordial do verdadeiro líder é a focalização: a resposta respeitosa e responsável às necessidades individuais e coletivas, sem subterfúgios e sem remediação retardatária. Isto exige condição, capacidade de resposta segundo a necessidade – o que nem sempre é fácil.

Em *Memorabilia* II, I – 18 a 20, Sócrates estabelece a distinção fundamental entre o sofrimento voluntário e o involuntário:

“O que, Aristipo, você não considera haver diferença entre os sofrimentos voluntários e os sofrimentos involuntários, que se você suportar a fome ou a sede, voluntariamente, você pode comer, beber, ou não, segundo sua própria escolha, ao passo que o sofrimento compulsório não é passível de ser extinto pela vontade. Além do que, quem sofre voluntariamente, é confortado pela esperança: os caçadores, por exemplo, labutam felizes à espera da caça. Recompensas como estas são, de fato, de pouca valia após o árduo trabalho; e aqueles que labutam para conquistar verdadeiros amigos, ou subjugar os inimigos, ou tornar a si mesmos aptos, em corpo e

alma, a bem administrar suas casas, cooperar com seus amigos e servir a seu país, certamente, estes trabalham felizes por tal prêmio, vivem a vida com satisfação, contentes consigo mesmos, louvados e invejados pelos demais (XENOFONTE, 1999, p. 93).

Se, na existência humana, o sofrimento não é suscetível de ser evitado, banido e extinto, absolutamente, pela vontade, o sofrimento voluntário, por outro lado, pode proporcionar condições ao encaminhamento relativamente mais intencional de nosso destino: a vontade, quando integrada com a razão criteriosa, e aplicada de modo a gerar a necessária ação e a consequência mais efetivas, pode fortalecer condições a uma esperança mais real. Desse modo, em *Memorabilia* II, I – 20 a- e, Sócrates conclui:

“É o esforço enérgico, tenaz, que conduz a nobres feitos: indolência e prazeres fáceis nunca podem trazer aperfeiçoamento ao corpo, nem fazer penetrar na alma um conhecimento de real valor” (XENOFONTE, 1999, p.93).

A citação do poeta Hesíodo ilustra, claramente, a distinção entre os destinos opostos, relativos às diferentes vias, a do vício e a da virtude, em *Memorabilia* II, I – 20 f - m:

“O vício pode-se obter de modo abundante, e facilmente. Plana é a estrada, e muito próxima se encontra. Mas, antes da virtude, colocaram os deuses imortais o suor: longa e íngreme é a via que a ela conduz, áspera a princípio; embora árdua, ao se alcançar o cume, no entanto, aplaina-se o caminho” (XENOFONTE, 1999, p.93).

Ou ainda, em *Memorabilia* II, I – 20 q - s:

“Malvado, não anseie pelos intentos fáceis para que possas realmente merecer o verdadeiro” (XENOFONTE, 1999, p.95).

Xenofonte, em *Memorabilia* II, I – 21 a 34, ainda reforça as mesmas ideias, com o exemplo e a citação da obra do sábio Pródico, sobre Hércules (XENOFONTE, 1999, pp. 95 a 103). Em suma, diferentes vias sugerem diferentes processos. Diferentes processos conduzem a diferentes destinos. A via e o processo que conduzem ao objetivo real são laboriosas, por vezes, árduas: exigem não somente esforço integral (*pónos*), como muito trabalho (inclusive, o trabalho mais

oculto, silencioso) à superação de todos os adversários, obstáculos, dificuldades, vicissitudes, deficiências e limitações.

MEMORABILIA II, II

Em *Memorabilia* II, II – 1 f - m, a não- manifestação, por parte de Lâmprocles, seu próprio filho, da gratidão necessária para com os benefícios recebidos, acaba por solicitar a intervenção de Sócrates, que afirma coincidir a ingratidão, até mesmo, com a injustiça:

“Chamam-se ingratos aqueles que, podendo-o, não demonstram gratidão pelos benefícios recebidos. Então, você nota que os ingratos se reconhecem como homens injustos?”

Ou ainda, em *Memorabilia* II, II – 3 d - e:

“Quanto maiores os benefícios recebidos, maior a injustiça ao não demonstrar gratidão” (XENOFONTE, 1999, p.103).

Em *Memorabilia* II, III – 1, Sócrates encontra dois irmãos, Querécrates e Querofonte - que ele próprio já conhecia bem -, em uma situação conflitante. O diálogo se desenvolve até que se faça evidente e indispensável a capacidade de reconciliação entre ambos: as recomendações socráticas se caracterizam pela sugestão a que um deles (Querécrates) se expresse, realmente, de modo a refletir ao irmão não apenas a bondade como a apropriada sensibilidade:

“Tu me espantas, Querécrates, se tivesses um cão, guarda fiel de teus rebanhos, que festejasse teus pastores, mas rosnasse à sua aproximação, em lugar de te pores colérico, procurarias amansá-lo com bons tratos. Tu afirmas que, se seu irmão o trata como tal, seria ele uma grande dádiva, e confessas saber como falar e agir bondosamente: até agora, porém, não te dispuseste a agir nesse sentido”(XENOFONTE, 1999, p.117).

A bondade se revelará como a “arma” mais simples, mais envolvente e compatível à necessidade de reconciliação, assim como o respeito e

reverência, em atitude, para com os mais velhos. Eis ao que exorta Sócrates a seu discípulo, em *Memorabilia* II, III - 16:

“Não é de consenso geral que um jovem deveria ceder caminho ao mais velho quando se encontram, levantar-se se sentado, dar-lhe a honra de um leito mais macio e deixá-lo falar primeiro?” (XENOFONTE, 1999, p.119).

E mais:

“As almas vulgares compram-se com presentes, mas a bondade é a arma mais verossímil a induzir as boas e belas almas” (XENOFONTE, 1999, p.119).

MEMORABILIA II, III

Sócrates, na realidade, incita Querécates a persuadir seu irmão através de seu próprio exemplo, por meio de palavras e ações. Em *Memorabilia* II, III - 17-18, Querécates indaga, então, a Sócrates sobre a possibilidade de seus esforços conduzirem a resultado nenhum, e este responde:

“- Bem, neste caso, eu presumo que você terá mostrado ser honesto e fraterno enquanto ele, vil e indigno de afeto. Mas estou confiante de que tal resultado não advirá. Penso que tão logo ele esteja consciente do desafio a esta disputa, estará impaciente para superar-te em bondade, na ação e nas palavras. E se um par de mãos recusasse o trabalho de auxílio mútuo ao qual deus as fez, e tentasse contrariar uma à outra? Ou se um par de pés negligenciasse o dever de trabalharem juntos, para o qual foram moldados, e procurassem entrar-se mutuamente? É como vocês têm se comportando neste momento” (XENOFONTE, 1999, p.121).

Uma vez que a verdadeira fraternidade deve se traduzir pelo desenvolvimento da integração sincera e genuína, ao mesmo tempo, deve implicar na capacidade do benefício real, mútuo. Aliás, qualquer desenvolvimento autêntico não deixa de remeter ao significado de consciência do benefício mútuo.

Os filósofos e estudiosos da Idade moderna e contemporânea já realizaram diversas críticas e ponderações aos antigos, ao afirmarem que, embora os últimos possuam uma boa filosofia, seus ensinamentos, por serem muito “belos”,

“ideais”, não funcionariam perante a realidade, tal como se apresenta. Desse modo, realmente, não se deve incorrer no engano, na imaginação excessiva - referindo-se ao tópico anterior -, por exemplo, de imaginar uma relação absoluta ou exclusivamente fraterna, ideal, sem dificuldades ou atrito.

Revela-se, assim, indispensável, pois, a utilização de critérios que permitam enfrentar as crises eventuais, inevitáveis - inclusive, as do próprio relacionamento humano. Mas o que pode se tornar, verdadeira e funcionalmente, importante à defesa da Filosofia dos antigos com relação a tais colocações? Se tais colocações possuem fundamento, é preciso considerá-las, respondendo, efetivamente, às mesmas. Por conseguinte, o importante, então, será a posse de critérios, que permitam suprir a defasagem entre o que se imagina (o que se idealiza) e o real.

Ao exemplo acima citado, um dos critérios possíveis poderia, razoavelmente, equivaler ao que se segue: para que não ocorra qualquer desentendimento ou tensão, de modo acumulativo (patológico, destrutivo), é preciso possuir a visão integradora, dinâmica, utilizando, estrategicamente, qualquer conflito, de maneira aplicada, normal, inclusiva e controlada.

O que é válido não somente à citação mencionada, como a tudo que a humanidade, em geral, nega e rejeita: ameaça, guerra, ódio, doença, pobreza, dificuldade, etc. Ao se negar, absolutamente, um dos aspectos, a tendência será a de acumulação de uma tendência bélica perigosa (descontrolada) e degenerativa.

MEMORABILIA II, IV

Em relação ao que possa ser considerado como um dos mais preciosos bens, uma chamada de atenção: segundo Sócrates, há um real descuido, por parte dos homens, em relação a algo de muita importância: a capacidade de fazer amigos. Sócrates faz uma simples, mas profunda observação: não há, por parte da maioria dos homens, a consideração e a verdadeira “ciência” acerca de como obter novos aliados, ou de como preservar e cultivar, verdadeiramente, as amizades.

Tal colocação denota que seu pensamento não tem finalidades individualistas, mas é caracterizado pela consciência das verdadeiras necessidades

humanas, inclusive, as sociais e afetivas, bem como a do sentimento como fundamento da natureza humana, através do elo solidário. Em *Memorabilia* II, IV - 5, sua afirmação é elucidativa:

“Certamente, não há outra posse que se compare à de um bom amigo” (XENOFONTE, 1999, p.123).

Sócrates faz aflorar, uma vez mais, por meio do processo de sensibilização pela dúvida, através do diálogo, um desconhecimento fundamental: a ignorância humana relativamente à essência e ao significado real da amizade, e - como aponta mais diretamente o texto -, o desconhecimento referente não só à qualidade como também à quantidade ou ao número dos amigos reais. Ou seja, a negligência em relação à própria capacidade de relacionamento, ou em relação às próprias amizades:

“Eu penso que a maioria dos homens conhece o número de suas posses, por extenso que seja, todavia, por pequeno que seja, não podem dizer o número dos seus amigos; e, se são indagados e procuram enumerá-los, inserirão nomes e acabarão por removê-los, tanto se importam com os amigos!” (XENOFONTE, 1999, p.125).

O filósofo ainda critica:

“E embora a maioria das outras posses dos homens não seja por eles mesmos desconsiderada, são como surdos à necessidade de consideração e atenção aos próprios amigos” (XENOFONTE, 1999, p.123).

Em *Memorabilia* II, IV, 7 e-h, a maior fecundidade possível é conferida à posse de um amigo, definido como o mais frutuoso dos bens:

“No entanto, enquanto alguns se empenham em cultivar uma árvore por seu fruto, a maioria não concede senão um indolente e desatento cuidado ao mais frutuoso dos bens: o amigo” (XENOFONTE, 1999, p.125).

Esta passagem é caracterizada realmente pela beleza da sugestão, pela consideração humana respeitosa para com a amizade, sua grande importância, seu valor genuíno. Há, porém, o outro lado inevitável da realidade (relatividade), sempre dual: se inexistente a possibilidade de eliminar as eventuais discordâncias das

relações - expressas, em geral, pelas decepções, ressentimentos, incompreensões e desconhecimento mútuo - é possível utilizar, de modo integrado ou inclusivo, os próprios atritos como necessários ao aprofundamento da verdadeira amizade; até mesmo, transformando-os em aprendizado, crescimento e melhor (re) conhecimento mútuo. As provas da autêntica amizade, no entanto, não são fáceis. A saber: dar ao outro o que é importante a si; não ser cúmplice; possuir a capacidade de realizar, na medida, a sugestão, a advertência e a crítica indispensáveis, mas fortalecedoras do amigo; ou mesmo, quando necessário, a coragem e a capacidade de se transformar, aparentemente, no “pior inimigo” - prova mais persuasiva da amizade mais profunda -, na intenção (oculta), justamente, de despertar, sensibilizar, beneficiar e solidarizar-se com o amigo.

MEMORABILIA II, V

Em *Memorabilia* II, V, 1 a – c, Sócrates utiliza-se de uma linguagem que exorta o ouvinte ao exame de si mesmo, bem como à consideração acerca do grau de estima que, na realidade, deve merecer de seus amigos:

“Eu o ouvi exortar um ouvinte – desse modo interpretei suas palavras -, a examinar a si mesmo, e indagá-lo acerca do próprio valor aos amigos” (XENOFONTE, 1999, p.125).

Em *Memorabilia* II, V, 4, insistindo para que cada um realize, praticamente, algo análogo a um exame de valor - do “valor” correspondente à estima dos próprios amigos -, exorta, como sempre, ao esforço, para que a medida valorativa lhes seja a mais alta possível:

“Assim sendo, bem seria que cada um examinasse a que preço deve ser estimado pelos amigos e se esforçasse por valer o mais possível, a fim de correr menos o risco de ser abandonado” (XENOFONTE, 1999, p.127).

O que não deixa de ser uma prontificação ao fortalecimento integrador com aquele que, no fundo, é a outra metade de si próprio (o amigo).

Ou mesmo, ainda em *Memorabilia* II, V - 2 – 4, instruindo seus discípulos a que realmente testassem as qualidades dos homens, para que

verificassem em ‘quanto’ as respectivas amizades pudessem ser estimadas, ou ‘valer’, exortava que o fizessem, mas não com quem se revelasse escravo - escravo de seus apetites, desejos, paixões, ambições, os ingratos ou os incapazes de retribuição -, mas com aqueles cuja amizade possuísse valor humano real; aqueles que, de preferência, demonstrassem características contrárias às acima citadas (XENOFONTE, 1999, p.129).

MEMORABILIA I, VI

À dúvida do seu discípulo Critóbulo acerca do modo de reconhecimento das qualidades fundamentais ao critério de escolha das amizades, sugere Sócrates, em *Memorabilia* II, VI – 12- 14, que haja requisitos primeiros, básicos, à conquista de verdadeiros amigos, tais como a arte da palavra, a capacidade de lhes proporcionar reais benefícios, a autenticidade, ou a honestidade de palavras e atos:

“Você quer dizer que o encantamento deve convir ao ouvinte, para que ele não tome o louvor por mofa?

Sim; elogiar, por sua estatura, beleza e força, alguém que seja consciente de que é baixo, feio e débil, é o modo de repeli-lo e torná-lo mais antipático a você.

Você conhece outros encantamentos?

E Temístocles, o que fez para que os cidadãos o amassem?

Não através de encantamentos, mas cumulando-os de benefícios.

– (Critóbulo) Penso que queres dizer que, se quisermos adquirir um bom amigo, devemos ser igualmente honestos em palavras e atos?

- (Sócrates) Mas você imaginava pudesse um homem ímprobo ganhar a amizade de homens virtuosos?” (XENOFONTE, 1999, p.133).

Nunca é demais lembrar que a indiscriminação ou a falta de percepção da realidade mais profunda, é perigosa: torna o honesto idealista, sem percepção, uma vítima. Faz-se necessária, portanto, a visão mais ampla, real. Em certos momentos perigosos e críticos, torna-se realmente estratégico e providente – a fim de serem evitadas consequência indesejáveis ou desastrosas -, por exemplo, ocultar a própria honestidade: pois foi o próprio Sócrates quem, por seu forte senso

moral e profunda honestidade intelectual, provocou frontalmente, de modo fatal, o sistema político e educacional, vigente, da época.

MEMORABILIA II, VII

Com vistas à resolução dos problemas, filosóficos ou práticos, Sócrates, constantemente, incitava seus discípulos ao auxílio mútuo. Por meio do diálogo e do aconselhamento, exemplificava a cooperação, compartilhando o fardo dos amigos, com vistas à resolução das questões e problemas. As aflições ou angústias, geradas pela ignorância, Sócrates buscava “curá-las”, exatamente, através destas exortações e sugestões, bem como do *Lógos*, do diálogo, da reflexão efetiva, assim como da busca da verdadeira ciência. É o que se verifica em *Memorabilia* II, VII, 1:

“As aflições de seus amigos que se originavam da ignorância procurava curar por meio de conselhos; quando, por pobreza, ensinava-os a se auxiliarem mutuamente” (XENOFONTE, 1999, p.147).

Através de sucessivas dúvidas, em seu diálogo com Aristarco, Sócrates focaliza uma questão, aparentemente óbvia, em *Memorabilia* II, VII - 8:

“O que torna os homens mais prudentes, a ociosidade ou o trabalho útil?” Os homens mais sábios estariam, naturalmente, entre os de mais útil ocupação (XENOFONTE, 1999, p. 153).

Realmente, o trabalho (útil) fortalece não somente a prudência como o próprio homem, precisamente pela solicitação (estímulo), incessante, ao pensamento, sentimento e vontade. A integração dos três constitui-se a base da realização e do destino humano.

Aristarco expõe um problema: sua tristeza em ver diversos familiares na miséria, e sua impossibilidade de prover seu sustento. Ao que Sócrates responde (MEMORABILIA II, VII, 3-4):

- Como é que Ceramão também com um mundo de gente para manter, não

só encontra o bastante para si e os seus como ainda põe dinheiro do lado e enriquece, de passo que tu, tendo muitas pessoas para sustentar, temes que morram todos à falta do necessário?

- Caramba, ele mantém escravos; eu, pessoas livres.

- Quem reputas mais dignas de estimas, as pessoas livres que tens em casa ou os escravos de Ceramão?

- Claro, as pessoas livres que tenho em casa.

- Então, é uma vergonha viver Ceramão na abundância com homens de cacaracá, enquanto tu, com pessoas muito mais dignas de estima, estejas na miséria? (XENOFONTE, 1999, p.149).

Ao sugerir que as “rodas da engrenagem” mútua podem proporcionar uma solução “alavancadora”, Sócrates afirma (MEMORABILIA, II, VII – 9-10):

Neste momento, estou certo, não podes amar tuas parentas nem elas a ti: tu porque as olhas como peso, elas porque veem que te pesam. É de recear que a frieza se converta em ódio e se entibie o reconhecimento do passado. Se, porém, lhes impuseres uma tarefa, tu as amarás, vendo que te são úteis, elas te amarão por sua vez vendo que te contentam. Mais agradável vos será a lembrança do passado, subirá de ponto vosso reconhecimento e assim vos tornarei melhores amigos e melhores parentes. Se se tratasse de ação vergonhosa para elas, antes a morte. Mas ao que dizes, tuas parentas possuem talentos honrosíssimos, o que melhor convém à mulher. Ora, o que se sabe faz-se com facilidade, prontidão e prazer. Não hesites, pois, em propor-lhes partido que te será tão vantajoso quanto a elas, e que aceitarão prazerosas (XENOFONTE, 1999, p.153).

Considerando este aconselhamento, excelente, ao aplicá-lo junto a suas parentas, obtém Aristarco grande prosperidade familiar. Observa-se, assim, que as palavras podem ser efetivamente solidarizadoras; a integração realmente solidária, efetivamente mobilizadora, sensibilizadora; e a integração mútua, podendo trazer real imunidade aos problemas.

MEMORABILIA II, VIII

A prudência, aplicada ao aconselhamento socrático, sugere o critério providente, seja na seleção dos indivíduos com quem conviver, na escolha do que e quanto executar, seja de realizar, com vontade enérgica, tudo o que empreender; não se precipitando naquilo cujo conhecimento não possuir, de fato. Um critério tal exporá o discípulo muito pouco a censuras, assim como os aperceberá contra a miséria. Isto se verifica em *Memorabilia* II, VIII - 6:

“Você deveria tentar, portanto, evitar indivíduos biliosos e ater-se aos mestres ponderados, comprometer-se a cumprir tais deveres segundo possa desempenhá-los, sendo prudente, e o que quer que faça, realize com boa vontade e dê o melhor de si. Desse modo, penso eu, é provável que esteja apto a escapar da censura, e a viver com tranquilidade e segurança, obtendo ampla competência à velhice” (XENOFONTE, 1999, p.159).

Se, por um lado, a prudência, o bom senso e o critério previdente sugerem tal convivência seletiva, por outro, a aceitação inclusiva remete à possibilidade de abertura do espírito ao aprendizado, à integração e ao treinamento do convívio com qualquer semelhante, ou com todos os tipos de seres humanos, mesmo os adversários, ou de características opostas – embora a mais difícil integração, pode esta última constituir-se como a mais reveladora, dinamizadora. O relacionamento humano constitui-se o próprio reflexo mútuo, através do qual pode ser desenvolvido o próprio autorreconhecimento e referência; e a convivência não deixa de ser um privilégio de mútua lapidação.

MEMORABILIA II, IX

No aconselhamento a Críton em relação às dificuldades por que passava, relativamente a seus negócios em Atenas, percebendo sua necessidade de ponto de apoio e auxílio efetivo, sugere Sócrates não o isolamento (perda de imunidade), mas a associação a alguém confiável, leal no compromisso recíproco: Arquidemo, um homem não corruptível pelo dinheiro (XENOFONTE, 1999, p.161).

LIVRO III

MEMORABILIA III, I

A terceira parte da obra *Memorabilia*, de Xenofonte, inicia-se pela elucidação relativa à solicitude - tão característica - do caráter de Sócrates, empenhado em proporcionar o efetivo auxílio a seus discípulos, inclusive àqueles que aspirassem a dignidades, honras e distinção, ou a se tornar qualificado às mesmas. Em *Memorabilia* III, I – 6, aborda-se o respectivo tópico:

“Pois então, isto é somente uma pequena parte relativa ao posto de general. Porque um general deve, também, ser capaz de fornecer equipamento militar e provisões aos homens; deve ser fértil em recursos, ativo,

cuidadoso, sagaz, deve ser indulgente e severo, franco e astuto, capaz de defender-se e surpreender, liberal e rapace, generoso e cúpido, habilidoso na defesa e no ataque; há muitas outras qualificações, algumas naturais, outras adquiridas, que são necessárias a quem, como general, queira ser bem sucedido” (XENOFONTE, 1999, p.169).

O texto discorre sobre as diversas qualidades que a natureza proporciona e, também, sobre a ciência, ambas necessárias à competência de um líder, com suficiente capacidade estratégica. Através do contato com um dos aprendizes do estrategista Dionisodoro, Sócrates descobre que este, entretanto, somente ensinava táticas. Embora não negue a importância das mesmas, constituem estas, apenas, pequena parte do ensinamento sobre a verdadeira estratégia. O que torna o homem um estrategista eficaz, além das qualidades de paciência, prudência, audácia, além da fecundidade de expedientes, da capacidade de empreender, de autodefesa, de compreensão das táticas, é, sobretudo, o conhecimento. Não o mero e simples conhecimento, mas aquele que permita regular a utilização das diversas qualidades opostas. Realmente, estratégia é flexibilidade. Uma vez que o caráter do estrategista pode ser ambíguo, deve este, por exemplo, saber ser benevolente para com seus soldados, implacável para com os adversários, utilizando-se da benevolência e do rigor conforme as circunstâncias o exigirem, necessária e flexivelmente.

MEMORABILIA III, II

Àqueles que governam ou lideram, há a necessidade primordial de cumprir um dever básico: o de zelar pelo bem-estar e prosperidade dos seus comandados. Em *Memorabilia* III, II - 2-3, a realização exemplar de tal dever constituirá, assim, a glória, tanto ao general como ao rei:

“Ora, qual razão pode ter Homero para louvar Agamenon não apenas como um bom príncipe, mas como bom guerreiro? Não será porque assim o era realmente, e porque fazia com que todos os seus homens também viessem a sê-lo? E um bom rei, não só porque bem dirigia sua vida, mas porque também assegurava a felicidade de seus súditos?

Porque um rei é escolhido, para zelar principalmente pelo bem daqueles que o escolheram; e todos os homens lutam para que possam alcançar a melhor existência possível, e escolhem generais para que os guiem nesse sentido. Portanto, é dever de um general proporcionar o bem-estar aos que

o elegeram. O que há mais honroso que o cumprir e o que mais infamante que o olvidar este dever?” (XENOFONTE, 1999, p.175).

Esta capacidade de responder representa, praticamente, o respeito mais funcional pelos subordinados, cativando laços de integração e compromisso recíproco mais profundos.

MEMORABILIA III, III

O diálogo de Sócrates com um jovem, eleito comandante da cavalaria, inicia-se pelo questionamento das razões da aspiração à função de comandante. Se vem a ser o benefício da cidade, para tal, indispensável se faz a necessária competência, afirma Sócrates: em toda e qualquer atividade, os homens obedecem àqueles que julgam serem os melhores, os mais profundos conhecedores. Se o conhecimento, entretanto, não for o suficiente, deve o comandante ser capaz de ensinar aos cavaleiros que o ato de obedecer-lhe é tão nobre quanto salutar a si mesmos. Através da sucessão do diálogo entre Sócrates e o comandante, é possível concluir acerca da condição indispensável à liderança competente do hiparco: o saber sobre o que venham a ser, mais especificamente, os diversos aspectos necessários, bem como possuir a capacidade de incutir, nos homens, hábitos que se reverterão em algo positivo, conseqüente. É desse modo que Sócrates o exorta à ação de estimular seus subordinados àquilo que possa, efetivamente, beneficiá-los, a si e aos outros. O amor pela cidade pode ser, inclusive, potencializado através do específico desejo de louvor e distinção, constituintes característicos da felicidade do próprio comandante militar. Em *Memorabilia* III, III – 11, além das qualidades essenciais ao Hiparco, observa-se que há outra, tão necessária quanto indispensável: o talento da palavra. Eis o que se afirma:

“Você supõe que um comandante da cavalaria deva ser mudo? Nunca refletiu você acerca de tudo que de melhor aprendemos segundo o costume - quero dizer, o aprendizado sobre como viver -, nós aprendemos por meio de palavras, e toda outra lição útil a se aprender é aprendida por meio de

palavras; que os melhores mestres são os que mais se servem da palavra falada, e aqueles que conhecem profundamente as coisas mais úteis são os que acerca da palavra mais sabem?” (XENOFONTE, 1999, p.181).

Realmente, é a palavra de ordem que determina a relação e a integração eficaz, habitual, entre o comando (a sugestão verbal de ação) e a respectiva e necessária atitude prática, concreta. Os melhores mestres conhecem profundamente tais relações, assim como a utilidade da palavra funcional efetiva (integrada).

MEMORABILIA III. V

Sócrates realiza a crítica aos atenienses pela ausência e falta de disciplina, exatamente no momento mais inexorável, urgente e crítico: a guerra. Pois foi exatamente na guerra, momento e lugar em que mais determinante vem a ser a capacidade de se submeter ao disciplinamento necessário, em que mais imprescindíveis são as virtudes - seja a ordem, a obediência ou a esperança -, menos foram os atenienses exemplo de tais qualidades. Sócrates critica, então, a confiança sem fundo, dos atenienses: é, precisamente, seu excesso, sem fundamento, o pivô não apenas da imprudência, como da indisciplina, da incúria e da indolência. Ao contrário, o temor é suscetível de desenvolver a virtude, a capacidade, a prudência, como se observa em *Memorabilia* III, V – 5 d- e:

“Porque a confiança (excessiva) gera o descuido, a indolência, a desobediência: o temor torna os homens mais vigilantes, obedientes, disciplinados” (XENOFONTE, 1999, p.193).

Ou então, em *Memorabilia* III, V, 5-6:

(Dionisodoro) - Como então, Sócrates, podem agora os atenienses recobrar sua antiga virtude?

(Sócrates) - Muito simples, penso eu. Se eles readquirirem os hábitos de seus ancestrais e os praticarem tanto quanto o faziam, tornar-se-ão tão bons quanto eles o foram; somente necessitam imitar aqueles que têm a proeminência, praticando seus costumes; e se os observarem atentamente, tornar-se-ão tão capacitados quanto eles; ainda, se mais disciplinados forem, até poderão se tornar melhores” (XENOFONTE, 1999, p.193).

A ancestralidade, relacionada com os aspectos mais tradicionais, pode possuir fundamentos profundos no vigor da experiência mais sábia. Observamos, desse modo, o elogio socrático da disciplina, do estilo e dos hábitos ancestrais, tradicionais. As diferenças entre o estilo, os hábitos tradicionais (aqueles com lastro na tradição sábia, experiente) e os hábitos e estilo modernos está, fundamentalmente, em que os primeiros se caracterizam, em geral, como mais originais (originalidade, aqui compreendida em sentido oposto, complementar, ao de artificialidade humana); o estilo e os costumes tradicionais vêm a ser, também, mais laboriosos, difíceis, uma vez que exigem a necessidade insubstituível do verdadeiro processo – processo de ciência, de consciência, *pónos* e *érgon* (O que não quer dizer, por outro lado, que certos hábitos modernos ou contemporâneos não possuam grande valor de conquista ou progresso). A fim de se esclarecer o significado fundamental da palavra grega *érgon*, eis a definição dada por P. Chantraine:

Épyon: trabalho, obra, etc.com diversos empregos particulares; em Hom. se diz do trabalho da terra, dos campos trabalhados, “ocupação, obra, coisa”; *‘épyon* em ático oposto à *lógowi*; às vezes, “coisa importante, dificuldade”, etc.(Hom., íon-att.). Entre os derivados de *érgon*, o que conhece maior desenvolvimento por si e pelos seus próprios derivados é o verbo denominativo *Éryázomai*, “trabalhar”, dito do trabalho da terra e de todo trabalho manual e artístico, enfim, no sentido geral de “causar”, “ganhar”. Numerosos empregos com provérbios exprimem, frequentemente, o resultado da ação (CHANTRAINE, 1957, p.365)

Exatamente, o que não é condição de qualquer atratividade imediata à maioria dos homens. Pelo contrário.

Vale salientar que a inversão da devida proporcionalidade entre o aspecto principal (o estilo tradicional) e o complementar (tendências e estilo modernos) tanto já fôra, no passado, como tem sido, no mundo contemporâneo, a real e verdadeira causa de inúmeras crises e problemas da civilização humana.

MEMORABILIA III, VI

No diálogo com seu discípulo Glauco, Sócrates discorre sobre as condições básicas, indispensáveis, à competência do governante: a capacidade de autogoverno, o conhecimento da necessidade e a resposta à mesma. Ao mesmo tempo, realiza uma óbvia - mas sempre necessária -, advertência: constitui-se

perigoso afirmar ou realizar algo que se ignore, ou de que, verdadeira ou substancialmente, não se saiba. Uma vez mais, faz-se presente o tão conhecido alerta em relação a todo conhecimento que se supõe saber, sem o saber de fato. Este alerta em relação ao desconhecimento mais elementar - o desconhecimento da própria ignorância -, torna-se tema reiterado, nos diálogos e no processo dialético do método socrático, conforme o interlocutor manifeste ou não incapacidade de reconhecimento, arrogância, ignorância ou presunção.

MEMORABILIA III, VII

Um dos focos ao método socrático - sobre o que se fundamenta, inclusive, sua filosofia e ação - consiste em que o discípulo alcance o conhecimento fundamental (o autoconhecimento), ou que jamais se ignore a si mesmo. Realmente, o desconhecimento de si próprio pode vir a se constituir real perigo à personalidade humana. Pode-se dizer, em outras palavras, que Sócrates instiga e incita à necessidade deste saber primordial, pré-requisito a tudo, praticamente. E sem o qual, não há fecundidade ao próprio conhecimento; nem mesmo fundamentação sólida à realização da *areté* ou ao esforço por uma ação mais eficaz. Como se observa em *Memorabilia*, III, VII, 9:

“Meu caro, não te ignores a ti mesmo: não caia em tão comum erro: muitos observam o que fazem os outros, mas nunca se voltam ao autoexame. Não se recuse a cumprir este dever, e não negligencie os negócios públicos, se você tiver condição de desenvolvê-los. Se os mesmos prosperarem, não somente as pessoas, mas seus amigos e você mesmo, muito serão beneficiados” (XENOFONTE, 1999, p.217).

Neste contexto, é válida tal ênfase, a de concentrar os esforços a partir do foco primeiro: o próprio indivíduo. Realmente, a individualidade representa o aspecto mais palpável, concreto - o mais passível de se controlar, conduzir e educar. A partir de uma perspectiva mais ampla e profunda, a maioria das ditas revoluções sociais não obtivera êxito uma vez que fôra de menor efetividade impor uma mudança de fora para dentro. Pois o que é mais suscetível de se estimular,

educar ou transformar: uma sociedade inteira ou o indivíduo? Sócrates parece possuir o reconhecimento relativamente à adequação do esforço; o esforço por iniciar a regeneração da condição humana (individual-social; político-ideológica) pela sua base, pelo começo: pelo indivíduo. De onde, o incitar constante, contínuo, para que se evite o erro de dirigir a atenção, excessivamente, ao aspecto exterior, sem realizá-lo, suficientemente, à própria interioridade.

MEMORABILIA III, VIII

Não é preciso que se desenvolvam muitas considerações acerca de um processo existencial, dialético, racional-voluntário, filosófico, demonstrado através do exemplo. Os exemplos falam por si mesmos. Que Sócrates tivesse a intenção de transmitir a seus discípulos – do processo de autofiscalização e do esforço da razão e vontade, ao exercício da dialética, do diálogo e da filosofia como um todo, enfim, à busca da consecução da sabedoria –, ele o realizava por meio do próprio exemplo: a própria caracterização do mestre autêntico. É assim que se pode facilmente corroborar o que o autor de *Memorabilia* declara: Sócrates como exemplo de uma clara convicção, particularmente, no cumprimento do próprio dever. Eis o que afirma Xenofonte, em *Memorabilia* III, VIII - 1:

“Quando Aristipo tentou examinar Sócrates do mesmo modo como havia sido por ele examinado, num encontro prévio, Sócrates, desejando beneficiar seus companheiros, respondeu como um homem convicto de fazer o que é justo, e não como um debatedor ansioso por se defender contra qualquer distorção de argumento” (XENOFONTE, 1999, p.217).

A partir da convicção acerca da unidade da virtude, os conceitos a esta característicos serão, simultaneamente, o bom, o belo, e o útil (*kalokagathia*). Do que decorre Sócrates afirmar que tudo o que aos homens for útil, será belo e bom, relativamente ao uso que disso puder ser feito, como em *Memorabilia*, III, VIII - 5:

“Você pensa que uma coisa é o bom, e outra, o belo? Não sabe você que

todas as coisas são tão boas quanto belas em relação às mesmas coisas? Antes de tudo, virtude não é algo bom em relação a algumas coisas e algo bonito em relação a outras. Tudo o que aos homens for útil será belo e bom relativamente ao uso que disso puder fazer-se” (XENOFONTE, 1999, pp.219 e 221).

Realmente, é a parte boa do real que nos compensa, que nos recompensa, que nos “segura” para não perdermos ou abandonarmos a luta incessante pela existência.

MEMORABILIA III, IX

A unidade entre o bom, o belo e o útil será enfatizada em *Memorabilia* III, IX, 5, em que serão consideradas ações virtuosas, precisamente, as ações genuinamente úteis, boas, belas e justas:

“Disse ele que justiça e toda forma de virtude é sabedoria. Uma vez que as ações justas e todas as formas de atividade virtuosa são belas e boas. Os que as conhecem nada podem preferir-lhes. Os que não as conhecem não somente não podem praticá-las como, se o tentam, só cometem erros. Assim, praticam os sábios atos belos e bons, enquanto os que não o são, não podem, e fracassam se tentam. Portanto, desde que ações justas e todas as outras formas de atividade boa e bela, são ações virtuosas, é claro que a justiça e toda outra forma de virtude vêm a ser sabedoria” (XENOFONTE, 1999, p.225).

Defendendo-o de qualquer idealismo excessivo - que talvez pudesse conduzir a própria Filosofia tanto à alienação como à perda da potência face à realidade -, como se poderia aplicar o tão justificado ideal socrático de virtude, com suas belas teorias, em seu confronto com a relatividade da própria realidade implacável, inegavelmente (proporcionalmente) dinâmica, imperfeita, errada, incerta, inconstante, instável, incompleta, desajustada, precária, desconhecida, injusta, violenta e insegura? Em uma sociedade e sistema que, em geral, não só se ignora como também se antipatiza e até mesmo se hostiliza a própria virtude, torna-se muito perigoso realizar a busca de tal conceito, ainda mais partindo de si próprio (Sócrates) o exemplo, e em praça pública! Sócrates teria ignorado esse perigo? E

Xenofonte, ao transmitir o exemplo do mestre, teria sido pueril em sua intenção? Há, todavia, uma questão anterior: o que é e o que não vem a ser a busca de um ideal inexistente? Quais os critérios a serem utilizados para que não se imagine, não haja eventuais enganos quanto aos ideais possíveis (existentes) e os inalcançáveis? Pois a busca de um ideal que não exista, obviamente, somente pode ser um encontro marcado com a desilusão. Desse modo, revela-se extremamente importante o exercício da dúvida em relação à possibilidade real de todo e qualquer ideal humano: viável, realizável, ou apenas uma utopia? Possível ou não? Possui fundamentos na realidade? Se o idealismo - por mais admirável, belo e atraente que seja - corresponde a ideais irrealizáveis, torna-se, pois, muito importante a confirmação de sua viabilidade, razoabilidade, possibilidade.

A Filosofia e a Educação estão intrinsecamente ligadas, integradas. Ambas devem possuir, de modo suficiente, a respectiva proporção de estratégia. Que a busca, por conseguinte, seja pautada não pela ilusória e fatal unilateralidade, mas – possuindo-se, primeiramente, a visão global, simultânea – pela estratégia eficazmente educativa e vital, capaz não apenas de valorizar, principalmente, o aspecto funcionalmente útil, bom e belo; como também de transformar, de modo constante e dinâmico, através da aplicação de seus próprios critérios, o mau em bom, o inútil em útil – o que pode ser um dos aspectos importantes da compreensão viva, integradora.

Somente aqueles que destas ações possuírem o *real* (re) conhecimento, poderão não só preferir-lhes como praticá-las, eficientemente. Segundo o Sócrates de Xenofonte, nada de útil, belo e bom pode ser realizado que não seja pela virtude: a justiça e todas as demais virtudes se resumem na sabedoria. A sabedoria, no entanto, não poderia se definir, exclusivamente, como algo intelectual, já que, desse modo, a virtude, por si só, não poderia vir a ser a garantia da mais concreta e adequada ação. Mais do que boas e meras intenções teóricas, a ação adequada e autêntica exige não apenas a sabedoria intelectual (princípio; aspecto potencial) para distinguir o que é correto / corrigível, como também a sabedoria prática, através do sentimento (ponto de apoio), e da ação (técnica; aspecto resistencial) ou vontade de realizá-lo. E o que virá a ser, portanto, imprescindível à sabedoria? Xenofonte nos reporta, mais uma vez, às palavras de

Sócrates, que naturalmente vem a enfatizar o caráter indistinto entre prudência e sabedoria. Em *Memorabilia* III, IX – 4 a-n, o conhecimento do bem e do belo, e a prática de tal saber, bem como a capacidade de resguardo em relação ao iníquo e ao mal, é, necessariamente, sabedoria, e é prudência:

“Distinção alguma deduziu ele entre sabedoria e prudência; julgava sábio e prudente o homem que, sabendo e praticando o que é belo e bom, conhece e evita o que é vil. Quando interrogado acerca do que considerava em relação àqueles que sabem o que devem fazer e, todavia, realizam o oposto, ou seja, os ‘sábios’ e viciosos, respondeu:- Ambos são desprovidos de sabedoria e prudência. Penso que, entre várias condutas, o homem tem uma escolha, e escolhe e segue a que considera conduzi-lo ao melhor. Portanto, asseguro que aqueles que seguem o procedimento vicioso não são nem sábios nem prudentes” (XENOFONTE, 1999, p.225).

Para se conhecer plenamente um conceito, ou uma definição, deve-se reconhecer o seu antagônico. A Dialética – intrínseca ao método socrático -, faz-se necessária em qualquer busca de análise ou interpretação. Desse modo, para se saber, de fato, o que é sabedoria, indispensável que se saiba, indivisivelmente, acerca do seu oposto. O que Sócrates, em seu processo de consideração e exame constantes, pensava ser o contrário de sabedoria: “conhecer” o Bem, e agir mal; optar de modo discordante com este “conhecimento”. O que caracteriza, exatamente, a fraqueza moral. Para Sócrates, o contrário da sabedoria se revela, respectivamente, como o já elucidado: imprudência, intemperança, injustiça, impiedade, loucura. Imprudência, loucura, para Sócrates, significam, dentre outras coisas, o não conhecer-se a si mesmo, e acreditar saber o que se desconhece.

A sugestão de Sócrates no que concerne à principal e melhor ocupação do homem, segundo *Memorabilia* III, IX - 14-15), no que se refere ao empenho, esforço e aplicação, vem a ser a prática - a prática com sólidos fundamentos. A *eupraxia* corresponde à prática criteriosa, sustentada por autênticos princípios, exercida com suficiente habilidade técnica; designação do modo de ser do próprio agente, cujo bem é intrínseco à sua condição de protagonista, e não ao de coadjuvante dependente das circunstâncias externas, aleatórias ou até mesmo fatais. Este bem está ligado a uma utilidade concreta (*Memorabilia* III, VIII, 2-3; IV, VI, 8), à ciência e a um exercício legítimo. A *eupraxia* é, por assim dizer, o modo como se desempenha determinada aplicação da ciência ou arte. Em *Memorabilia* IV, 2, 11, afirma-se que a virtude se define, também, como a ciência ou arte que

tornam o homem útil a si e aos outros. Devido à expressa e bem incorporada atitude de unificação do bem-estar alheio ao próprio, ao se gerar e desenvolver o mútuo benefício, age-se, legitimamente (não exclusivamente), em seu próprio interesse. O bem-estar seria, pois, procedente da simultaneidade do bem pensar e bem agir (*eu pratein*), em sua relação meditativa e ativa, benéfica para com a realidade interna e circundante. Segundo Vana Nicolaïdou-kyrianidou, em seu trabalho reflexivo *Autoridade e obediência*, na obra de Xenofonte (*Memorabilia*), a distinção entre *Eupraxia* e *eutychia* não elimina o azar nem nega a existência do oportuno e do sucesso. Simplesmente, procura confirmar que somente o sucesso advindo de um real esforço voluntário vem a ser digno de louvor, e da benevolência divina.

Poderia, entretanto, a *eupraxia* coincidir com a *eudaimonia*? Realmente, a prática não deixa de ser, relativamente, mais árdua: a dificuldade está, primeira e fundamentalmente, na necessidade de mantê-la constante, o que testa a condição de potência ou não do espírito e da voluntariedade do praticante, de quem resulta a ação. A própria ação, desse modo, não viria a ser consequência apenas dos ideais e sentimentos que se possuem, mas a manifestação da voluntariedade, da potência da vontade. E, concretamente falando, o potencial da ação voluntária não está, por sua vez, absolutamente desligado do aspecto básico: o próprio corpo. Quem não possua o desenvolvimento da resistência ósseo-muscular, no sentido fundamental, não tem a condição básica para aplicar a potência da própria voluntariedade. Para fortalecer essa força de vontade, é necessário, também, treinar e desenvolver o sistema ósseo-muscular, juntamente com a flexibilidade indispensável. Assim, a *eupraxia* não coincidiria apenas com a *eudaimonia*, mas também com *eulógein* (bem pensar) e *euzen* (bem viver).

Outra questão, freqüentemente atribuída a Sócrates, relaciona-se ao egoísmo racional e psicológico. Em *Remarques sur la Psychologie morale de Xenophon (Actes Du Colloque D'Aix-em-Provence)*, Donald Morrison, afirma:

“De fato, certos intérpretes professam que o egoísmo é um traço geral da filosofia grega, e que a transcendência de uma ética egoísta é uma diferença característica entre a ética dos antigos e a dos modernos” (MORRISON, 2003, pp.11-12).

Dentro de uma perspectiva inclusiva, mais abrangente, o egoísmo necessário - no sentido de cuidado consigo mesmo, de autocultivo do espírito - revela-se inegável. Sem o quê, sem tal base fundamental, que condições haveria para que a individualidade humana pudesse expandir a própria realização aos níveis sociais ou solidários mais amplos – ou seja, sua realização altruísta? O que se diferencia, precisamente, do ato e da atitude de se permanecer no mero e restrito egoísmo individual, ou individualista. A mais amadurecida perspectiva vem a ser aquela que evita os extremos unilaterais: nem o cego e miserável egoísmo restrito a si, nem o idealismo altruísta, a negligenciar completamente os cuidados consigo, ou com as bases do “eu” individual. Fortalecendo-se a visão simultânea, obtém-se a condição suficiente, satisfatória, tanto de resposta à necessidade - ao mesmo tempo, individual e social -, como de correspondência à realidade global, multilateral:

“O egoísmo também é relativo. A pessoa exclusivista, egoísta, é assim porque não enxerga a si própria, o seu ego maior que abraça todas as pessoas. Apenas fica monologando sem dar uma resposta efetiva a si própria. A pessoa que acredita que o egoísmo é negativo e que não deve existir, ela mesma está sendo egoísta. É preciso que sejamos egoístas, mas sabendo que existem vários níveis progressivos de egoísmo: egoísmo individual, conjugal, familiar, comunitário, nacional, etc. Tudo é relativo. Isso significa que a pessoa que comumente se chama de “egoísta” está presa ao egoísmo individual. O próprio egoísmo tem que ser cada vez maior. Uma pessoa não pode deixar de ser egoísta porque, se não houver a confirmação do ego, então como é que a pessoa poderá controlar a sua própria existência? O controle do ego é o autocontrole do “eu” individual. Mas por causa do egoísmo social, há muitas brigas nesse nível. O que é preciso é se superar em direção ao “eu” cada vez maior” (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 1985, p.162).

Em *Memorabilia* III – IX - 4, Xenofonte escreve:

“Porque eu creio que todos os homens escolhem, entre todas as ações possíveis, as que julgam mais vantajosas para si mesmos” (XENOFONTE, 1999, p.225).

Não é provável, entretanto, que a declaração do egoísmo socrático se baseasse, meramente, na busca de uma vantagem unilateral, sem a devida (re) visão, relacionada ao desenvolvimento necessário, que é o exercício dialético e o

consciente exercitar do benefício mútuo. Donald Morrison afirma que Xenofonte possuía a visão filosófica necessária para realmente entender o egoísmo socrático:

”Pelo que sei, os testemunhos obrigam a concluir que o Sócrates de Xenofonte não acreditava na possibilidade do altruísmo. Ele reconhece, é certo, o fato de que as pessoas agem para o bem de sua família, amigos e país. Mas Sócrates parece pensar que, cada vez que alguém age dessa maneira, crê que, agindo para o bem de sua família, amigos e país, age também para o seu próprio bem” (MORRISON, 2003, p.14).

É muito provável que o Xenofonte pragmático, pensador concreto, não acreditasse, pura e simplesmente, na possibilidade do *unilateral, mero e simples* altruísmo. A visão unilateral confunde e complica. Ao contrário, a visão simultânea é simplificadora: o altruísmo unilateral acaba por se tornar idealismo, e todo idealismo necessita ser corrigido e transformado em uma proposição acessível, real, realizável: deve-se buscar a realização solidária (altruísta), sim; mas *também*, para se desenvolver e se realizar individualmente. Esta é a autenticidade, a visão a partir da realidade, da realização possível, respondendo e satisfazendo a ambas as partes: ao aspecto individual (ou “egoísta”) e solidário (altruísta). Isto pode corresponder ao princípio da integração, uma vez que a integridade básica é, ao mesmo tempo, individual e solidária.

MEMORABILIA III, X - XI

Em *Memorabilia* III, XI, 10, em seu encontro e diálogo com Teódota, Sócrates rememora o fato de ela possuir, em seu corpo, uma alma:

Tens uma rede, e muito bem montada: teu corpo; e neste, uma alma, graças à qual compreendes quais olhares lançar para ser agradável, o que dizer para ser charmosa, e que, aquele que presta atenção em ti, é preciso acolhê-lo com alegria, mas deixar de fora aquele a quem não és senão um objeto de diversão; que, se um amigo fica doente, é preciso se informar acerca disso com solicitude e, ao se cumprir uma bela ação, alegrar-se com ele sem reserva; e que, àquele que se preocupa seriamente contigo, é preciso agradecer de toda tua alma” (XENOFONTE, 1999, p.245).

Segundo Michel Narcy, da sentença “... do que aprendes como te conduzir com teus amantes”, pode-se projetar sobre a frase uma concepção da alma

e do corpo que nos é familiar, depois de Platão e Aristóteles: aquela em que o corpo é instrumento da alma. Segundo Narcy, Teódota dispõe:

“De uma rede para capturar os que são para ela os amantes, a saber, seu corpo, e que ela extrai de sua alma como dele se servir. No entanto, não é isto que Sócrates explica a Teódota: mas o que lhe explica é que ela bem dispõe de duas “redes”: uma delas é seu corpo, e neste, uma outra, que é sua alma” (NARCY, 2004, p.33).

Tal paridade funcional da alma e do corpo equivaleria a uma verdade única, genérica, ao Sócrates de *Memorabilia*? Se no capítulo I, II, a justificativa, por parte de Xenofonte, ao péssimo exemplo dos “discípulos” Crítias e Alcebiades – como já antes elucidado, a permanência dos mesmos na disciplina socrática se confirmara quando da sua real frequência a Sócrates; e suas faltas, quando da sua ausência e consequente desregramento -, remete, obviamente, à conclusão de que a sabedoria, a *areté*, não podem e não devem ser consideradas aquisições absolutas e definitivas, mas sua manutenção, conservação (bem como a da saúde ou da condição física saudável), solicitam uma prática previdente incessante -, a alma, analogamente caracterizável, para a conservação de sua qualidade ou à realização de seu potencial, necessita de uma disciplina assídua e perseverante. Desse modo, deve existir, mesmo, a simultaneidade proporcional entre alma (aspecto principal, maior) e corpo (aspecto menor). O que proporciona é a proporção – a proporção entre ambos (alma e corpo). Tal proporção, adequada, revela-se algo bem diferente da fácil inversão em que se possa facilmente cair. A respeito do exercício físico, Sócrates o apreciava na medida benéfica à essência da alma: não se mostrando negligente em relação ao corpo, nem aprovando quem o negligenciasse. A respeito desta adequação proporcional, e da necessidade de um treinamento fundamental para que a alma conserve seu vigor, Michel Narcy e Louis-André Dorion comentam a ideia da similaridade funcional entre a alma e o corpo:

Conhece-se o exemplo elucidado por Aristóteles para ilustrar a relatividade do justo meio: Milão de Crotona, cuja atividade física justificava que comesse um “boi por dia”. Observa-se aqui Sócrates condenar um atletismo tão intensivo a ponto de obrigar a negligenciar a própria alma em proveito do corpo. Do fato que a esta crítica se segue imediatamente a crítica simétrica à negligência em relação ao cuidado com o corpo, pode-se concluir, também, que se torna necessária, como em Aristóteles, uma doutrina do equilíbrio, mas a de um equilíbrio que venha a respeitar, não a

relação entre o esforço e a alimentação, mas entre o exercício físico e a essência da alma. Aparece, por consequência, que é a possibilidade de realizar o cuidado de sua alma que, para Sócrates, dá a justa medida do exercício físico (NARCY, 2008, pp. 34-35).

Se a integração e integridade do organismo ou do corpo não deixam de ser indispensáveis à própria consciência e às suas expressões, não se deve inverter a proporção entre a parte mental, espiritual (parte maior) e a parte física (parte menor); ou entre a alma e o corpo – o que acarretaria o esforço na direção contrária, enganosa. Nem, tampouco, apenas cuidar da alma, ou da realização espiritual, sem a devida, ou proporcionalmente complementar, resistência da voluntariedade física: exercício espiritual, em demasia, impediria o necessário cuidado com a base (o corpo).

O que é, contudo, a dimensão corpórea? Se a alma humana é o “desconhecido dentro da própria vastidão ignorada”, que se avance, primeiramente, em direção ao concreto. A partir, então, dos aspectos mais concretos, pode-se reconhecer o *homo somaticus*, expressão que remete à necessária identificação da dimensão corpórea do homem. Tal dimensão conduz, primeiramente, à necessidade de não se incorrer no fácil e tentador engano – freqüentemente cometido pela perspectiva estreitamente “cientificista” – de uma abordagem extremamente fragmentada, sem a devida proporcionalidade; a ignorar a ordem dinâmica global das funções corporais e orgânicas. Mas, segundo a autêntica atitude filosófica – de espanto (*taumázo*), admiração (*mirus*, *mirari*) ou maravilhamento perante a natureza e o universo –, pode-se reconhecer:

“O corpo humano encontra-se, na escala das grandezas, a meio caminho entre o átomo e a estrela” (CARREL, 1950, p.77)

O corpo humano já foi considerado, até mesmo, uma espécie de síntese (epítome) do universo inteiro! Sobre ele, B. Mondin também afirma:

“O homem não só é senhor do seu corpo, como também graças a ele torna-se senhor do mundo. Particularmente com o instrumento que lhe é fornecido pelas mãos, o homem pode formar o mundo, mudá-lo, transformá-lo, dominá-lo” (MONDIN, 1980, p.30).

Sem a corporeidade, torna-se inviável ao homem agir, lutar, existir, sentir, possuir, desejar, fazer, viver, conhecer. O homem se socializa não apenas

através da sua consciência, mas - visível e concretamente - também através de seu corpo.

Relativamente ao corpo, quais são as funções de maior importância à compreensão da natureza específica do ser humano? Não apenas as fundamentais (biológicas, fisiológicas, físico-químicas), mas também as interligadas aos aspectos de individuação, de socialização, de realização (individual-solidária), de autoconscientização, de autoconhecimento etc. A dimensão corpórea pode se revelar não apenas um fator potencializador, mas, simultaneamente, um obstáculo. Fator de potencialização, desde que a corporeidade seja responsavelmente (re) conhecida, bem educada, disciplinada e forjada. Obstáculo, uma vez descuidada, negligenciada, descontrolada, indisciplinada, violada, relativamente às leis da Natureza, inscritas profundamente nessa mesma dimensão. Se é fato que o homem se sobrepõe à sua deficiência inicial (sua posição mais indefesa e dependente, no primeiro período de vida após o nascimento), através da característica do seu ser “especializado no cérebro”, diferentemente dos outros animais, não é menos verdadeiro que seu cérebro está e deve estar interligado com seu sentimento, com sua existência inteira (corpo inteiro), uma vez que tal integralidade não deixa de ser sinônimo de necessidade: da sobrevivência resistente e adaptabilidade.

Sobre as concepções diferentes a respeito das funções do corpo, B. Mondin escreve que moralistas, filósofos e escritores têm sempre enfatizado alguma relação (integração) entre o aperfeiçoamento espiritual e moral, de um lado, e a utilização do corpo, de outro; embora o tenham realizado de maneiras contrárias (Platão, Plotino, Agostinho, por exemplo, de modo separatista; Aristóteles, Tomás, Rosmini, de modo mais relacionado, integrador):

Outros (Aristóteles, Tomás, Rosmini), ao contrário, creram que o corpo, enquanto constitutivo essencial do homem, seja diretamente envolvido na sua perfeição: ela depende em grande parte dos hábitos somáticos que uma pessoa consegue atingir.

Por enquanto, procuraremos qual seja a efetivamente a função ascética própria do corpo, reportando-nos imediatamente à experiência ordinária. Ora, essa nos diz claramente que o nosso corpo é diretamente envolvido, seja nas suas boas ações como nas más, seja nos vícios como nas virtudes. A experiência cotidiana nos diz que o exercício de uma virtude, como a prática de um vício, são em larga medida devido aos hábitos que conseguimos adquirir com o nosso corpo. Por exemplo, os vícios do fumo e da bebida dependem essencialmente do hábito somático. Outro tanto vale também à prática da castidade, que, para alguns, parece tão árdua e

impossível: também esta é uma questão de habito somático” (MONDIN, 1977, p.37).

Tudo pode ser passível de reintegração, mesmo os aspectos “negativos” citados por Mondin. Cair na mais completa separação do corpo, por sua vez, significa tender à desintegração; senão à negação da própria realidade (indivisível). As paixões, inclusive – quando exercidas de modo necessário, qualitativo (salutar) -, podem vir a ser dinamizadoras, potencializadoras das próprias funções volitivas e cognitivas. Já os instintos – quando reeducados, preservados, são – podem constituir-se o guia mais essencial à sobrevivência e à realização humana, em seus fundamentos. Por sua vez, as misérias, além de sensibilizantes, podem se tornar um fator real de aperfeiçoamento da própria capacidade estratégica humana; e a fraqueza - utilizada, aplicada - pode significar sobrevivência, autopreservação. E assim por diante.

Tão ou mais nociva que a inversão da proporcionalidade das atividades ou dos esforços necessários a serem realizados pelo espírito e pelo corpo, é a visão desintegrada, a dicotomia, a divisão, a fragmentação entre ambas as partes.

A perda da integração não deixa de ser, pois, o equivalente à perda de foco, de direção. O direcionamento a uma integridade razoável, relativamente maior, pode se tornar fundamento inicial, base ao enfrentamento de quaisquer adversidades ou vicissitudes, reais. E se a realidade da própria existência humana não deixa de ser, relativamente, sempre vicissitudinária – o que pode ser visto, positivamente, como o próprio dinamismo intrínseco ao real -, a realização da integridade fundamental também é, portanto, condição primordial ao enfrentamento da própria realidade. O que pode se revelar não como algo extraordinário, mas como algo ordinário e normal, embora sob os auspícios da própria disciplina vital, inseparável da mais genuína e venturosa liberdade. Tal direcionamento à integração maior, revela-se, também, como a tendência do encontro maior do ser humano: consigo e com o outro - uma das razões básicas da existência humana. Realmente, sendo esta diretriz, intrínseca à parte espiritual (a parte maior), cabe a ela a função de comando e liderança, inclusive, no que concerne à relação constante do pensamento com a vontade física – o que nem sempre se revela fácil de se manter,

diante das diversas e constantes ameaças de desintegração, internas e externas, mesmo se tratando da integração mais razoável, suficiente.

MEMORABILIA III, XII

A advertência de Sócrates em relação às consequências decorrentes da debilidade ou de uma má constituição física coincide com sua exposição acerca de uma unidade e integração fundamentais, bem como da utilidade do corpo em todos os atos da alma. Se o que caracteriza a filosofia socrática é, preponderantemente, a entrega à alma, a necessidade de uma coerência intrínseca ao seu método jamais admitirá, como já foi dito, a postura que negligencie o necessário cuidado com uma das bases concretas da existência: a própria existência corporal. Isto é especialmente válido na obra *Memorabilia*, de Xenofonte, uma vez que a virtude deve ser una, indivisível (integrada, integradora). A morte, a desonra, a covardia, a má reputação, e até mesmo a dor, a miséria e a escravidão, poderiam se revelar como “castigos” reservados, fundamentalmente, à fraqueza - segundo Sócrates, até mesmo causados pela própria debilidade física. Aprofundando tal argumentação, afirma o filósofo que os efeitos de tal debilidade não deixam de se estender, também, à inteligência, cujas funções podem até ser afetadas, ora induzindo-a a erros, ora ao esquecimento do saber conquistado.

MEMORABILIA III, XIII

No diálogo com alguns dos interlocutores menos assíduos, casualmente encontrados - interlocutores caracterizados por uma tendência maior à desatenção, à inconsciência e à indisciplina -, utiliza-se Sócrates da palavra para despertá-los à ordem da própria realização cotidiana: aos problemas mais triviais e ordinários, ensinava a abstinência (daquilo que é dispensável), a satisfação

necessária, o autoexame, a antecipação, o exercício do “não” ao comodismo e da resistência à fadiga como algumas das condições – não para se viver de modo escravizador -, mas para realmente se tornar ou ser um homem digno, livre:

Outro dizia-se fatigado de longa caminhada que acabara de fazer. Indagou-lhe Sócrates se carregava algum peso:

- Não é verdade, nada trazia além de manto.
- Viajavas só ou acompanhado de algum servidor?
- Tinha um servidor.
- Vinhas de mãos abanando ou trazia alguma coisa?
- Carregava minha roupa e o resto da bagagem
- E como foi a viagem?
- Melhor que eu, suponho
- Se tivesses que carregar o fardo que teu criado carregava, como farias?
- Nem sei. Talvez não pudesse.
- Como! Consideras digno de homem livre e exercitado na ginástica suportar a fadiga menos que teu escravo? (XENOFONTE, 1999, p.257).

MEMORABILIA III, XIV

Quando se tem a sensibilidade original fortalecida, a coisa mais simples e necessária não deixa de ser a mais sábia (“saborosa”). A partir da valorização, da sensibilização e da sugestão de (re)incorporação de hábitos a partir do mais simples e necessário, Sócrates estimula e induz seus discípulos e convivas a “bem comer”, ou seja, a alimentar-se de modo benéfico ao corpo e ao espírito. Escreve Xenofonte que, por tal expressão (“bem comer”) - falando de modo integrado, global -, entendia-se, mais precisamente, “viver com moderação” (XENOFONTE, 1999, p.261).

LIVRO IV

MEMORABILIA IV, I

A utilidade de Sócrates – como se afirma em *Memorabilia* IV, I- a-b, “de todas as maneiras e em todas as circunstâncias possíveis”- remete como que a uma espécie de “presença funcional”, do mestre que ele próprio fôra, na Antigüidade clássica, ao exercer sua influência direta, através do processo de convivência social, e também indireta, segundo Xenofonte, em *Memorabilia* IV, I – e-g:

A recordação precisa do mestre, mesmo em sua ausência, trouxera grande bem aos fiéis seguidores e companheiros” (XENOFONTE, 1999, p.265).

O que está relacionado com seu amplo “fundo” existencial e, decorrente disso, sua própria capacidade de ser funcionalmente útil a todos com que convivesse; de beneficiá-los pelas lições ditas “sérias” e informais, como se observa em *Memorabilia* IV, I – g – i (XENOFONTE, 1999, p.265).

Relata-nos Xenofonte, em *Memorabilia* IV, I – 2 a-n, que voltava sua afeição, sobretudo, àqueles que se sobressaíssem em bondade. A estes, Sócrates os reconhecia seja pela maior rapidez com que realizavam o próprio aprendizado, pela habilidade de rememorar-lo, seja pelo desejo e aspiração a todo conhecimento de que dependesse a boa administração (quer a da própria família, quer a do Estado), bem como o lidar diplomático com os homens e suas respectivas atividades e negócios (XENOFONTE, 1999, p.265).

Sendo a educação e a autoeducação autênticas o foco determinante, fundamental, da felicidade ou êxito dos seus próprios discípulos, o método socrático de enfoque variava conforme a tendência ou as características dos mesmos: em *Memorabilia* IV, I -3 c-d, aos que acreditando a si mesmos com a posse de dotes naturais, embora desprezando o aprendizado e o treinamento, afirmava:

“Quanto maiores os talentos, tanto maior a necessidade de educação”
(XENOFONTE, 1999, p.266).

Do mesmo modo, em *Memorabilia* IV, I - 3 f – h, reconhece-se que, se os homens mais dotados não recebessem treinamento, instrução, educação, tornar-se-iam inconfiáveis (até mesmo, maus ou perigosos), sem capacidade, inclusive, até mesmo de discernir seu dever, ou o necessário a ser feito. Esta filosofia acerca dos aspectos aparentemente mais simples, óbvios e ordinários é, geralmente, a que mais corre o risco – justamente por tais características, aparentemente já tão conhecidas – de ser negligenciada, esquecida, no exercício indispensável, cotidiano, de conscientização. Sócrates admoestava, assim, em relação a qualquer presunção: em *Memorabilia* IV, I – 5 a – r, criticando a estupidez da crença de que, sem estudo e aplicação, se pudesse distinguir o útil do nocivo; também advertia os que, orgulhosos de suas riquezas, pensavam nenhuma necessidade ter de instrução ou conhecimento, seja para serem capazes de fazer o que fosse oportuno e adequado, seja à obtenção do que se almejasse, ou a boa reputação em algo (XENOFONTE, 1999, p.269).

Realmente, a função do mestre é mostrar a difícil realidade, a realidade nem sempre fácil de ser apreendida, com a qual deve o discípulo, inevitavelmente, integrar-se. A função do mestre autêntico não deixa de ser, assim, com sua percepção superior, mostrar o caminho – caminho providente, evolucionário.

MEMORABILIA IV, II

Em *Memorabilia* IV, II – 6 e 7, no diálogo com Eutidemo, refuta a ação, a atitude e a pretensão de querer realizar qualquer habilidade (o exemplo se refere, particularmente, à música e à equitação), de modo imediatista, sem processo, sem o necessário condicionamento (estudo, treinamento; e o devido aprendizado com os mestres), sem uma longa e cuidadosa aplicação (XENOFONTE, 1999, p.273).

Em *Memorabilia* IV, II – 8 e 9, informado da posse, por parte de Eutidemo, de uma vasta coleção de livros escritos pelos sábios do passado, Sócrates expressa sua admiração pelo ato de valorização dos “tesouros” de sabedoria, afirmando:

“Enquanto o ouro e a prata não podem tornar os homens melhores, os pensamentos dos sábios podem enriquecer seus possuidores com virtudes” (XENOFONTE, 1999, pp.273-274).

Realmente, quando se possui o critério e a sensibilidade necessária à seleção e à qualidade do alimento espiritual (a palavra), pode-se realizar a maior satisfação através dos hábitos mais simples, como o de assimilar a luz projetada pela experiência do passado e da cultura da humanidade, através da leitura aprofundada, do verdadeiro e edificante diálogo com os líderes da humanidade (os reais empreendedores da cultura humana, os mestres e sábios). Por fim, relativamente a qual espécie de “bondade” se deve aspirar, o filósofo indaga a Eutidemo acerca de sua intenção e finalidade, ao colecionar tais livros: certamente, a verdadeira riqueza, a riqueza do espírito (a genuína cultura intelectual, moral, humana), capaz, realmente, de nos defender ou nos proporcionar imunidade em relação às principais ameaças e problemas da existência.

Questionando-o e sugerindo-lhe possíveis funções e ocupações, Sócrates discorre sobre a mais nobre espécie de excelência – segundo ele -, a que deve caracterizar os reis, os bons estadistas, os governantes competentes e benfeitores. É exatamente a este tipo de condição que Eutidemo aspira. Sócrates, no entanto, duvida da possibilidade de se alcançar a excelência, nestes assuntos, sem ser um homem justo. Sem justiça, nem mesmo será possível ser um bom cidadão.

Sempre atento ao método que melhor pudesse responder e harmonizar com as características e tendências de cada um, o espírito socrático admoestava no sentido da adequação à necessidade - necessidade de reeducação àqueles que, por razão de suas predisposições congênitas ou naturais, manifestassem alienação ou inconsciência em relação à própria condição. Tampouco bastaria àqueles que possuíssem naturezas ou capacidades latentes, por mais grandiosas ou veementes que viessem a ser, o simples fato de as possuírem: sem a constante atualização (decorrente da utilização e contínuo treinamento

presente) e reeducação, bem como a capacidade de reconhecimento para discernir o próprio dever, a natureza humana, ainda que com a predisposição (naturalmente dotada), poderia vir a se tornar pouco efetiva, desobediente, até mesmo incontrolável, intratável. Realmente, a condição necessita ser condicionada (estimulada, treinada) constantemente. A realidade não é fácil: nada tem a ver com a imaginação. Fácil é imaginar que já se está pronto, preparado. Somente através do contínuo treinamento, é possível manter a própria condição; somente através do constante (re) aprendizado, é possível a distinção entre o útil e o prejudicial. Sem tal discernimento, torna-se impossível ser capaz de fazer o que é expediente, e, conseqüentemente, de realizar suficiente provisão à própria vida.

Sócrates interroga, então, minuciosamente, as ações e concepções passíveis de uma classificação do que realmente se denomina como justo e injusto, atentando ao dinamismo e à relatividade dos pontos de vista, assim como à dialética. Eis que ambos entram, por assim dizer, em relativa concordância acerca da existência de uma doutrina ou ciência do justo. Contrapondo-se, entretanto, a qualquer tendência estática, fixa, idealizada e, portanto, ineficaz perante o real, confirma-se, dentro da realidade interligada em que o próprio homem existe, a inevitabilidade e indispensabilidade do reajustamento contínuo. Na continuidade de tal exame, Sócrates intervém, reiteradamente, a partir de um dos aspectos fundamentais de sua filosofia, seu fulcro ou eixo, sem o qual nenhum intento logrará êxito: o autoconhecimento. É através dele, obviamente, que o homem poderá, efetivamente, (re) conhecer e discernir não só as próprias limitações e dificuldades como o próprio potencial; saber, enfim, sobre o que vem a ser imprescindível. Realizando, assim, o que houver compreendido, pode obter o homem aquilo a que realmente aspira, e prospera. Por se abster de realizar aquilo que não compreende, evita as falhas e os fracassos. Aqueles que desconhecem e se enganam relativamente aos próprios poderes, facilmente perdem o foco: seja não sabendo, ou não reconhecendo o que propriamente querem nem mesmo o que fazem. Por outro lado, os que realmente sabem, com verdadeiro critério, o que fazem, ganham fama e honra, por atingirem seus fins. São solicitados pelos que buscam aconselhamento, esperança, proteção. No entanto, aqueles que não conhecem, com profundidade, o que fazem ou pelo que optam, fracassam no que intentam, incorrendo em perdas

diretas e indiretas. Em síntese, tudo dependeria, primordialmente, desse conhecimento fundamental, o conhecimento de si.

Eutidemo indaga, então, a partir de onde, mais exatamente, deve se iniciar o processo de autoexame. Precisamente, a partir do (re) conhecimento do que venha a ser, genuinamente, bom, útil, bem como do que seja ou possa ser nocivo – embora aparentemente óbvio, algo cujo desconhecimento poderia gerar, ou revelar, uma condição até mesmo pior que a de um escravo. Depois de verificadas algumas das conclusões, confirma-se, no diálogo, a relatividade dos processos, bem como das condições que, por vezes, acabam gerando o resultado oposto.

Quando Eutidemo indaga se a sabedoria viria a ser, indiscutivelmente, um bem, e por que haveria um homem sábio de não ser, sempre, preferível a um tolo, Sócrates relata um exemplo contraditório: o de Dédalus, de quem Minos se apodera por causa de sua sabedoria. Forçado a ser seu escravo, acaba por ser exilado de seu país, perdendo sua liberdade. Na continuidade do diálogo, à afirmação de Eutidemo de que a felicidade parece constituir um bem inquestionável, Sócrates contrapõe que assim o seria, se não fosse realizada a partir de bens questionáveis. Os bens que ao senso comum constituem a causa e condição à “felicidade”, na realidade, não são mais que bens aparentes - segundo Sócrates, fonte de muitos problemas à humanidade -, pois sem a fundamentação necessária na solidez, na *areté*: o que é válido, inclusive, à beleza, à força, à riqueza, à glória, especialmente quando caracterizadas pela ausência de moderação, pelas tendências a inverter as devidas proporções; ou de ceder facilmente à tentação, à corrupção, à ambição desmedida, inescrupulosa pelo poder, pela aparência etc.

MEMORABILIA IV, III

Em *Memorabilia* IV, III – 1 e 2, Sócrates incita os discípulos a adquirir, cultivar e manter, novamente, a prudência; sem a qual, o desenvolvimento de quaisquer faculdades - seja a habilidade na política, a habilidade nos negócios e

no discurso -, apenas poderiam aumentar a injustiça, as tendências à desordem, ao engano ou ao prejuízo. E em que consistiria tal prudência? Antes de tudo, prudência em relação à divindade (XENOFONTE, 1999, pp. 297-298). A partir de então, Sócrates realiza, em *Memorabilia* IV, III – 3 a 18, como que uma espécie de sensibilização em relação à gratidão que se deveria sentir pelo cuidado que a divindade tem manifestado, ao prover o homem com tudo de que necessita: a luz (indispensável a todas as realizações humanas) e a escuridão (a noite como necessária ao repouso restabelecendor), a terra a nos propiciar a fecundidade e o alimento, as estações (que fornecem, em abundância, condições diversas, que atendem, principalmente, às nossas necessidades), os benefícios e utilidades inumeráveis dos elementos da natureza (a água, o fogo, o ar), a multiplicidade admirável dos seres vivos e as diversas e maravilhosas faculdades do homem (os cinco sentidos; a razão). Tudo o que foi proporcionado à humanidade - dependendo da sensibilidade, da capacidade de reconhecimento - pode ser profundamente gratificante. Tais exemplos, dentre outros, atestam a bondade e a dedicação magnífica, benevolente, da divindade para com os homens (XENOFONTE, 1999, pp. 209 a 309). Realmente, a representação simbólica e funcional da divindade parece existir, *necessariamente*, em qualquer lugar, a qualquer momento. Assim, em *Memorabilia* IV, III – 9 f – h, Eutidemo, admirado, expressa:

“Começo a duvidar se afinal de contas os deuses se ocuparam de qualquer outro trabalho além dos serviços e cuidados dispensados ao homem” (XENOFONTE, 1999, p. 303).

Ou ainda, em *Memorabilia* IV, III – 15 c – d: ...

“Mas meu coração me reprova quando penso que homem algum possa prestar devidos agradecimentos aos deuses por seus benefícios (XENOFONTE, 1999, p.307).

Realmente, a postura mais genuína revela-se, em primeiro lugar, como o mais sincero agradecimento, a gratidão que brota espontaneamente do interior do próprio homem; principalmente, em relação a tudo que, embora gratuito, possui valor vital inestimável, admirável, maravilhoso. Tal aspecto (gratuito) -

embora muitas vezes passe despercebido por falta do “despertar”, da dificuldade valorizadora, da necessária sensibilização – não deixa de estar relacionado com as maiores “graças” humanas (a saúde, a riqueza, a liberdade). A partir de tal postura deve o homem, entretanto, esforçar-se para ser uma existência em correspondência constante com a divindade, cujas manifestações tem, continuamente, a possibilidade de observar; e obter constantes “respostas”. Na verdade, nesta elucidação acerca dos benefícios da divindade ao homem, em *Memorabilia* IV, III – 3 a 18, Sócrates sugere que Eutidemo indague acerca de como possa, realmente, respeitar, satisfazer a divindade. A esta indagação, a resposta do deus délfico, em *Memorabilia* IV, III – a-f:

“Siga o costume do Estado; o costume que os homens possam praticar aos deuses, com sacrifícios, e conforme seu poder” (XENOFONTE, 1999, p.307).

Em *Memorabilia* IV, III -17 g – m, afirma Sócrates que a realização do que a divindade ordena viria ser o modo pelo qual se pode honrá-la, mais devota e excelentemente: somente agradando-a, obedecendo-lhe de modo estrito, pode o homem mostrar, claramente, sua prudência. É dessa forma que Sócrates se empenhava em fortalecer em seus discípulos a piedade e a prudência (*Memorabilia* IV, III – 18), tanto por preceito quanto pelo exemplo (XENOFONTE, 1999, p.309).

MEMORABILIA IV, IV

Em *Memorabilia* IV, IV – 1a, Xenofonte reafirma que, no que concerne à justiça, sempre expondo seu parecer, Sócrates proclamava-o por suas ações: padrão de efetiva disciplina em tudo, sua conduta na vida privada, tanto quanto na vida civil (a incluir os deveres militares), caracterizava-se tanto pela solicitude quanto por uma escrupulosa obediência às leis. Eis o que se afirma, em *Memorabilia* IV, IV – g-l: a escolha em morrer demonstrando sua lealdade às leis, ao invés de continuar a viver, violando-as (XENOFONTE, 1999, p.309).

Em *Memorabilia* IV, IV – 9 e 10, quando Hípias o questiona, instigando-o a declarar sua opinião sobre algo - uma vez que, segundo ele, Sócrates apenas questionava e examinava a todos, sem que desse seu próprio testemunho -, o filósofo responde que o realizava, senão pelas suas declarações, sobretudo, pelos feitos e ações, melhor evidência que as próprias palavras (XENOFONTE, 1999, p.313).

Em *Memorabilia* IV, IV – 10 e-f, Sócrates reafirma o conceito de justiça, novamente o caracterizando pela abstinência do que vem a ser injusto: a ausência da (pré-) disposição espiritual a realizar a injustiça vem a ser a prova primeira de justiça (XENOFONTE, 1999, p.313). Xenofonte, por sua vez, reitera que a conduta de Sócrates estivera sempre em conformidade com a lei. Em *Memorabilia* IV, IV – 13 j-s, Sócrates afirma que aquilo que é segundo a lei é justo: quem obedece a elas, realiza o que é justo; já quem lhes desobedece, procede injustamente (XENOFONTE, 1999, p.315). Embora pareça demasiado simples, seja, pois, estabelecida a diferença entre a simplicidade e a mera simploriedade: os aspectos mais profundos e verdadeiros não deixam de ser encontrados, também, na simplicidade. Todavia, a realidade inconstante, imperfeita, dinâmica, desajustada, da própria existência em geral não deixa de solicitar, do próprio homem, o esforço multilateral, segundo o processo necessário de constante prontificação, de reajustamento dinâmico em meio aos inúmeros revezes incertos - nem sempre lógicos, coerentes e justos.

O diálogo com Hípias se prolonga até que, na pauta, surja o tema das diferenças pelas quais se caracterizaria Esparta, em relação às outras cidades gregas: por estabelecer, por exemplo, em seus cidadãos, maior condição de obediência às leis que Esparta viria a se caracterizar, precisamente, com notável resistência na guerra. Em *Memorabilia* IV, IV – 19 a-d, Sócrates pergunta a Hípias se o mesmo conhece “as leis não escritas”, e este responde serem estas uniformemente observadas em todos os países (XENOFONTE, 1999, p.321). Não se deveria, entretanto, separar o conceito de “lei”, que existe social, política e convencionalmente, do conceito de lei no sentido mais amplo. Uma vez que as leis inexoráveis do Universo maior (macrocosmos) possuem manifesta coexistência, análoga correspondência com as leis que se manifestam internamente ao

microuniverso humano. Mas as leis propriamente humanas nem sempre exprimem a retidão das leis universais, ou divinas. Embora fosse Sócrates o mais obediente à lei moral, à lei da “interioridade” (*daimon*) ou do universo interior ao homem, não parece, nesta passagem específica, estar se referindo a tais leis, mas ao fato de que existam leis subentendidas, acatadas pela humanidade, em sua generalidade - independentemente de os diferentes povos conviverem ou não entre si, ou das diferenças entre as línguas -, sem que estejam expressas verbalmente, ou por escrito. O diálogo entre Sócrates e Hípias acaba por concluir não terem sido os homens os autores de tais leis, mas a divindade, que as criou especificamente aos homens. Desse modo, em *Memorabilia* IV, IV – 19 l – m, temer aos deuses se constituiria como a primeira lei (XENOFONTE, 1999, p.321). Sócrates afirma, em *Memorabilia* IV, IV – 25 c-g, que da transgressão às leis ordenadas pela divindade decorre uma penalidade de que os homens não podem escapar (*Memorabilia* IV, IV – 21):

“Mas certamente os transgressores das leis ordenadas pelos deuses pagam uma penalidade de que homem algum pode escapar, como outros quando transgridem as leis ordenadas pelos homens, que escapam da punição, ou pela omissão ou pela violência (XENOFONTE, 1999, p.321).

Xenofonte enfatiza, em *Memorabilia* IV, IV – 25 h-i, que a justiça era encorajada naqueles que recorriam à sua companhia, a partir do que se constitui, na visão simultânea, como a integração entre palavra e ações.

MEMORABILIA IV, V

Em *Memorabilia* IV, V – 1 a-h, exemplificando a assiduidade em relação à sua própria autodisciplina, Sócrates exortava seus companheiros ao mesmo cultivo, bem como ao autocontrole extensivo a tudo (XENOFONTE, 1999, p.325). Se a mais ampla (auto) disciplina é o fundamento da maior, da mais autêntica liberdade, bem como a base ao desenvolvimento de toda e qualquer potencialidade, o autocontrole não deixa de remeter, a partir de uma perspectiva primeira, a um dos sentidos fundamentais da existência. Quem detiver mais

condição de autocontrole, maior poder terá na consideração das coisas que mais importam, solucionando-as através de uma escolha mais sábia e criteriosa. Em um de seus encontros com Eutidemo, em *Memorabilia* IV, V – f-h, Sócrates questiona:

“Tu pensas que o homem livre é aquele que se pauta meramente pelos prazeres do corpo, e que é incapaz de fazer o melhor por causa dos mesmos?” (XENOFONTE, 1999, p.32).

A relação entre incontinência e escravidão é, assim, discutida, em *Memorabilia* IV, V – a - g:

“-Tens certeza de que os incontinentes são escravos cativos?
- Claro! Naturalmente.
- Pensas que os incontinentes são meramente impedidos de realizar o mais honroso, ou são forçados também a fazer o mais desonroso?” (XENOFONTE, 1999, p.327).

Através das dúvidas, aplicadas ao processo de busca de respostas, Sócrates pergunta, em *Memorabilia* IV, V – 5g – h e 6a-h, se a incontinência, sendo a pior escravidão, viria a excluir a sabedoria, conduzindo os homens ao aspecto contrário (a ignorância), impedindo de compreender ou realizar o que é útil e valioso – ao atraí-los ao agradável, frequentemente aturdindo sua percepção do que seja criterioso; induzindo-os a preferir e escolher, enganosamente, o pior ao melhor (XENOFONTE, 1999, pp.327 e 329). Em *Memorabilia* IV, V – 7 i-o, 8 e-f, 9 a-f, reafirmando ser o autocontrole grande bênção, a fonte mais adequada e certa de prazer ao homem, Sócrates contrapõe, induzindo a que Eutidemo realize o exame e a reflexão acerca das consequências efetivas de tal prudência, e as advindas da incontinência:

“Pois haverá algo pior do que aquilo que induza o homem à escolha do nocivo ao invés do que seja realmente útil e, ao mesmo tempo, o force a realizar o oposto do que a prudência dita?” (XENOFONTE, 1999, p.329).

Em *Memorabilia* IV, V – 9 g-u, 10 e 11, argumentando acerca da relatividade das condições existenciais e habituais, Sócrates afirma que a incontinência jamais possibilitará a resistência maior, seja aos eventuais revezes, seja às necessidades e desejos básicos (fome, sede, indulgência sexual, sono), que influenciam a condição humana, libertando-a ou aprisionando-a, possibilitando ou

impedindo-a até mesmo de se realizar em aspectos e níveis mais elevados (como o espiritual, ou a dimensão social e política). Pelo contrário, até mesmo impedirá o sentimento de prazer e satisfação autênticos. Por sua vez, o autocontrole relativo possibilita condições para que se suportem, voluntariamente, quaisquer condições adversas.

“Incontinência não permitirá a eles suportar ou resistir à fome, à sede, ao desejo e à falta de sono, que são as únicas causas do prazer em comer, beber, na indulgência sexual e em descansar e dormir, depois do tempo de devida espera e resistência, até que se chegue ao momento em que estes poderão proporcionar a máxima satisfação possível; desse modo, ela os impede de experimentar qualquer prazer que realmente valha a pena mencionar, dentre as mais elementares e recorrentes formas de desfrute e apreço.

- “O que você afirma é inteiramente verdadeiro.

- Além disso, os deleites de aprender algo bom e excelente, e de estudar alguns dos meios por meio dos quais um homem possa saber como regular seu corpo e administrar sua casa com sucesso, ser útil aos amigos e à cidade, e se defender dos inimigos – conhecimento a produzir não somente grandes benefícios como também grandes prazeres – são os encantos de quem possua o autocontrole; destes, contudo, jamais os incontinentes usufruem” (XENOFONTE, 1999, p.331).

Assim, Sócrates explica a Eutidemo que não é a liberdade (*akrasia*) pura e simples, mas o autodomínio (*enkrateia*) que induz a obter o prazer maior. Somente a fome, a sede, a insatisfação sexual, o cansaço e o sono, podem ser os autênticos estimuladores da necessária satisfação, em comer, beber, fazer amor e descansar. A fome, por exemplo, pode prevenir muitos problemas, exatamente por resultar em um processo desacumulativo (parte considerável das disfunções fisiológicas, ou de saúde, pode ser resultante da “acumulação” – acumulação de sólidos, líquidos e gases). Já o jejum criterioso pode ser um dos melhores processos normalizadores da existência humana. A insatisfação sexual parece conduzir, com mais determinação, na senda da renúncia e do sacrifício. E o cansaço, proveniente do trabalho humano real e insubstituível, não deixa de ser condição ao verdadeiro “alcance” (de resultados mais efetivos) etc. Desse modo, o processo aparentemente “insatisfatório” (ou seja: o disciplinamento direcionador; os critérios aplicados, a autoeducação, a disciplina ao controle relativo ou maior) pode condicionar, efetivamente, a mais verdadeira e profunda satisfação. Já a satisfação sem parâmetros, critério ou limites, por sua vez, geralmente provoca uma condição

insatisfatória. Conseqüência do excesso de satisfação, a saturação acaba por gerar outro tipo de insatisfação, ainda maior.

Michel Narcy afirma que a *enkrateia*, ao invés de ser, como em outras passagens do texto *Memorabilia*, definida como resistência ao usufruto dos prazeres e fundamento da virtude (I, 5,4), é apresentada

“Senão como a fonte, sobretudo, como o principal fator de intensificação dos prazeres, e uma vez que permite encontrar prazeres ‘memoráveis’ nas coisas mais banais, como o meio de encontrar prazer onde, muitas vezes pela falta de autodomínio, não se encontra” (NARCY, 2008, p.40).

A relatividade condiciona o processo fundamental à realização da insatisfação ou satisfação: apenas, por exemplo, aquele que atravessou o processo de carência (condição insatisfatória) maior, é quem, pela própria experiência, tem o condicionamento necessário para valorizar e sentir a mais verdadeira satisfação, por mais simples que seja. O que se traduziria na fórmula semelhante ao “máximo de satisfação com o mínimo de necessidade, ou desejo”. Isto já se encontrava elucidado no livro primeiro de *Memorabilia* (*Memorabilia* I, 6, 10). Frugalidade acentuada do estilo de vida e regime de Sócrates; intensidade e qualidade de satisfação que, dos mesmos, o filósofo retira. Sócrates educa sua alma e seu corpo, não renunciando, de modo absoluto, ao prazer, mas através de seu controle efetivo, de sua utilização estratégica. Educar sua alma, não para proporcionar a ela prazeres ou satisfação fugazes, efêmeros, imediatistas, superficiais, inconsequentes, mas aqueles caracterizados por sua condição vital, mais profunda, útil e duradoura. A respeito desse tópico, Michel Narcy equaciona as seguintes expressões:

“O máximo de satisfação = o mínimo de necessidade ou desejo. A conclusão de Sócrates é realizada através de fórmulas análogas, em *Memorabilia* I, 6, 10.

1) Não ter necessidade de nada = ser divino.

Ter necessidade do mínimo de coisas possível = estar o mais próximo do divino

Ser divino = possuir o maior (auto) domínio

Estar o mais próximo do divino = estar o mais próximo de possuir o maior controle ou domínio

O que se pode simplificar do seguinte modo:

1a) Não ter necessidade de nada = Ter o maior controle e domínio

2a) Ter necessidade do mínimo de coisas possível = assemelhar-se a possuir o maior domínio” (NARCY, 2008, p.44).

Realmente, uma das condições primordiais à santidade é a de aspirar somente ao necessário. Por isso, os santos, na História da Humanidade, além de raros, constituíram-se exemplos muito distantes da realidade ordinária do homem comum. Ao homem que nenhuma importância dá a qualquer ideal, no entanto, tal realidade se configura demasiado afastada: aspirar e fazer apenas o que corresponda à necessidade não deixa de ser, a este, algo bastante desatraente, opressivo, castrador, indesejável, para não dizer: impossível. Assim, o critério mais plausível e razoável pode ser o que vise estabelecer, não os extremos ou a absolutização dos aspectos parciais (unilaterais), mas a proporção sobrevivente, viável entre necessidade (aspecto maior, principal) e desejo (qualitativamente falando, o aspecto secundário). Entretanto, a inclinação ou propensão de Sócrates a tal aproximação aos aspectos mais necessários, ou divinos, assinala a demonstração do critério, do valor e da superioridade do seu estilo de vida e de seus hábitos – hábitos e estilo (re) integrados com uma atitude e medida sempre previdentes em relação aos maiores desafios e problemas da existência humana.

Como, por vezes, claramente se revela a tendência educacional junto ao sistema contemporâneo, na Atenas do século IV a.C., a Educação predominante realmente focalizaria o ensinamento essencial, fundamental: o valor insubstituível da necessidade? Cresceriam os educandos sabendo o seu real significado? Ou se confundiria este conceito com seu oposto, do que resultaria a confusão trágica entre o que é indispensável e o que é dispensável - confusão esta, muitas vezes, causadora da maior propensão à inconsequência, à casualidade, accidentalidade, à fatalidade; impossibilitadora da condição a qualquer confrontação mais urgente, emergente (como, por exemplo, com os acontecimentos críticos, as crises, a guerra etc.). O próprio Sócrates viveu a guerra - situação e circunstância, extraordinárias, em que, acima de tudo, a necessidade se faz presente em todos os momentos e lugares -, possuindo, ele mesmo, tal referência concreta e profunda através da vivência real, da experiência integral de todo o seu ser. No ambiente altamente adverso da guerra, aquele que não saiba selecionar o que é necessário, está perdido. Em meio à ameaça de desintegração (“guerra”, competição entre qualidade e quantidade, a essência e a aparência, educação e comércio, espírito e matéria, o filosófico e o sofístico etc.) gerada pela inundação ou excesso de

informações, tanto à Antigüidade grega (num grau de intensidade muito menor) como à sociedade contemporânea, torna-se indispensável um critério seletivo fundamental:

Mas a maioria das pessoas não sabe o que é necessidade. Quem sabe selecionar o que é necessário não precisa se preocupar, pois sempre pode manter a tranquilidade, a segurança, a autoproteção, o autocontrole. A educação básica é o descobrimento da necessidade. Isto é muito importante, porque quem mistura o necessário com o desejoso perde a condição para selecionar o que é necessário.

E o que é uma coisa necessária? É aquela sem a qual não conseguimos viver; a que é indispensável, implacável, inexorável. Para descobri-la, é muito fácil, não custa nada. É só fazer jejum. Mas não é o jejum apenas gastronômico, é mental também. Assim, através do jejum integral, do jejum psicossomático, pode-se descobrir a vibração necessária, interna, que está dentro de cada um. Para isso, não é preciso utilizar muitas palavras. Realmente, a linguagem necessária utiliza poucas e simples palavras” (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 1992, p.26).

O eixo, o ponto de apoio, o fulcro entre a “alavanca” formada pela proporção entre necessidade e desejo é a sensibilidade – sensibilidade para estabelecer a diferença entre o imprescindível e o prescindível, ou para descobrir o que vem a ser realmente indispensável - o que pode proporcionar, por paradoxal que pareça, a maior satisfação:

“Se aquele que tem, em geral, menos necessidades, e menos necessidade de condimentos em particular, é, por sua *enkrateia*, o mais próximo da divindade, é também aquele que mais tem satisfação em se alimentar. Assim, a cadeia completa das implicações efetuadas por Sócrates permite concluir que aquele que tenha mais satisfação ao se nutrir, dado que tal satisfação é alcançada por sua mais desenvolvida *enkrateia*, é o mais próximo da divindade” (NARCY, 2008, p.44-45).

Convém observar que, no sentido mais amplo e integrado, a “nutrição” revela-se do “ser inteiro”, do corpo e da alma (psicossomática): nutrição física (nutrição básica; ou do corpo), nutrição dos sentimentos ou emoções (alimento estético, artes; relacionamento humano), nutrição mental, espiritual (Palavra, *Lógos*; diálogo, ambiente; lições; cultura). Na *polis*, o próprio Sócrates exercitava - e de modo persistente - o *Lógos*, bem como o diálogo e o próprio relacionamento humano, social. Assim, conclui, então, M. Narcy:

“Segundo o ensinamento dado a Eutidemo, *se algo em nós participa do divino, este algo é a alma* (*Memorabilia* IV, 3, 14), seria portanto tentador concluir que é suplantando sua fraqueza com relação aos prazeres que Sócrates procura na sua alma esta participação. Mas isto seria esquecer que o mais próximo do divino é o mais *enkrates*. Ora, o que torna a alma educável, é que ela mesma se deixa seduzir à vontade, disso resulta não ser ela, mesmo, educada, *enkrates*, mas seu educador. É Sócrates, e não sua alma, que é ou está próximo do divino: Sócrates corpo e alma porque, como Xenofonte indicara primeiramente, é sua alma e seu corpo que Sócrates educa por seu estilo e regime (NARCY, 2008, p.45.).

Educação fundamentada na visão unificada: educação do corpo e da alma – esta é a educação fundamental, integradora, a educação do ser inteiro.

Nos debates contemporâneos sobre o corpo e a alma, surge um estudioso a que se deve prestar atenção, principalmente, por parte de quem se dedica ao estudo dos problemas da humanidade com vistas ao seu desenvolvimento, e que pode corroborar o que se encontra na própria Filosofia Antiga: Karlfried Dürckheim, com seu livro *Hara*, o centro vital do Homem, oferece uma visão unificada que pode transcender a distinção entre a alma e corpo, no contexto do indivíduo que pode manifestar o divino na própria materialidade vital:

Em japonês, *Hara* não significa apenas “barriga” no sentido anatômico do termo, mas contém um significado existencial. Só quem consegue concentrar a gravidade no centro do corpo físico e preservá-la aí tem a possibilidade de amadurecer e, como pessoa madura, esse ser humano pode transcender o eterno “morrer e renascer” implícito nas leis básicas da vida. *Hara* não significa “algo físico”, nem tampouco “algo espiritual”. *Hara* é o ser humano centrado na unidade original. Quem tem *Hara*, demonstra-o com o aumento de sua força vital e com uma maior capacidade de suportar o sofrimento. Ao mesmo tempo, o *Hara* serve como elo de ligação entre o *Eu* sobrenatural, ou divino, e o *Eu* comum do homem, entre a “experiência religiosa” da unidade original e sua manifestação real no mundo. O conhecimento da *Hara* é uma das pérolas da sabedoria oriental, mas seu significado humano tem alcance universal (DÜRCKHEIM, pág.239, 1988).

O próprio Sócrates demonstrava uma condição humana com grande energia vital, capaz de suportar as maiores adversidades. A própria exemplificação do seu estilo de vida como um todo demonstra a posse, pois, de um *hara* muito forte.

Por fim, em *Memorabilia* IV, V – 11 d-m, corroborando a argumentação antecedente, Sócrates afirma:

“Eutidemo, como pode um homem descomedido ser de alguma forma melhor que a mais estúpida das criaturas? Como pode ele, que tanto falha em considerar o que mais importa e se esforça por todos os meios para fazer o agradável, ser melhor que a mais estúpida das criaturas? Somente quem possui autocontrole dispõe de potência para considerar o que venha a ser mais relevante, e, classificando-as a partir de sua especificidade, por palavra e atos preferir o melhor e rejeitar o nocivo” (XENOFONTE, 1999, pp. 331 e 333).

Em *Memorabilia* IV, V -12 a-h, afirma Xenofonte que, a partir de tal filosofia, treinamento e consideração, os homens podem se tornar bastante habilidosos na arte do diálogo, do debate, da “discussão”. Segundo Sócrates, a palavra “discussão” refere-se, propriamente, à prática do encontro conjunto para comum deliberação, classificação e debate de tudo quanto seja necessário. Deve, portanto, haver prontidão, preparo e zelo para tal, uma vez que, através dessa atitude e postura, realiza-se a excelência, a liderança e a habilidade no próprio diálogo (XENOFONTE, 1999, p.333).

Realizando, incansavelmente, o exame do que considerasse relevante, encorajava a investigação de todo e qualquer conceito necessário e de interesse, a partir de sua verdadeira essência – jamais desistindo de tal exame, juntamente com seus companheiros ou discípulos. Pois é preciso saber e (re) conhecer, efetivamente, o que algo é, na essência, para realmente sabê-lo, bem como para expô-lo aos outros: o que diferencia o conhecimento genuíno do mero saber aparente. Pois aqueles que não sabem *realmente (em essência)*, fácil e freqüentemente se enganam, bem como induzem os outros ao erro. Sem a realização do conhecimento substancial, essencial, revelar-se-á impossível o alcance de toda e qualquer virtude.

MEMORABILIA IV, VI

No prosseguimento do diálogo, em *Memorabilia* IV, VI – 7, realiza-se um reconhecimento tão simples quanto fundamental: dada a impossibilidade de se conhecerem todas as coisas (ou sequer, mesmo, uma fração das mesmas) – um sábio onisciente revelar-se-ia como impossibilidade -, alguém que seja sábio apenas

o é, relativamente, à proporção daquilo que efetivamente sabe: a sabedoria é (re) conhecimento, mas condicionado, restrito aos seus limites específicos e relativos (XENOFONTE, 1999, p.339). Uma questão realmente focal – importante sempre lembrar - é que o conhecimento, sem o suficiente processo de reconhecimento, pode vir a ser inútil, uma vez que, assim, acaba por ser esquecido, desperdiçado, inutilizado.

Em *Memorabilia* IV, VI – 9 o-q, relaciona-se, mais uma vez, o útil ao belo. Sócrates indaga se aquilo que vem a ser útil é bonito ao propósito pelo qual é, efetivamente, útil: ao que, responde Eutidemo de modo afirmativo (XENOFONTE, 1999, p.341). Torna-se importante, aqui, diferenciar a beleza formal (aparente, formal, externa) da beleza funcional (substancial, funcional, interna; e mais importante). Se o que é aparente for desprovido de conteúdo e função, se não estiver relacionado com o aspecto maior (essencial), revelar-se-á como algo sem “fundo”, sem fundamento: eis o perigo de toda ou qualquer (mera) aparência sem a devida essência ou conteúdo substancial.

Em *Memorabilia* IV, VI – 10, demonstra-se a impossibilidade de que a coragem se manifeste na ausência de conhecimento ou sabedoria: aqueles, por exemplo, que não sentem medo dos perigos e do terror, como os loucos e os covardes – exatamente, por motivo da própria ignorância -, jamais poderiam ser considerados corajosos. Quem sabe como lidar com o terror e os perigos, estes, sim, podem ser considerados corajosos; ao passo que os outros, que não sabem - e erram ou se enganam ao lidar com tais ameaças -, pode ser definidos como covardes.

Se a concepção trazida por Xenofonte parece se referir ao conceito de coragem de uma perspectiva, unicamente, racional, pode-se, razoável e necessariamente, complementá-la, uma vez incompleta a concepção de coragem, *exclusivamente*, a partir do ponto de vista da razão (do conhecimento ou sabedoria): o universo abstrato (relativamente ao pensamento racional, à reflexão e ao intelecto) não está e não deve estar, entretanto, *absolutamente*, desintegrado do universo das ações e das emoções. Se assim se coloca, tal desenvolvimento unilateral pode conduzir à desumanização, ao isolamento dos outros seres humanos, do mundo, e a um processo desintegrado em relação à realidade. Na realidade interligada e

proporcional, a razão, a emoção e a vontade (ação) são partes inseparáveis da própria tridimensionalidade e integridade humanas. Impossível, pois, ignorar e desprezar essa indivisibilidade, abstraindo-se da realidade palpável. Desse modo, fundamentalmente, ao se enfraquecer o aspecto e condição direta e indiretamente relacionados ao universo emocional (o próprio *coração*), pode-se enfraquecer, também, a própria *coragem* para se lutar, ou enfrentar qualquer ameaça, dificuldade, desafio, perigo. “Coragem”, portanto, não depende *apenas* da sabedoria ou do conhecimento: relaciona-se com a nossa existência inteira e, etimologicamente, com a própria palavra “coração”, o foco vital da existência humana. Assim, à indispensável humanização, torna-se necessário permitir que, dentro da proporção adequada (ou razão proporcional), o genuíno sentimento articule e permeie, tanto o universo das ações como o das abstrações e pensamentos humanos. Esta deve se constituir a base do entendimento dinâmico, em meio à realidade vicissitudinária, contrária, desconhecida, complexa, ampla; bem como a aplicação concreta, efetiva, de uma compreensão intelectual mais humana e fecunda.

MEMORABILIA IV, VII

Sugeria Sócrates que os estudos humanos, antes de tudo, devessem realmente se pautar pelo foco em sua indispensável funcionalidade, ou utilidade eficaz. Os estudos dispensáveis poderiam se definir como as especulações vãs, sem consequência razoável e útil ao homem. Ensinava, também, a medida sensata, eficiente, da dedicação a cada ciência (geometria, astrologia, astronomia, matemática etc.). Não que as ignorasse, pelo contrário; antes percebia o limite efetivo de cada uma delas:

Não era estranho a esses conhecimentos, mas repetia que podem consumir a vida de um homem e apartá-lo de um sem-número de estudos úteis (XENOFONTE, 1999, p.349).

Já sobre o estudo principal, o estudo fortalecedor da vida, da vitalidade, da saúde, recomendava-o sempre, de modo vitalício:

Recomendava não perder-se em indagações vãs e examinava e discutia com seus discípulos até que ponto todos os conhecimentos pode ser úteis. Instava-os vivamente a não descuidarem da saúde, consultarem os entendidos sobre o regime que deviam seguir, estudarem eles próprios durante todo o curso da vida quais os alimentos, bebidas e exercícios que melhor lhes convinham e como usá-los para gozar da perfeita saúde. Afirmava que difícil seria o homem afeito a estudar-se assim encontrar médico que melhor que ele discernisse o que lhe convinha à saúde (XENOFONTE, 1999, p.351).

MEMORABILIA IV, VIII

No último capítulo de *Memorabilia*, Xenofonte escreve a respeito da vigorosa alma de Sócrates: a justiça da sua defesa; nas palavras do próprio autor, “a doçura e coragem” com que acolheu sua sentença; e a nobreza e distinção com que enfrentou a morte:

Já granjeava admiração pouco comum pela calma e serenidade de sua vida. E qual a morte mais bela que a sua? Haverá morte mais bela do que a do homem que melhor saiba morrer? Haverá morte mais feliz que a mais bela? Haverá morte mais grata aos deuses que a mais abençoada? (XENOFONTE, 1999, p.353-355).

Por fim, em defesa do próprio mestre, Xenofonte busca dar seu autêntico e mais veraz testemunho:

Dentre quantos o conheceram, todos os que amam a virtude não cessam de lamentá-lo qual o melhor auxiliar à prática do bem. Quanto a mim, que o vi tal qual o pinte: piedoso, de nada fazer sem o assentimento da divindade; justo, de nunca por nunca fazer o menor mal a ninguém, ao contrário prestar os maiores serviços aos que o frequentavam; morigerado, de jamais preferir o agradável ao honesto; prudente, de nunca enganar-se na apreciação do bem e do mal; capaz de penetrar todas estas noções, explicá-las e defini-las, hábil no julgar os homens, apontar-lhes suas faltas, encaminhá-los à virtude e ao bem – figurava-se-me fadado a ser o melhor e o mais ditoso dos humanos. Se alguém houver que comigo não concorde, compare o que foi Sócrates com o que são os outros homens e julguem! (XENOFONTE, 1999, p.359).

CONCLUSÃO

Com os *ditos memoráveis*, puderam os *feitos* socráticos, correspondentes, unificar-se, através do próprio princípio da integração, observável na própria vivência filosófica do filósofo. Tal princípio, fundamental, revelou-se no passado e, sobretudo, revela-se, no presente, como necessário à melhor realização humana da existência.

CAPÍTULO III - OIKONOMIKOS

III. I – INTRODUÇÃO

Se não deve existir a ilusão de querer ver, na obra de Xenofonte, a real e autêntica figura de Sócrates ou o âmago mais preciso da sua doutrina, é razoável a necessidade de aceitação da mescla das lembranças guardadas dos ensinamentos do mestre com as próprias concepções éticas, identificação pessoal e ideias partilhadas em seu tempo. Escrita por Xenofonte sob a forma de um diálogo, a obra *Econômico* apresenta Sócrates a investigar os fundamentos econômicos da *Kalokagathia*, revelados tanto na vida pública da *polis* como na vida privada do *oikos*, e apresentados dentro de uma perspectiva moralizadora. Se a *polis* representa a esfera do político, o *oikos* representa a esfera do privado. E assim como o cidadão deve manter sua integração ética com a *polis*, deve o indivíduo, também, estar funcionalmente integrado ao seu *oikos*. O *oikos* significa, além da *oikía* (casa ou moradia da família, com seu mobiliário), tudo o que pertence à família: sua condição financeira, seus bens materiais, propriedades e, sobretudo, suas tradições, critérios, valores éticos e espirituais.

Se a *polis* necessita, antes de tudo, de líderes, de governantes capazes, competentes para bem dirigi-la, do que pode necessitar, fundamentalmente, o *oikos*? Xenofonte, no *Econômico*, procura assinalar e identificar as características de um líder eficaz ao *oikos*, elucidando a estratégia à condição de bom administrador do patrimônio familiar. Embora o autor não faça referências às circunstâncias ou questões políticas, ou aos deveres do cidadão em relação aos problemas da cidade - que, no diálogo, aparece apenas como pano de fundo à interação dos personagens em foco -, de um contexto mais amplo, entretanto, como se caracterizavam as relações entre política e economia, na época clássica? Na obra *Economia e sociedade na Grécia Antiga*, Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet escrevem:

É, todavia, evidente, que, do mesmo modo, que a concepção modernizante da economia grega se deve abandonar, também não se pode atribuir aos Estados gregos uma mentalidade econômica que nunca tiveram. Devemos

partir do fato, já acentuado acima, de que a economia não foi para os gregos uma categoria autônoma. Na vida dos Estados gregos da época clássica, ela foi absorvida pela política. Por conseguinte, na medida em que seu comportamento possa ter sido influenciado por fatores econômicos, estes fatores não foram sentidos enquanto tais, mas subordinados a considerações políticas (AUSTIN-NAQUET, 1972, p.114).

Não se pode negar, entretanto, que o efetivo gerenciamento e ordem, a administração responsável e exemplar das células (dos seus respectivos *oikos*) de uma sociedade, bem como o cumprimento dos deveres destes para com a própria comunidade social, não resultem benéficos ao todo (*polis*).

Contrariamente aos que não consideram esta obra como um *lógos sokratikos*, André-Louis Dorion afirma que esta recusa tem dois motivos: o eventual desinteresse de Sócrates pela economia ou pelos temas discutidos na obra; o fato de a personagem de Sócrates se subtrair em favor da de Iscômaco:

Tem sido comparado este apagar da figura de Sócrates, no *Econômico*, a seu apagamento progressivo nos últimos diálogos de Platão, notadamente o *Político*, o *Sofista*, o *Timeu* – sem falar das *Leis*! –, onde o papel protagonista é dado a outro personagem, mas não a Sócrates. Iscômaco seria assim o personagem análogo do Estrangeiro de Eléia ou do Timeu, a saber, o personagem que daqui em diante é o porta-voz de Xenofonte e que tende a suplantá-lo. Eu me aplicarei a mostrar, contra os que se recusam a considerar o *Econômico* como um *logos sokratikos* – notadamente, É. Delebecque, antigo professor na Universidade Aix-Marseille, que consagra grande parte do seu trabalho à obra de Xenofonte – que o Sócrates de Xenofonte dedica grande importância à Economia, e que o modelo econômico encarnado por Sócrates no *Econômico*, é também legítimo, aos olhos de Xenofonte, como aos de Iscômaco. A opinião difundida segundo a qual Sócrates se desinteressa pela economia provém sem dúvida da *Apologia* de Platão, em que Sócrates reconhece abertamente que é pobre e que tem negligenciado seus próprios negócios, inclusive, a administração da própria casa. Sobre estes dois aspectos, o Sócrates de Xenofonte se distingue nitidamente do seu falso irmão platônico: não apenas não é pobre, mas não se pode permitir afirmar que negligencie, por pouco que seja, a *oikonomia* (DORION, 2008, pp.253-254).

A obra *Oikonomikos*, de Xenofonte, está escrita sob a forma de diálogo entre Sócrates e seu interlocutor Iscômaco. Neste presente estudo, é preciso, entretanto, reiterar uma precaução providente aos enganos mais freqüentes: a de evitar qualquer busca, ilusória, estimulada pela visão unilateral dos idealismos. Pois são estes que têm se revelado, ao longo do processo histórico, fundamentalmente, como a busca de ideais inalcançáveis ou irrealizáveis, em meio à relatividade implacável da realidade concreta e humana. Caracterizado por

tendências mais imaginárias, desligadas e desintegradas da realidade inexorável - inevitável e inegavelmente, sempre dual -, revela-se castrador da necessária sensibilidade, induzindo por vezes ou a resultados opostos ao esperado, ou a consequências desastrosas e perigosas, como, por exemplo, os regimes totalitários que marcaram o século XX. A busca do certo e do imperfeito - uma constante na cultura ocidental desde a Antigüidade - está relacionada com a dificuldade que a maioria das pessoas, no passado e no presente, sente em reconhecer a incerteza da realidade:

Nas épocas em que o tempo transcorria mais lentamente e os fatos, acontecimentos e experiências eram observados isoladamente, as consequências dos desacertos imprevistos também eram observadas apenas nos seus campos restritos, assim podiam ser minimizadas e quase sempre imputadas à imprecisão instrumental e às falhas operacionais. Mais recentemente, com a aceleração do tempo, integração dos espaços e interação das informações, mesmo um observador atento não deixa de ser surpreendido pelos resultados catastróficos do acúmulo de pequenos erros e desacertos que há muito vêm sendo menosprezados e encobertos em função do desejo de certeza. A incerteza pode gerar desespero, mas pode, também, significar esperança de evolução humana, pois somente com a confirmação da incerteza é que o ser humano tem motivos para a concretização da integridade individual e da solidariedade, dois valores que raramente deixam de ser meras especulações moralistas. O maior perigo para o ser humano não é a incerteza, é a certeza que torna inútil a sensibilidade e desnecessária a solidariedade” (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 1993, pp.1-2).

Sócrates inicia seu diálogo abordando, por exemplo, questões relativas à utilidade de uma propriedade, ou ao que se deve fazer para garantir a utilidade da mesma: recorrer, mesmo, à moralidade? Antes do aprofundamento da análise dos diálogos, contidos na obra *Econômico*, talvez seja preciso uma pequena distinção inicial: não se deve confundir – é necessário repetir - o conceito de moralidade com o de moralismo. Moralismo não deixa de equivaler à mentalidade desligada do sentimento (instinto educado), da sensibilidade e da vontade realizadora. Em um sentido fundamental, o conceito de moralidade equivale, mesmo, ao conceito de Necessidade. Mas como se sabe, na vida humana, a tensão entre a necessidade e o desejo – em qualquer dimensão (desde o nível individual até o nível político-diplomático entre as nações) – não deixa de ser, implícita ou explicitamente, um dos maiores conflitos subjacentes ao drama existencial. Seguir, reverente, obediente ou disciplinadamente, à necessidade maior (individual e

solidária) tem sido exemplificado ou demonstrado, na História humana, não pela maioria dos homens, mas pela minoria mais consciente, respondível e presente. Querer ou realizar somente o necessário, no entanto – não apenas indesejável como impossível (algo típico do idealismo utópico) – remete, por sua impossibilidade, à indispensabilidade de se estabelecer um critério razoável, compatível com a própria realidade. Cabendo à necessidade o aspecto predominante, o desejo – não devendo ser negado, excluído, extirpado, mas controlado e direcionado -, deve corresponder ao aspecto complementar indispensável. Isto, contendo validade tanto às esferas públicas dos poderes políticos e econômicos como à esfera privada da vida do *oikos* (individual, conjugal e familiar). A disciplina direcionada à realização de tal critério – embora simples e óbvio, muito eficaz -, é identificável à virtude política. Nos escritos socráticos de Xenofonte (*Memorabilia* IV, 2, 11; *Econômico* IV, 8 e XIII, 3), a realeza é identificada com a mesma: a virtude política, também denominada basílica, corresponderia, assim, à excelência, tanto na arte de comandar quanto na ciência de responder às necessidades da comunidade, ou na capacidade de agir em benefício da *polis*. A realeza, um modo de organização política da cidade em relação ao setor público e privado, poderia ser caracterizada, primeiramente, como uma forma de governo capaz de, verdadeiramente, respeitar e obedecer às leis.

Se a solução aos conflitos políticos e sociais, no contexto mais amplo de uma sociedade, pode, assim, remeter à autêntica solidariedade (solução baseada na Necessidade) - na tensão conflitante, a capacidade de ambos os lados se unificarem em relação à perspectiva do antagônico; quando necessário, cederem relativa e flexivelmente à aceitação inclusiva do ponto de vista do outro -, a organização da cidade, segundo a obra *Econômico*, deveria estar apoiada sobre alianças (a título de exemplo, a aliança entre agricultores e cavaleiros). No processo efetivo de integração, nada nem ninguém deveria ser excluído: ao se excluir, não se poderia, pois, encontrar o autêntico processo solidário fortalecedor ⁽¹⁾

¹ (nota) A exclusão, por parte de Platão e de Xenofonte, em relação aos artesãos, pode, desse modo, ser considerada como desvio de perspectiva: assim como o trabalho intelectual e moral, o trabalho manual e braçal constituem, no desenvolvimento global do ser humano, atividades indispensáveis à sua integridade ou (re) integração funcional à realidade; contribuindo inclusive, mais especificamente, à própria resistência e integração da vontade, do sentimento e pensamento. Embora não se deva esquecer que a sociedade grega se caracterizasse como escravagista, o princípio, defendido no presente estudo, aspira a uma confirmação não apenas concreta como de certa amplitude suficiente.

Na obra *Econômico*, Sócrates parece personificar o processo de integração do *oikos* na *polis*. Segundo Domingo Plácido, no período da guerra do Peloponeso, em que a ameaça de desintegração ocorria por motivo do papel predominante dos tetas, Sócrates busca uma nova forma de solidariedade para definir a função dos integrantes da *polis* original:

O que define o *synoecisme*, através do qual a aristocracia, pela ligação dos *oikoi*, havia unido a comunidade, aliando-se com os paisanos, que procuravam também garantir a defesa do território, e que para tal haviam colaborado na formação do exército hoplita. É por isto que Sócrates é, de um lado, o porta-voz da tendência que será dominante e se tornará o modelo de um pensamento oficial e, por outro lado, um personagem marginal na democracia. Permanece afastado do fim da guerra, mas a recomposição da sociedade depois de sua morte se torna o campo de experimentação que fez dele o modelo de integração e o conselheiro dos ricos que procuravam tanto se situar na cidade como administrar ao mesmo tempo a propriedade do *kaloskagathos*. Os ricos têm necessidade dos conselhos dos sábios. Não basta, pois, possuir os meios. Há pessoas que têm a posse de uma incontável quantia de meios de toda espécie, mas que não sabem dos mesmos se servir segundo suas próprias necessidades (III, 2). É por isto que a recomposição do *oikos* organizada no *Econômico* faz parte das profundas preocupações de Sócrates, e que Xenofonte pôde fazer dele o protagonista, sem que isso afetasse sua personalidade” (PLÁCIDO DOMINGO, 2008, pp. 240 -241).

O que busca a educação socrática? A melhor corrente educacional ou escola é aquela em que o aluno sai realmente consciente da própria ignorância (e não acreditando, enganadoramente, que já sabe, está “pronto”, ou formado) A educação a que Sócrates exorta e exemplifica parece basear-se, fundamentalmente, em um autodisciplinamento global, seja dos hábitos, seja do mais amplo estilo de vida. Com que finalidade? Todos os representantes paradigmáticos da Humanidade - no campo filosófico, educacional, ético ou espiritual - enfatizaram, a partir de diferentes perspectivas e modos de abordagem, a necessidade indispensável de um disciplinamento vital, com vistas à resistência, à capacidade de reexistir diante dos maiores problemas da existência, assim como ao exercício de (re) formação, de influência salutar sobre a juventude, ou de preparação de futuros e verdadeiros líderes. Desse modo, a educação socrática não visaria a formar com o objetivo principal de agir profissionalmente no sistema democrático. A atividade que Sócrates realiza na cidade, na *polis*, sua atividade *política* (compreendida no sentido mais literal, e não no sentido específico, profissional), equivaleria a consagrar-se, sem

remuneração, a educar os homens - o que indica ser o foco de suas críticas não, propriamente, a política, mas a desintegração e a corrupção, comumente encontradas junto ao sistema democrático.

E qual, entretanto, a finalidade e função autênticas, fundamentais, da sociabilidade e do aspecto político do homem? Assim como a autêntica realização individual deve ter como fim não somente a sobrevivência e prosperidade indivíduo, mas, simultaneamente, assegurar a expansão dos benefícios, da utilidade e funcionalidade solidárias, a razão da socialização não deixa de ser, simultaneamente, a manutenção, a preservação da segurança e das condições humanas individuais de sobrevivência. Tais dimensões devem estar sincronizadas, integradas, evitando-se os extremismos parciais (o individualismo ou o comunitarismo); buscando, por conseguinte, a proporcionalidade eficaz dos dois aspectos (individual e social), ambos indispensáveis à realização humana. Sobre estas dimensões do homem, B. Mondim, inclusive, afirma:

Sociabilidade e politicidade são duas dimensões fundamentais do homem. Já Aristóteles dizia: “O homem é, por natureza, um animal político (e, então, também sociável). Aquele que, por natureza, não possui Estado, é superior ou mesmo inferior ao homem, quer dizer: ou é um Deus ou, mesmo, um animal. O homem sente uma exigência imprescindível de encontrar-se em relação com outros seres de sua própria espécie e sente um sentimento particular de satisfação quando consegue realizar essa sua disposição. Como é essencialmente *homo sapiens, volens, loquens* ele é também, necessariamente, *homo socialis*; ou melhor, é *homo socialis* porque é, antes de tudo, *sapiens, volens, loquens*. O conhecer, de fato, coloca-o em condições de adquirir conhecimento dos outros, de apreciar a sua presença, de reconhecer a importância de unir-se a eles; a linguagem consente-lhe entrar em comunicação com os seus semelhantes; enfim, a vontade o incita a entrar em contato com eles e a trabalhar junto a eles (MONDIM, 1977, p. 154).

Sociabilidade e politicidade são, portanto, dois aspectos a serem naturalmente correlacionados. Em vários períodos da História humana, entretanto, tal correlação frequentemente se traduzira por aspectos mais formais do que funcionais, em termos de realização humana mais útil, substancial: além das já consideradas ou elucidadas, outra das inversões de proporcionalidade.

Domingo Plácido também afirma:

“Xenofonte opera uma reformulação do socratismo, mas isto não é senão para estabelecer um vínculo entre o pensamento do mestre e seus fundamentos sociais e econômicos. Xenofonte funda sobre o socratismo a

teoria da colaboração entre hoplitas e aristocratas para salvar a cidade, uma vez que de tal colaboração o próprio Sócrates dera exemplo. A consolidação da cidade hoplítica reconhecia a superioridade dos cavaleiros ao governo. Isto se faz se o governo da cidade se torna uma projeção do governo do *oikos*. É por isso que o Sócrates histórico pode se preocupar com a organização deste. E também porque a organização do *oikos* é ela mesma considerada como o instrumento fundamental à educação do homem político e a garantia de seu poder econômico, ponto de apoio de sua atividade política.

O *Econômico* é, portanto, um tratado político que considera os fundamentos econômicos da política da cidade onde são os *kaloikagathoi* que devem governar com o apoio dos hoplitas; o socratismo possui a função de educar os jovens desta classe, através das instituições tradicionais da aristocracia, para que sejam capazes de reger as boas relações entre a aristocracia e os hoplitas, daqueles que, na versão platônica, são definidos como reis e guerreiros. Como o próprio Sócrates, o hoplita deve compreender que a política é obra dos *kaloikagathoi*. É a eles que os hoplitas podem confiar seus projetos pelo futuro da cidade” (PLÁCIDO, 2008, pp. 242-243).

Esteja claro que a “elite” (*Kaloikagathoi*) a que Domingo Plácido se refere seja interpretada em sua caracterização e qualidade, principalmente, humana – e não, econômica. Plácido tem profunda razão em afirmar que a política *deve ser* obra dos *kaloikagathoi*. Seria maravilhoso se assim o fosse, não só na Grécia antiga como em toda e qualquer nação ou momento histórico. Mas *não é*, e *não tem sido*, por diversas vezes: a realidade, infelizmente, tem se demonstrado sempre diferente. O princípio da integração deve, pois, sempre examinar a relação entre teoria e realidade, idea e possibilidade de realização efetiva. A Filosofia, com a riqueza de seu legado histórico, a vastidão de sua busca, depois de todo o laborioso processo de esforço intelectual de gerações, dedicadas à investigação e à solução dos problemas humanos emergentes, não deve ser caracterizada (criticada) como alheia à realidade, justamente por causa da sugestão abstrata, imaginária, idealizada, de algo que não corresponda à realidade. No decurso da História da Humanidade, em todas as épocas e países, houve e continua havendo o empossamento de políticos, sabidamente corruptos, sem condições sequer de autogoverno (autoliderança): jamais se pôde, portanto, evitar a corrupção do Homem. A corrupção (a inversão e valorização mais da verba do que do verbo), a traição da ordem sócio-política pela valorização pecuniária excessiva – algo muito contrário do que prescrevia a *kalokagathia* -, também se revela, precisamente, o oposto do que ensina ou sugere Sócrates.

III. II - CARACTERIZAÇÃO DO PENSAMENTO E PROCEDIMENTO SOCRÁTICO SEGUNDO A OBRA *OIKONOMIKOS*

III.II.I O diálogo se apresenta em duas partes: na primeira (I-IV), Xenofonte traz à memória o diálogo entre Sócrates e Critobulo, em que o filósofo busca persuadi-lo da importância dos conhecimentos sobre economia à gestão e administração dos seus bens. Assim, em *Econômico* I – 1, introduz Xenofonte a interrogação acerca dos fundamentos do conteúdo primordial da obra, o tipo de saber a que remete a própria economia:

“Dize-me, Critobulo, a economia é um saber como o é a medicina, a metalurgia e a carpintaria? – É o que penso, disse Critobulo” (XENOFONTE, 1999, p.3).

A palavra *economia*, literal ou etimologicamente, significa, antes de tudo, “lei da casa”. O que se constitui, fundamentalmente, como “lei da casa” poder-se-ia dizer, em primeiro lugar: a própria necessidade. A necessidade pode, dentre outras definições possíveis, ser sinônimo de indispensabilidade, inexorabilidade, imprescindibilidade, implacabilidade; sobrevivência, foco, lei. A “lei da casa” pode, pois, constituir-se, antes de tudo, como a própria necessidade de subsistência, preservação, controle, parcimônia, previdência, previsão (no que concerne à sobrevivência, despesas ou consumo); bem como de gerenciamento e adequada administração dos bens e patrimônio familiar. A palavra *economia*, em *Econômico* I-2, define-se como

“Composta de dois elementos: *oiko*, tema derivado de *oikos*, que, na acepção primitiva, significa *casa*, *moradia*, *pátria* (cf. *oikía*), mas assumiu um sentido mais amplo designando o conjunto de bens relativos a uma família; *vomía*, da raiz de *vémw*, que significa gerir de maneira correta, administrar. Daí, a tradução de *oikomía* como administração do patrimônio familiar” (XENOFONTE, 1999, p. 3).

Em *Econômico I* - 7, à afirmação acerca da identidade entre patrimônio e propriedade, une-se a reiteração socrática de que a propriedade venha a ser algo

“Que é proveitoso para cada um” (XENOFONTE, 1999, p.5).

Dessa afirmação, passa-se à dúvida: a riqueza, efetivamente, vem a ser um verdadeiro bem? Tal questão, naturalmente, depende, da perspectiva com que se vê. O que traz aproveitamento, utilização e incremento da vitalidade, da capacidade e do potencial humanos é riqueza. Riqueza a partir da verdadeira educação e cultura (cultivo); riqueza espiritual, moral, intelectual, sentimental - riqueza humana autêntica. O que venha a prejudicar, enfraquecer ou degenerar os aspectos acima citados é “não-riqueza”. Eis o que Xenofonte escreve, em *Econômico I* – 9:

“Então, acho eu, consideras o que traz proveito riqueza, o que prejudica, não-riqueza” (XENOFONTE, 1999, p.5).

Observa-se uma discriminação análoga a todas as coisas: a quem sabe usá-las com critério (riqueza), e a quem não sabe usá-las (não-riqueza). Entretanto, a respeito de qual riqueza trata o diálogo: material ou espiritual? Na realidade absolutamente relativa, ou na relatividade de ambos os aspectos, quando se enriquece muito o aspecto intelectual ou espiritual, em geral, acaba por se empobrecer, relativamente, o respectivo oposto, o aspecto material. E vice-versa. Isto, porque a realidade se caracteriza, inelutavelmente, por tal indivisibilidade (simultaneidade, proporcionalidade) dos aspectos opostos. Em *Econômico I* – 12, Critobulo afirma:

“Acho, Sócrates, que estás dizendo que nem o dinheiro é riqueza para quem não sabe usá-lo” (XENOFONTE, 1999, p.6).

Paradoxalmente, quando a pessoa se torna rica em demasia, não se possuindo critério algum para a utilização da própria riqueza, indesejáveis problemas podem ser gerados:

“Quando a pessoa fica rica, ela tem tudo o que quer, abundantemente. Tem

muito mais do que é necessário, ela encontra a máxima necessidade e, não, a mínima; assim, perde o controle de si mesma e escorrega. Por isso, quando a pessoa fica rica é perigoso. Enquanto o homem vivia com um estilo de vida mais próximo da natureza, ele preservava mais sua integridade e originalidade. Mas quando ele se afasta e sua vida se artificializa, aparece o dinheiro, ele passa a ser um ente degenerado. Realmente, o dinheiro prejudica sua sensibilidade instintiva porque, com o dinheiro, o ser humano já resolve tudo. Quem depende exclusivamente do dinheiro, não usa a sensibilidade ordinária, natural, normal, e degenera interiormente, progredindo externamente, complementarmente. Como este tipo de progresso é invertido, em que se utiliza a alavanca ao contrário, a pessoa fica cada vez mais perdida. Quando se inverte a proporção entre a parte principal e complementar da alavanca, a pessoa perde a sensibilidade instintiva; quando o progresso é apenas aparente, acontece uma regressão interna e a alavanca não funciona, ficando tudo mais difícil. Em quanta dificuldade custosa as pessoas investem dinheiro! Usa-se o dinheiro para solucionar problemas, mas como a solução monetária é dependente, depois da solução comprada aparece outro problema maior” (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2002, p. 144-145).

O próprio Sócrates era exemplo do estilo de vida mais original, baseado principalmente na necessidade; caracterizado, materialmente, pela simplicidade e independência. A pobreza, a dificuldade, a adversidade podem ser, inclusive, condições indispensáveis ao desenvolvimento de uma condição mais estratégica. Justamente esse modo de vida frugal, necessitando do mínimo, fortaleceu a solidariedade de Sócrates para com seus companheiros e com a *polis*. Acerca de tal concepção relativa de riqueza, André-Louis Dorion também argumenta:

“Como a riqueza não é senão a relação excedente do ter em relação às necessidades, nada impede que se seja rico mesmo ao se possuir pouco, mas que seja suficiente às necessidades. O pobre é aquele cujas necessidades excedem o ter ou a posse, ainda que esta possa ser considerável; desse modo, o rico, ao contrário, é aquele cuja posse, mesmo modesta, basta largamente às suas necessidades. Xenofonte expõe, diversas vezes, esta concepção relativista da pobreza e da riqueza, emprestando-a a Antístenes, a Hiéron, como a Sócrates ele mesmo. O tipo de riqueza que Xenofonte atribui a Sócrates é talvez a origem longínqua do paradoxo estóico segundo o qual somente o sábio é rico” (DORION, 2008, pp. 254-255).

Até mesmo o binômio amigo-inimigo, Xenofonte cita, nas palavras de Sócrates, como algo de que se pode extrair proveito (riqueza) ou não:

“E os inimigos? De acordo com o que dizes, são riqueza para quem sabe tirar proveito dos inimigos” (XENOFONTE, 1999, pp. 6 -7).

Realmente, sem amigos e, principalmente, adversários (antagônicos), torna-se difícil o reconhecimento de si próprio, o desenvolvimento da própria resistência e, até mesmo, da própria capacidade imunológica. Como se constata bem nos estudos de Educação:

O relacionamento fugitivo não fortalece a imunidade, a flexibilidade e a vitalidade estratégicas. Quem enfrenta mais inimigos, desenvolve uma forma de relacionamento estratégico, uma articulação flexível. Quando encontramos um inimigo ou uma dificuldade, temos até que pagar por isto: esta é uma sugestão oriental, japonesa. Dificuldade é sinônimo de inimigo. Hoje em dia, nem é preciso pagar para se ter um inimigo, pois inimigo é o que não falta. Isto é maravilhoso. Atualmente, os inimigos aparecem, inesgotavelmente, uns atrás dos outros. Quando não temos mais inimigos, micróbios, etc. esgota-se nossa possibilidade imunológica, e não desenvolvemos mais vitalidade, imunidade. Ninguém pode aperfeiçoar sua capacidade imunológica sem adversários, sem adversidades. Ninguém pode se aperfeiçoar sem inimigos. Aperfeiçoamento é desenvolvimento da capacidade estratégica, vitalizadora. Por isso, o inimigo é indispensável. Mas nossa atitude em relação ao inimigo tem que ser incluyente. Não devemos excluí-lo. Temos até mesmo que agradecer sua existência, pois é ele que nos fortalece em todos os sentidos. O inimigo é aquele que é o oposto de nós. É o inimigo que mobiliza. Quando enfrentamos um inimigo perdemos a tranquilidade. O inimigo não nos deixa ficar parados. O inimigo estimula o intelecto, o sentimento, a decisão. Para enfrentar um inimigo, temos que nos preparar. Realmente, é o inimigo que estimula nossa existência. Então, o inimigo é amigo (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 2002, pp. 279-280).

Em *Econômico I* – 16, verifica-se que o saber sem aplicação equivale ou resulta em não-aproveitamento (XENOFONTE, 1999, pp. 7-8). É o caso quando, mesmo ao se possuir o saber ou os meios, não há, efetivamente, o querer ou a vontade para realizar e fazer o que vem a ser necessário. Critobulo afirma que não querer exercer as ciências (sejam as da guerra ou as da paz) se deve ao fato de, justamente, não se possuir um senhor (XENOFONTE, 1999, p. 8). Sócrates contra-argumenta do seguinte modo: os “senhores” (os fatores escravizantes que subjugariam e afastariam os homens das ações proveitosas) viriam a ser: a negligência, a ociosidade, a fraqueza de alma (maldade), e em *Econômico I* – 19:

“Outras senhoras enganadoras que se fazem de prazeres, a jogatina e má companhia, que, com o correr do tempo, aos que foram enganados, revelam-se como sofrimentos disfarçados em prazeres e, dominando-os, afastam-nos das ações proveitosas” (XENOFONTE, 1999, p.8).

Outras, senhoras muito duras, em *Econômico* I – 22 e 23, escreve Xenofonte que

“Não deixam de desfigurar os homens em seus corpos e almas, enquanto os têm sob seu poder” (XENOFONTE, 1999, p. 9).

Tais são a gulodice, a embriaguez, a libertinagem, e as ambições tolas e dispendiosas. Assim, Sócrates afirma (XENOFONTE, 1999, p.9) que existem homens realmente escravos, seja da gula, da bebida (embriaguez), seja do desejo sem medida - enfim, do excesso de liberdade sem direção.

III. II. II O desinteresse e o desapego de Sócrates pela riqueza material, bem como o saber bastar-se com o suficiente, revela-se, em *Econômico* II – 2, como constitutivo do que pode, analogamente, ser traduzido pelo “viver com o necessário”, aspiração prática dos amantes da ascese libertadora em relação a todo e qualquer excesso dispendioso, aos desejos desmedidos, à escravização pelo dinheiro: o estilo equivalente a viver com o indispensável, de modo relativamente mais modesto, sem demasiados esforços no que não constitui o principal aspecto da existência, ou o essencial ao espírito.

Critobulo, no entanto, parece descrente, até mesmo irreverente, em relação à afirmação do seu interlocutor, quando, em *Econômico* II – 9, Sócrates afirma que se considera “rico”:

“Há pouco, quando eu afirmava que sou rico, riste de mim, como se nem soubesse o que é riqueza, não paraste de rir antes de deixar claro o meu erro e fizeste-me concordar que não possuo nem a centésima parte de teus bens. Agora, ordenas que eu seja teu tutor e cuide que não te tornes, absoluta e verdadeiramente, um pobre!” (XENOFONTE, 1999, p. 12).

Naturalmente, trata-se da riqueza mental, intelectual, humana – a riqueza do espírito. Sócrates deixa um exemplo indiscutível, concreto, valioso de desenvolvimento autêntico e independente, relacionado principalmente com a palavra, com os verdadeiros princípios educativos, filosóficos, e não com o aspecto monetário. De uma perspectiva profunda - capaz de penetrar na realidade contraditória -, o dinheiro pode ser até mesmo perigoso, quando em excesso ou

utilizado sem critério: pela tendência a facilitar tudo, pode comprar, encobrir e até mesmo “matar” o processo sacrificado, oculto, laborioso:

“O pobre tem riqueza funcional e o rico, riqueza formal. A riqueza do rico, geralmente, não tem fundo, não tem função, é apenas aparente. Este tipo de riqueza, diante das dificuldades, não funciona. Assim, nós temos a pobreza funcional e a riqueza formal. A riqueza formal, diante das adversidades, revela a ausência de fundo e, conseqüentemente, mostra um resultado fatal, e não vital. Desse modo, o problema é a falta de função” (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 2000, p.144).

Assim, se a função deve, mesmo, ser o principal aspecto na existência humana, Sócrates é claro exemplo de uma poderosa funcionalidade, seja na guerra (como combatente mais resistente, tenaz e corajoso), seja na cidade (a educar através da Filosofia; a conscientizar seus concidadãos acerca do *eu zen*).

Ao mesmo tempo, a disciplina quanto à administração das próprias posses, ainda que modestas – ao realizar perseverantes e sábias economias – pode, até mesmo, gerar o alcance de um superávit real. Além do que, nada é ou vem a ser riqueza quando não se dispõe de suficiente saber para usá-la adequadamente. Os exemplos que Xenofonte utiliza, em *Econômico* II – 11, são muito simples, relacionados tanto à posse de animais (cavalos, ovelhas), como de terra e dinheiro (XENOFONTE, 1999, p. 13). Na comparação entre os homens de muitas posses com outros mais desprovidos, ou materialmente mais pobres e sem recursos, o fator considerado decisivo, seja de lucro ou perda, era não o procedimento ao acaso, mas a ação criteriosa: com zelo, seriedade e cuidado.

Uma das tarefas da administração do patrimônio familiar é gerenciar ações funcionais, úteis, necessárias - e, por isso, econômicas -, uma vez que o necessário, em geral, é acessível e pouco dispendioso. Já o aspecto contrário, desejoso, muitas vezes vem a ser caro e oneroso; ainda mais quando extrapola a proporção cabível, permissível (complementar); quase sempre, caracterizado por conseqüências mais aleatórias ou desastrosas. A respeito da palavra desejo, a filósofa Marilena Chauí, inclusive, escreve, em *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*:

É importante lembrar que a palavra ‘desejo’ tem sua origem etimológica no verbo *desiderare*, procedente do substantivo *sidus*, cujo plural é *sidera*:

conjunto de estrelas, constelações. *Considerare* vem a significar 'examinar com cuidado os astros' – de onde a filosofia astral, ou astrologia, ter sido a busca da influência dos astros, consultando o alto venerado para aí encontrar o sentido seguro de nossas vidas. *Desiderare*, em contrapartida, é 'des-astrear', é abandonar essa referência ao Alto e ser por ele abandonado para tomar nas mãos a própria vida. 'Desejar' significa 'perda' e privação do saber sobre o destino; é ser colhido na roda da fortuna incerta" (CHAUI, 1981, p.22).

Realmente, o foco é a Necessidade, uma vez que a Necessidade é a utilidade funcional. Quem alcança a realização do que quer que seja, com o mínimo indispensável, economiza gastos, esforços, potencializando a própria realização. Esta realização, contudo, não vem a ser nada fácil.

III.II.III Em *Econômico* III – 1, Sócrates afirma:

"O que pensarás, Critobulo, disse Sócrates, se te mostrar, primeiro, que uns constroem casas inúteis, outros, com muito menos dinheiro, casas que têm tudo quanto é necessário? Será que, na tua opinião, estarei demonstrando uma das tarefas da administração de patrimônio? E o que pensarás se te indicar, depois, uma consequência disso? Uns, possuindo bens móveis, numerosos e variados, não podendo usá-los quando precisam, nem sabendo se os têm em bom estado, ficam, por isso, muito aflitos e afligem muito seus servos; outros, nada possuindo a mais, até muito menos que esses, têm logo à mão o que precisam usar" (XENOFONTE, 1999, p.15).

Ou ainda, em *Econômico* III - 5:

"E no caso dos que trabalham terras da mesma espécie? Uns afirmam que, cultivando suas terras, tudo perderam e estão na indigência; outros que, com o cultivo das suas, têm, e com muita abundância, o necessário" (XENOFONTE, 1999, p.16).

Por que razão isso aconteceria? Por pura falta de sensibilidade? Porque a liberdade humana de agir não deve ser absoluta, mas *também* direcionada por certo critério e disciplina: mais pela necessidade do que pelo desejo. O que deve se estabelecer para que o homem não viole nenhuma constituição, ordem ou lei, ao se utilizar de sua própria liberdade? A respeito da liberdade humana e de seus limites e consequências, escreve Alexis Carrel:

“A nossa liberdade de pensar e agir só encontra limites nas consequências dos nossos pensamentos e das nossas ações, porquanto o campo do possível se encontra dividido em dois setores, separados por uma fronteira invisível, imaterial e imutável. Num dos setores, pode a nossa liberdade ser usada sem perigo, ao passo que, no outro setor, o seu exercício conduz, cedo ou tarde, a catástrofes. A fronteira que separa a zona perigosa da que não o é, fixa-se de uma vez para sempre, pelo modo de ser das coisas, isto é, pela própria estrutura do mundo cósmico e de nós próprios. A liberdade humana só se usa sem perigo no domínio em que ela não viola nenhuma das leis da vida. Os nossos antepassados possuíam um conhecimento tradicional, uma espécie de intuição das regiões perigosas. Nós, pelo contrário, desprezamos esse conhecimento, ignorando também onde termina o prometido e onde começa o proibido. Não somos, pois, capazes de nos servir impunemente de nossa liberdade (CARREL, 1950, p.77).

A liberdade excessiva, a utilização inadequada da liberdade, revela-se, além de imprudente e perigosa, como incompreensão do que venha a ser a verdadeira e autêntica liberdade. Por sua vez, a restrição voluntária e intencional da liberdade e a disciplina geram mais condições de harmonização com a ordem das coisas, do mundo, ou com a própria realidade inexorável. Sobre o conflito de que o homem é vítima - o conflito entre o desejo por uma autonomia absoluta e as leis naturais -, Carrel adverte que a liberdade é, como a dinamite, um instrumento eficaz, mas perigoso; que o homem só pode servir-se da mesma, com segurança, na medida em que esta não o arraste às regiões interditas pelas leis (silenciosas) da vida, - o que não pode fazê-lo se for desprovido de inteligência, vontade e sentimento:

A observância das leis naturais exige, pois, a voluntária restrição da liberdade; sem disciplina interior, o triunfo da vida é impossível. A oposição existente entre a liberdade humana e as exigências das leis naturais obriga à prática da ascese. Para evitar catástrofes, seja conosco ou com nossos descendentes, devemos resistir a muitos dos nossos impulsos, gostos, desejos. É impossível que nos conformemos com a ordem do mundo sem sacrifício: o sacrifício é lei da vida. Ter filhos representa à mulher uma série interminável de sacrifícios. Para sermos atletas, artistas ou sábios, devemos nos submeter a uma dura ascese. É pela recusa da satisfação de certos apetites que nós obtemos a saúde, a força e a longevidade. Não há grandeza, nem beleza, nem santidade sem sacrifício. Para realizarmos nosso destino, temos que renunciar, e muito, ao conforto, ao ócio, à fortuna, e até mesmo à vida. A nossa era começou sob o signo do sacrifício, que, aliás, não é virtude exclusiva dos heróis e dos santos, mas que deve ser praticada por todos, como específica necessidade que é da vida humana. Essa necessidade apareceu quando a liberdade, entre os nossos antepassados, foi substituída pelo automatismo do instinto. De cada vez que o homem se serviu de toda a sua liberdade, infringiu as leis naturais, e foi duramente punido. O êxito da vida exige sacrifício. É renunciando a uma parte de sua liberdade que o homem pode se conformar com a ordem das

coisas (CARREL, 1950, pp. 79–80).

A liberdade, sem critério algum, sem o referencial do aspecto principal (necessidade), sem medida, sem disciplina, inevitavelmente, acaba por não gerar a verdadeira realização; ao contrário, acaba desvirtuando o direcionamento vital indispensável, restringindo, aprisionando. Já o condicionamento solidário (a disciplina, amplamente falando, com direção, critério e medida) pode, por sua vez, revelar-se libertador. Neste sentido, condicionamento é “segurança”, liberdade é “insegurança”.

Em *Econômico* III - 15 e 16, Sócrates, aborda a questão da mútua interdependência entre a agricultura e a estratégia bélica. Nessa passagem, faz-se referência ao rei Ciro:

“Contam alguns, Critobulo, disse Sócrates, que, quando o rei concede dons, em primeiro lugar, chama os que na guerra foram bravos porque, diz ele, de nada valeria arar grandes extensões, se não houvesse quem as defendesse; em segundo lugar, os que trataram melhor as terras e as fizeram produtivas, dizem que nem os fortes poderiam viver, se não houvesse lavradores. Conta-se também que Ciro, que veio a ser o rei mais ilustre, disse um dia aos chamados para receber os dons: *Por justiça eu deveria receber os dois gêneros de prêmio. Sou o melhor para tratar a terra e para defender o que ela produz*” (XENOFONTE, 1999, pp. 23-24).

A agricultura e a estratégia bélica, embora sendo duas realizações indispensáveis, importantes, não se apresentam fáceis de serem executadas ou postas em prática, pois exigem muito trabalho, preparo, dedicação, condição. A respeito da associação das virtudes e do dever do guerreiro e do agricultor, Werner Jaeger realiza a seguinte reflexão:

Naturalmente é Iscômaco que faz a exposição, na conversa referida; Sócrates limita-se a formular as perguntas exatas, para fazer falar o seu interlocutor. O expoente da verdadeira *Kalokagathia* aqui apresentado é a vida de um bom agricultor, que exerce a sua profissão com verdadeiro prazer e com uma ideia clara do que é, e que, além disso, tem o coração no seu lugar. A experiência vivida por Xenofonte combina-se neste quadro com o seu ideal profissional e humano, de tal forma que não é difícil reconhecer na figura de Iscômaco o autorretrato de seu autor, elevado ao plano da poesia. É evidente que Xenofonte nunca teve a pretensão de ser, na realidade, uma imagem da perfeição. Os nobres persas sabiam associar o tipo de soldado ao do agricultor, e ao longo de todo este diálogo vemos o

autor estabelecer uma afinidade entre o valor educativo da profissão agrícola e da militar. É isto que lateja por trás do seu agricultor ideal. É nesta associação das virtudes e do conceito do dever do guerreiro e do agricultor que reside o ideal cultural de Xenofonte” (JAEGER, 1995, p. 1242).

A inexistência de educação vital é inexistência de ordem, de comando à própria consciência (autoliderança): inexistência de legítima autodefesa. Esta educação fundamental perpassa tanto o treinamento estratégico de defesa como o respeito e o cuidado pela terra, uma vez que o homem jamais poderá se privar da mesma, uma vez que esta não deixa de ser um dos fatores básicos à sua sobrevivência. Se a *economia* é a “lei da casa”, a *ecologia* (*oikos*, casa; *logos*, estudo) é seu estudo: se o corpo humano é, pois, a “casa” menor, de uma perspectiva mais ampla, o próprio planeta “Terra” vem a ser a “casa” maior do Homem. A Terra, portanto, no significado literal e no sentido mais amplo, não deixa de ser sagrada. E a autenticação do aspecto sagrado não existe sem o sacrifício (esforço, trabalho). Desse modo, pode-se afirmar, primeiramente, que aquilo que se adquire ou que advém “com o sagrado”, remete ao que se conquista, ao que se faz e se realiza com o trabalho, “com o sacrifício” - sacrifício compreendido aqui como “sacro ofício”, trabalho sagrado. Os verdadeiros “frutos” da terra, base da sobrevivência, são decorrência concreta de tal “suor”, esforço; desse trabalho fundamental, genuíno. Sendo assim, a própria palavra respeito deve remeter, antes de tudo, ao equilíbrio entre usufruto e sacrifício. A civilização humana desenvolveu-se, em seus primórdios, originalmente, quando, ao transformar sua condição nômade, passou a fixar raízes em determinados locais, dedicando-se ao trabalho e cultivo da terra, à agricultura. Neste sentido, a relação intrínseca entre cultura e agricultura subjaz a toda verdadeira civilização humana. A própria cultura dos sofistas, ainda que tenha sido sempre um produto urbano, utilizou-se deste paralelo como base à sua teoria da educação, reconhecendo no processo de cultivo e colheita como um todo, o princípio de toda a cultura. Jaeger, inclusive, comenta, com grande propriedade, sobre esta relação, presente na obra de Xenofonte:

É novo o espírito que palpita no *Oikonomikos* de Xenofonte. O mundo rural já tem consciência do seu próprio valor e sente-se capaz de representar no mundo da cultura um papel não desprezível. Este amor ao campo está tão

distante do bucolismo sentimental dos poetas idílicos gregos como do espírito rústico e burlesco das cenas campestres de Aristófanes. Sem exagerar a importância do seu mundo, sente-se seguro de si e, embora não pretendamos exagerar o fenômeno do agricultor entregue a tarefas literárias, é inegável que a obra de Xenofonte a que nos referimos vê no campo a raiz de todo humanismo. Esta esfera da vida corre serena e aprazível por trás do primeiro plano nervoso e dinâmico, mas acanhado, em que se movem os anseios culturais da cidade. Por outro lado, atesta a virilidade e o apego ao solo do ideal educativo de Sócrates o fato de ter sido capaz de penetrar naqueles meios situados do outro lado dos muros da cidade” (JAEGER, 1995, p.1240).

A seguir, Xenofonte faz, então, o elogio de Ciro como governante e líder, que convence, une e reúne espontaneamente os homens, sem forçá-los: mas de boa vontade, e pelo exemplo. A caracterização do regramento de um líder - com real condição de proporcionar ou ser exemplo - realiza-se, essencialmente, pela disciplina. Como em *Econômico* III - 19 a 25:

”Eis o que considero grande prova de excelência de um governante: seus homens de bom grado lhe prestam obediência, preferindo, nos perigos, permanecer a seu lado, e, quando morreu, todos morreram lutando em torno de seu corpo, com exceção de Arieu que, justamente, estava postado na ala esquerda. Pois bem! Conta-se ainda que Ciro, quando Lisandro, general lacedemônio responsável pela vitória na batalha naval de Egos Potamos em 405 a. C., e pela captura de Atenas em 404 a.C., veio trazer-lhe os presentes da parte dos aliados, recebeu-o muito gentilmente, de acordo com o que o próprio Lisandro contou um dia a um hóspede em Mégara, e, o que foi o melhor, mostrou-lhe o paraíso que possuía em Sardes. Lisandro admirou-se de como eram belas as árvores. Estavam plantadas em distâncias iguais, as fileiras eram retas, tudo formando ângulos regulares e muitos aromas suaves os envolviam enquanto caminhavam. Maravilhado, disse: ‘Realmente me espanto com a beleza disso tudo, porém invejo quem o planejou para ti e dispôs cada coisa em seu lugar’. Ouvindo-o, Ciro alegrou-se e disse: ‘Bem, Lisandro! Tudo isso fui eu que planejei e dispus. Algumas árvores, disse, eu mesmo plantei’. E Lisandro, olhando para ele e vendo a beleza das vestes, dos colares e braceletes e das outras joias que trazia, disse: ‘Que dizes, Ciro, com tuas mãos plantaste uma dessas árvores?’. Ciro respondeu-lhe: ‘Estranhas isso, Lisandro? Juro-te por Mitra! Quando estou bem de saúde jamais vou jantar antes de suar fazendo um exercício de guerra ou um trabalho agrícola, ou então esforçando-me sempre para conseguir algo’. O próprio Lisandro declarou que, ouvindo isso, estendeu-lhe a mão e disse: ‘Penso que és feliz e isso é justo. Porque és um homem bom, és feliz” (XENOFONTE, 1999, pp. 24-25).

O fator educativo, ou as relações implícitas, apreensíveis a partir de tal passagem, referem-se à interação entre as atividades (exercício e treinamento para a guerra, trabalho agrícola), a mentalidade (a autossugestão; ou a

autoliderança, a autoeducação) e a sensibilidade decisiva (no caso de exemplo dado, tanto a sensibilidade instintiva propriamente dita, como a relacionada à percepção da necessidade e das diferenças) - o que pode equivaler a um conceito denominado de *homeostase*. A compreensão da homeostase é uma das condições básicas indispensáveis à realização da solidariedade, seja consigo ou com os outros. Sinônimo de adaptabilidade, este conceito se revela como condição fundamental à sobrevivência. Se a vida é sequência de transformações, inclusive de acontecimentos críticos e vicissitudinários, à confrontação com tais aspectos, a educação humana deve proporcionar, efetivamente, respostas práticas. Assim, a homeostase se revela indispensável uma vez que equivale, exatamente, à:

“Adaptação aos acontecimentos vicissitudinários” (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 2002, p. 298).

Neste sentido, pode-se transformar a atitude de rejeição (incômoda) ante as vicissitudes em postura inclusiva, integração (reconfortante) dinamizadora.

III.II.IV - V Em *Econômico V - I*, algumas afirmações de Sócrates corroboram à possibilidade de apreender a agricultura como componente e importante atividade, dentro do contexto de uma disciplina global mais salutar, que conduz à liberdade:

“Esses fatos, Critobulo, eu narro, disse Sócrates, porque nem os mais prósperos podem manter-se afastados da agricultura. Cuidar dela, acho, é ao mesmo tempo uma atividade prazerosa, um meio de fazer crescer o patrimônio e exercitar o corpo para que esteja apto para tudo quanto convém a um homem livre” (XENOFONTE, 1999, p.25).

Ou ainda, em *Econômico V - 4*:

“Ainda que ofereça bens muito abundantes, não permite que os tomem para si, se indolentes; ao contrário, habitua os homens a suportar o frio do inverno e o calor do verão. Exercitando os que a lavram com as próprias mãos, aumenta-lhes o vigor, e aos que exercem a vigilância da lavoura torna viris, despertando-os bem cedo e forçando-os a caminhar com passo firme” (XENOFONTE, 1999, p.26).

Em *Econômico V* – 11, Xenofonte realiza o verdadeiro elogio da agricultura:

“Seria de admirar, penso eu, se um homem possuísse algo mais agradável que isso ou se encontrasse uma ocupação mais agradável ou mais útil para a vida” (XENOFONTE, 1999, p. 27).

Segundo ele, em *Econômico V* – 7 e 8, a terra também pode ser considerada fator estimulante da autodefesa, da condição (capacidade) e habilidade físicas, e até mesmo como fator fortalecedor do acolhimento e recompensa àqueles que cultivam, cuidam e zelam por ela:

“A terra também incita os lavradores a defender seu terreno, já que nutre seus frutos em espaço aberto, à disposição de quem tenha força para apanhá-los. Que arte torna os homens mais aptos para correr, atirar dardos e saltar do que a agricultura? Que arte acolhe com mais doçura quem dela cuida, oferecendo aos que a buscam o que querem? Que arte acolhe os estrangeiros mais generosamente?” (XENOFONTE, 1999, p.27).

De qualquer forma, em *Econômico V* – 12 e 13, a terra ensinaria algo da maior importância, a justiça, provavelmente por temperar e fortalecer a medida, a proporção, o dinâmico equilíbrio entre sacrifício (esforço, trabalho; ação) e os reais resultados (bens, benefícios; fortaleza; colheita):

“Ainda, sendo uma deusa, a terra ensina também justiça aos que podem aprendê-la, pois aos que lhe prestam melhores serviços dá em troca muitos bens. Se uma multidão de soldados os priva de suas lavouras, os que se dedicam à agricultura de forma rigorosa e viril são os que, bem preparados de corpo e alma, não os impedindo uma divindade, são capazes de invadir as terras dos que não os deixam colher os frutos para se alimentarem” (XENOFONTE, 1999, p. 28).

É afirmado também que a agricultura pode vir a estimular a mútua cooperação, já que o trabalho agrícola exige integração, pois dificilmente pode ser realizado sem o trabalho em conjunto. A referência ao intercondicionamento ou interdependência das outras artes em relação à “mãe” ou geradora das mesmas, a própria agricultura, faz-se na passagem em que também se afirma que o

desaparecimento das demais viria a ser decorrência da esterilidade, ou enfraquecimento, exatamente de tal matriz.

Quando Critobulo indaga acerca dos tipos de arte que convém exercer, Sócrates responde que é aconselhável exercitar as mais necessárias e belas. Ou seja, justamente aquelas a que Ciro, o rei dos persas, dera mais atenção: a agricultura e as artes bélicas. Exatamente por promoverem a vida: a agricultura, por seu fundamento vital, relacionado à originalidade da natureza e ao respeito às suas leis, que, no fundo, remetem e representam o respeito às próprias leis da natureza humana. Também, pela possibilidade do autocultivo e da autoeducação, concomitantes ao cultivo (externo) propriamente dito. E, na medida em que a paz sobrevivente, dinâmica e vital, jamais pode existir, reexistir e preexistir, sem seu respectivo oposto complementar (inegável, porém controlável) - a guerra -, é o controle efetivo da qualidade desta última, que pode transformá-la, estrategicamente, não numa luta acumulativa, patológica (degenerativa, destrutiva), mas numa luta conscientemente aplicada, pacificadora, indulgente, até mesmo, conciliadora e inclusiva.

III. II. VI A partir do trecho, em *Econômico* VI - 4:

“Economia, administração do patrimônio familiar, é o nome de um saber, e esse saber parece ser aquele pelo qual os homens são capazes de fazer crescer seus patrimônios, e patrimônio parece ser o mesmo que o total de uma propriedade, e para nós propriedade é o que para cada um é proveitoso para a vida e dá-se como proveitoso tudo quanto se saiba usar” (XENOFONTE, 1999, p.30).

Apreendido de uma forma não-restritiva ou limitada apenas ao aspecto concreto - mas integrando-se, ampliando-se a compreensão também ao aspecto metafísico -, pode-se subentender, interpretar este “zelo pelo patrimônio, pela riqueza”, não de modo exclusivamente material, mas de modo a incluir, necessariamente, o zelo pelo crescimento de outra dimensão: o enriquecimento gerado pelo autocultivo humano, pela resposta às necessidades globais, de si e dos outros - o que equivale ao respeito, à resposta e à responsabilidade recíprocos. Assim, se o patrimônio equivale ao total de uma propriedade - sendo esta, o que

vem a ser, a cada um, proveitoso à vida ou tudo quanto se saiba usar -, tal totalidade não deve excluir o legado e o patrimônio mental e espiritual das gerações precedentes, inclusive da própria família: o que remete à riqueza considerada não apenas da perspectiva concreta, mas também do ponto de vista intelectual e moral, do genuíno legado cultural, espiritual dos antepassados.

Ainda, em *Econômico* VI – 4:

“As coisas belas e boas, de fato, os homens passam a ter, em suas vidas, como acréscimo não através das qualidades da juventude, mas das virtudes” (XENOFONTE, 1999, p. 42).

Uma questão fundamental, entretanto, revela-se: como, ao se ter como finalidade (*télos*) as coisas belas e boas, adquirir ou alcançar as virtudes? Se o que é belo e bom vem a ser o resultado, qual o processo veraz para se adquiri-lo, sem subterfúgios, sem idealizações excessivas, enfrentando-se a realidade?

O pré-requisito à existência de resultados é a existência de um processo. Se o idealismo obscurece a percepção da unidade e da simultaneidade dos opostos por não perceber a realidade interligada, torna-se indispensável uma visão abarcante, inclusiva, baseada na própria realidade proporcional. O que significa que o processo para se alcançar o bom e o belo é o processo de consciência (reconhecimento, intenção), de presença (relacionamento; articulação entre o pensar e o proceder, o princípio e a ação) e de potência (o esforço de aplicação, realizado pela vontade), através não só da idea e do ideal (possíveis, por isso, alcançáveis), mas também da ação perseverante – que pode e deve se sobrepor aos inúmeros obstáculos, no decorrer do “caminho” (o próprio processo). Tal processo, paradoxal e contraditoriamente, não deixa de ser, também, o confronto inexorável e relativo com os aspectos, por vezes, contrários ao fim desejado ou aspirado. Pois o homem – de modo análogo, tal como o diamante, em seu estado bruto original -, deve ser educado, transformado, lapidado, através de um processo de esforço multilateral, inúmeras vezes reiterado; sendo, inicialmente, inexcluível o eventual e respectivo oposto: os aspectos “ruim” e “feio”, especialmente quando ainda não se encontram reconhecidos, reeducados, transformados. Isto, uma vez que é a própria substância do homem que deve se submeter ao necessário

desbaste, a fim de retomar seu aspecto genuíno. Se a realidade vem a ser a ininterrupta continuidade de mudanças, crises (riscos e oportunidades ao desenvolvimento), vicissitudes, problemas (limitações-superações, dificuldades-possibilidades, impasses-transformações), existindo o disciplinamento (condicionamento) global, efetivo e criterioso ao enfrentamento de tal processo, haverá condição à superação de todos os fatores adversos e, finalmente, à de sua transformação em “coisas belas e boas”. Esta é a compreensão real, dinâmica, efetiva, dentro do contexto da realidade tal como se nos apresenta.

Xenofonte também enfatiza o valor da agricultura como atividade fortalecedora da robustez e beleza dos corpos, bem como da coragem e da disposição dos homens para com a comunidade, e a caracteriza, em *Econômico* VI - 12 e 13, como enobrecedora da vida, ao torná-la mais produtiva, bela, boa e agradável:

“Esse trabalho, penso eu, é o mais fácil de aprender, o mais agradável de ser realizado, torna mais belos e robustos os corpos, e ocupa as almas durante tempo mínimo, deixando-as com lazer para cuidarem dos amigos e da cidade. Pensávamos que a agricultura incita os lavradores a serem corajosos, já que aquilo de que precisam, ela faz crescer e nutre fora dos muros. Por isso, é também a vida mais nobre em relação à cidade, porque, ao que nos parece, torna os cidadãos melhores e mais bem dispostos para com a comunidade. E Critobulo disse: -Sócrates, que a agricultura torna a vida muito bela, muito boa e muito agradável, disso, penso, estou suficientemente convencido” (XENOFONTE, 1999, pp. 33-34).

Os diferentes modos de se conduzir e proceder relativamente a quaisquer atividades, mais especificamente à atividade agrária, podem, entretanto, conduzir a resultados bem diferenciados, senão diametralmente opostos. Em *Econômico* VI – 11, Xenofonte não especifica, exatamente, tais maneiras de proceder, mas se subentende que “fazer o que é nocivo” possa, inevitavelmente, trazer resultados indesejáveis:

“Disseste, porém, que ficaste sabendo por que razões uns, exercendo-a de certo modo, dela obtêm com abundância tudo de que necessitam, e a outros, exercendo-a de outro modo, de nada lhes serve a agricultura. Penso que são essas as razões, nos dois casos, que eu gostaria de ouvir de ti para que façamos o que é bom e não façamos o que é nocivo” (XENOFONTE, 1999, p. 32).

A que remete “fazer o que é nocivo”? Provavelmente, violar, desobedecer à *ordem* da existência, à *ordem* maior da Natureza; desobedecer às suas leis, desrespeitar seu funcionamento intrínseco; agir e proceder não em conformidade com os mesmos. Se o bom senso e os conhecimentos fundamentais sobre a *physis* não são o bastante para se proceder em conformidade, talvez se tornem necessárias as noções mais relevantes de Agronomia, Ecologia, Cosmologia, Biologia e Psicologia. Este conhecimento remete, por sua vez, aos fundamentos vitais, bem como ao conhecimento do próprio Homem. Se a definição mais criteriosa e plausível de Homem é a de que ele se constitua como um todo indivisível de extrema complexidade, a manifestar múltiplos aspectos (fisiológico, físico-químico, biológico, intelectual, moral, social, *econômico*, político, metafísico, religioso, estético, ideológico etc.), pode-se concebê-lo como um microuniverso, em que o próprio aspecto econômico não deixa de ser *um* dos diversos componentes desse todo, interligado e inseparável dos demais.

Através das palavras de Iscômaco, Xenofonte realiza, também, o elogio da ordem. Quem segue e obedece à ordem efetiva (natural, interna e externa; individual-social), realmente, melhor fica:

“Nada, minha mulher, é tão conveniente e belo para o homem quanto a ordem. Um coro é formado por homens, mas, quando, cada um faz o que lhe vem à cabeça, parece-nos que está havendo um tumulto e até vê-lo é desagradável, mas, quando se apresentam e cantam de modo ordenado, embora sejam as mesmas pessoas, consideramos que vale a pena vê-los e também ouvi-los. E um exército, minha mulher, disse-lhe eu, fora de ordem é algo muito tumultuado e para os inimigos é presa fácil enquanto para os amigos é espetáculo desagradável e sem utilidade ver tudo junto, hoplita, carregador, arqueiro, cavaleiro, carro. Como fariam a caminhada, se, mantendo-se assim, atrapalham-se uns aos outros? Quem está andando atrapalha quem corre, quem corre a quem está em seu posto, o carro ao cavaleiro, a mula ao carro, o carregador ao hoplita. E se fosse preciso combater, mantendo-se deste modo, poderiam combater? Como? Os que são obrigados a fugir dos que atacam, ao fugir, podem muito bem pisotear os hoplitas. Para os amigos um exército ordenado é um espetáculo muito belo e para os inimigos, insuportável” (XENOFONTE, 1999, pp.43-44).

Realmente, confirma-se indispensável obedecer à ordem maior – as leis (ordem) inexoráveis do Universo (o Universo natural e, também, a *polis*) e da Natureza -, bem como respeitar a ordem individual-solidária, preservando e

mantendo a ordem econômica e política. O que é, entretanto, mais exatamente, tal ordem? Ordem é condicionamento (regras, regramento; disciplina; leis, normas, a que se deve acatar, seguir, obedecer). Norma e normalidade têm uma relação interligada. A Natureza e o Universo, de acordo com sua estrutura e funcionamento, possuem sua ordem, normas e leis correspondentes. Uma vez que tais leis são mudas e a punição por sua violação, silenciosa, não se lhes infringe ou desobedece sem perigo. A sociedade também possui leis, seu conjunto de regras e normas (o que se pode denominar como o condicionamento social), que devem ser incorporadas, cotidianamente, pela consciência dos cidadãos para que se possa preservar a ordem civil. O mesmo se pode dizer em relação à cidade (*polis*), à economia e, até mesmo, ao indivíduo ou à constituição individual. Parece impossível conformar-se à ordem macrocósmica (ordem universal) e à ordem microcósmica (ordem política e individual) sem aceitação da norma (lei, regra; disciplina; hábito): o regramento coletivo é uma necessidade. E a necessidade é moralidade.

No entanto – é preciso reiterar –, a disputa e a tensão entre o que é indispensável (norma, lei; disciplina; necessidade) e o que é dispensável (liberdade irrestrita, desejo) é um dos maiores e mais terríveis conflitos da existência humana, seja no nível coletivo (entre o bem comum, o aspecto solidário, e os interesses meramente individualistas), seja no nível individual (entre os aspectos ideais e reais; entre o espírito e a matéria; ou entre a mente e o corpo). Por outro lado, embora não possa ser negado, deve o desejo ser controlado:

O desejo é indispensável na existência humana: sem desejo não haveria nem progresso nem evolução. Desejo é estímulo para se progredir, mas quando a pessoa faz do desejo o aspecto principal da própria existência, perde a condição de evolução. Porque se a pessoa só faz o que deseja quando acontece o indesejável, já deixa de fazer o necessário. Isso é algo que cada um pode confirmar: o desejo se consome no ato, a necessidade garante a continuidade. Por exemplo: um milhão de dólares aplicado em algo desejável, consome-se no ato; um milhão em algo necessário é investimento para a vida inteira. Aplicando-se em coisa desejável, sofreremos as consequências. Não se gera um investimento (HANASHIRO, 1990, p.8).

Se o desejo (qualitativamente falando) é indispensável à potencialização da necessidade, se a necessidade deve ser constante e o desejo, intermitente, uma das estratégias para a imunidade à cumplicidade ou autocomplacência pode ser, entretanto, o adiamento do desejo. A prática, contudo, além de incerta, imperfeita, falível, revela-se árdua. O homem, por ignorar,

consciente ou inconscientemente, tal necessidade – necessidade de obedecer e seguir a ordem maior (leis da constituição universal; leis da constituição política e social; a ordem solidária maior, etc.) e a ordem menor (leis da constituição individual) quer ou deseja, unilateralmente, a liberdade sem restrições, sem seu oposto relativo (o próprio conjunto de disciplinas, regras, leis, normas sociais e individuais). Ou seja, uma autonomia absoluta. Quando, para que se conforme a qualquer ordem maior - seja ela a da Natureza, seja a ordem política (da cidade), ou até mesmo à própria ordem individual -, torna-se necessário direcionar e disciplinar, criteriosamente, tal liberdade, por vezes restringi-la, para que não se resvale em enganos, erros ou perigos fatais. Tal capacidade de disciplina (individual-social) vem a ser imprescindível, mesmo à confrontação com o respectivo e inegável fator contrário: a desordem. A desordem representa o caos, que sempre existiu. Ainda que as tendências idealistas mais radicais neguem este fato, a realidade atesta a inexistência de cosmos sem o caos, de ordem sem desordem: a luta humana, em sua globalidade, é a de manter a predominância, conservar a ordem global, (re) controlando, estratégica e relativamente, a desordem (a qual, por sua vez, deve ser sempre controlada dentro da proporção complementar). Eis, portanto, uma visão dinâmica, contrária às tendências absolutistas, que negam o oposto daquilo a que aspiram, tornando-se, precisamente por isso, vítimas da sua própria negação: controlar o caos, utilizando-o de modo controlado e dinâmico. O caos pode, inclusive, até ser evolucionário, pois pesquisas científicas têm confirmado, por exemplo, que o inimigo fatal do cérebro e do coração é a harmonia. Realmente, a harmonia estática (sem dinamismo, ou sem a devida e necessária estimulação), enfraquece o ser humano, em suas funções básicas (vontade, emoção e intelecto). Ao contrário, os estímulos, a dificuldade, a ameaça, os problemas, as adversidades, a desarmonia, o caos, enfim, podem fortalecer tudo.

III.II.VII Ao contrário da Antigüidade, há, no mundo contemporâneo, uma inversão muito nítida entre o aspecto tradicional (principal) e o moderno (aspecto de importância secundária). O aspecto tradicional – que não deve ser confundido com tradicionalismo, conservadorismo - representa o lastro da Humanidade, a luz projetada pela experiência valiosa do seu passado. Em *Econômico* VII – 4, 5 e 6, por exemplo, Xenofonte confirma, quanto à divisão das

tarefas entre o homem e a mulher, o aspecto tradicional dos papéis masculino e feminino:

“Bem, Sócrates ! disse, quanto ao que perguntas, de maneira alguma passo meu tempo dentro de casa, pois minha mulher é capaz de cuidar pessoalmente das coisas de minha casa.

Mas é isso, Iscômaco, disse, que eu gostaria de saber. Tu mesmo educaste tua mulher de modo que ela fosse tal qual deve ou a recebeste das mãos do pai e da mãe já sabendo cuidar das tarefas que lhe cabem?

E o que saberia ela, disse, quando a tomei como esposa? Ao chegar à minha casa, não tinha ainda quinze anos, e, antes disso, vivia sob muitos cuidados para que visse o mínimo, ouvisse o mínimo e falasse o mínimo. Não pensas que era bastante chegar sabendo apenas pegar os fios de lã e tecer uma túnica e já ter visto como os trabalhos de tear são distribuídos às servas? Quanto ao controle da alimentação, disse, veio muito bem ensinada, o que, tanto para o homem quanto para a mulher, penso eu, é uma questão do maior interesse” (XENOFONTE, 1999, pp. 34-35).

Este controle fundamental (o da alimentação) é definido como questão do maior interesse, justamente, por ser fundamento não somente do autocontrole da saúde e da doença, como da própria vitalidade humana.

E quando Sócrates pergunta a Iscômaco:

“Quanto ao resto, Iscômaco, tu mesmo educaste tua mulher para que fosse capaz de cuidar das tarefas que lhe cabem?”

Iscômaco responde que não o fez antes de

“Oferecer sacrifícios e, com uma prece, pedir que eu, ensinando, e ela, aprendendo, conseguíssemos o melhor para nós ambos” (XENOFONTE, 1999, p.35).

Se os detalhes são complementares ou, até mesmo irrelevantes, não deixam por vezes de elucidar, também, aspectos menores, mas também indispensáveis ao todo ou conjunto de uma obra. Não se deve passar inteiramente despercebido o detalhe de Xenofonte se utilizar da palavra “prece”. Se a autêntica prece não pôde ser excluída, até mesmo pelo mais alto rigor de um homem de ciência (Alexis Carrel a definiu, fundamentalmente, como a “tensão do espírito em direção ao substrato imaterial do mundo, contemplação do princípio imanente de todas as coisas”), é, justamente, porque o puro ceticismo, o desprezo total pelo conceito mais profundo, por parte do meio racionalista, tecnicista ou cientificista, deve ser, por sua vez, questionado: ao ser humano, jamais bastará a pura razão; ou,

exclusivamente, a ciência. Sendo composto de dois hemisférios cerebrais - um relacionado à lógica, à ciência, à razão, ao aspecto quantificável; o outro, à parte analógica, à arte, à intuição, à religiosidade ou à espiritualidade – ao ser humano íntegro, inteiro, integrado, constituem-se ambos indispensáveis, proporcionalmente.²

Em *Econômico* VII – 13, quanto à relação conjugal, Xenofonte escreve:

“Eu declaro que é de nós dois tudo o que tenho e tudo o que trouxeste puseste em comum. E não devemos ficar calculando qual de nós contribui mais em quantidade. Ao contrário, é preciso que saibamos bem que, dentre nós, o que for melhor parceiro, esse é quem contribuirá com o que é de maior valor” (XENOFONTE, 1999, p.36).

Representa “o que for melhor parceiro”, o que melhor souber se unificar, uma vez que solidariedade significa, em relação às parcelas de contribuição a si e ao outro, parceria verdadeira, unificação.

Xenofonte, em *Econômico* VII – 13, fala, inclusive, a respeito da possibilidade previdente da solidariedade posterior, futura, filial:

“Quanto aos filhos, quando a divindade conceder que os tenhamos, nesse momento deliberaremos sobre eles para que os eduquemos da melhor maneira possível, pois também comum a nós será esse bem, conseguir os melhores aliados e os melhores protetores na velhice. Agora o que temos em comum é esta casa” (XENOFONTE, 1999, pp. 36-37).

É válido salientar que o próprio filho é, naturalmente, fruto da solidariedade (amor), integração, entre o pai e a mãe: exemplo concreto da unificação de ambos, simultaneamente.

Eis, em *Econômico* VII -14 e 15 a resposta da mulher de Iscômaco:

² Desse modo, ao confronto inescapável com toda a necessária “luta” (esforço global) pela realização da sua própria existência, o princípio dessa integração fundamental vem a ser o potencial primeiro ao homem: tanto à sobrevivência, à autodefesa como à sua própria realização vital, face aos inúmeros obstáculos e eventuais fatores adversos desconhecidos que, porventura, possa encontrar. Desse modo, o homem necessita, relativamente (contextualmente), de todos os aspectos que o compõem, como um todo indivisível. Se, na concepção socrática, a existência sem exame é indigna de ser vivida, o ato filosófico de nada aceitar sem consideração deveria abranger *não apenas* a verdadeira dúvida intelectual, racional - sensibilizante da consciência, e mobilizadora do diálogo -, como também a sinceridade inabalável, característica da profunda e autêntica prece, perante a própria consciência, o Universo ou a própria Divindade. O que é, através de um detalhe elucidativo, mais um aspecto que não deve ser *absolutamente* desprezado, negado, mas que pode, também, ser exemplificado e incorporado pelo princípio da (re) integração.

“Em que eu poderia colaborar contigo? Que capacidade teria eu? É de ti, ao contrário, que tudo depende. A minha parte, afirmou minha mãe, é ter juízo. Por Zeus, é sim, minha mulher, disse eu, e meu pai disse-me o mesmo. Próprio dos que têm juízo, porém, seja homem ou mulher, é fazer com que o que têm esteja da melhor forma possível e que as outras coisas, em sua maior parte, venham a ser acrescentadas por meio do que é belo e justo” (XENOFONTE, 1999, pp.36, 37).

A própria vida exige um exercício e treinamento constantes de autoeducação, não só do pensamento, como da vontade e das emoções. Se preservar o que se possui, é necessidade elementar, outros aspectos realmente podem ser acrescentados: se não através do aparentemente belo, que o seja através do funcionalmente efetivo; se nem sempre através do que é justo, que seja através do reajustamento dinâmico e contínuo à realidade inconstante, desajustada: este é o pensamento que reintegra os aspectos aparentemente desvinculados, o que pode ser o dinamismo, com visão razoável, para fazer face à realidade, sem cair nos eventuais enganos da unilateralidade.

Em *Econômico* VII – 22, 23 e 24, ao respeitar a forma e função diferenciadas do homem e da mulher:

“Já que ambas as tarefas, as do interior e as do exterior da casa, exigem trabalho e zelo, desde o início, na minha opinião, o deus preparou-lhes a natureza, a da mulher para os trabalhos e cuidados do interior, a do homem para os trabalhos e cuidados do exterior da casa. Preparou o corpo e a alma do homem para que possa suportar melhor o frio, o calor, caminhadas e campanhas bélicas. Impôs-lhe, por isso, os trabalhos fora de casa; à mulher, penso eu, por ter-lhe criado o corpo mais fraco para essas tarefas, disse-me ter dito, impôs as tarefas do interior da casa. E sabendo que dentro da mulher colocara o alimento dos recém-nascidos e lhe impusera o encargo de nutri-los, deu-lhe também uma porção maior do amor pelas crianças que ao homem” (XENOFONTE, 1999, p. 38).

Desse modo, como parece sugerir Xenofonte, ao homem caberá desenvolver a resistência, e à mulher, a potência. Ao homem, caberá desenvolver a parte resistencial, mais externa e aparente, a coragem ousada, relativamente ao enfrentamento social; por vezes, necessariamente, até mesmo a ação bélica. À mulher, caberá desenvolver mais a parte oculta, potencial, familiar e interna, a coragem silenciosa. A ambos, porém, dera-lhes o deus, igualmente, a memória, que não deixa de ser fonte, não só de identidade, como de força mental, espiritual. Sem memória, é difícil haver discernimento, o qual, por sua vez, é indispensável à

necessidade de escolhas e decisões à consecução de um destino menos acidental e mais consequente, intencional: como o treinamento da engrenagem, ambas as partes se complementam. Se o homem é um ser incompleto, imperfeito, o ponto fraco e insuficiente de um encaixa-se no ponto forte e potente do outro, que, por isso mesmo, respondem mutuamente, respeitando-se e se responsabilizando, de modo recíproco. Não se tratando, desse modo, de quaisquer “ismos” (tradicionalismos, machismo, feminismo etc.), mas buscando seguir, obedecer à forma e à função originais, dadas espontaneamente pela Natureza - a começar da evidência a partir da relação analógica com o aspecto mais concreto e básico (a parte fisiológica e física, específicas, de cada sexo) -, podem ser alcançados resultados mais efetivos, com menor esforço, uma vez que respeitando a originalidade proporcionada pelo Universo Natural, e pelo próprio princípio da alavanca, visível e concretamente presente, tanto na Natureza externa como na natureza humana interna: desnecessário, assim, qualquer esforço racional ou lógico para confirmar que todo desenvolvimento, progresso e aumento de potência é resultado dessa adequada aplicação proporcional; por sua vez, todo retrocesso, degeneração e redução de potência não deixa de ser consequência da inversão de tal proporcionalidade, ou de sua aplicação invertida.

Quanto às funções masculinas e femininas, à sua integração, mais precisamente, acerca da *Paidéia* feminina na obra *Oikonomikos*, Jaeger comenta que, sendo a senhora da casa, é a mulher quem, significativa e verdadeiramente, coopera com seu marido, através de um trabalho específico (relativamente a uma de suas funções originais), e não menos importante, do sustento e acomodação de todo o pessoal do *oikos*, a produção artesanal indispensável, a educação dos filhos:

Tudo foi assim ordenado por Deus e pela natureza, que dispuseram o homem e a mulher para atividades distintas. Para velar pelos frutos da terra é mais indicada a alma tímida da mulher que a coragem do homem, a qual é, em contrapartida, indispensável para evitar que no trabalho do campo se cometam transgressões ou desacatos. São inatos à alma feminina o amor às crianças e abnegada devoção para cuidar delas. O homem está mais apto a suportar o calor e o frio, a percorrer caminhos longos e penosos ou a defender as terras de armas na mão. A mulher distribui o serviço pelas servas e vela pela sua execução. Cuida do sustento dos criados e é na fazenda a médica dos enfermos. Ensina as serviçais incultas a fiar e inicia-as nas outras artes domésticas, conquistando para seus objetivos a simpatia de administradora. Mas Iscômaco dedica maior atenção à educação da mulher no amor à ordem, importantíssima nas grandes propriedades (...). Esta *paidéia* feminina contém ainda, finalmente, algumas

normas para o cuidado da saúde e da beleza da mulher do agricultor. Também neste aspecto Iscômaco estabelece uma divisória entre o seu ideal de mulher do campo e a moda das cidades. Procura convencer a sua jovem esposa de que os adornos e os pós se opõem ao pudor feminino, e tenta despertar nela o desejo de brilhar pela beleza da verdadeira graça e elasticidade do corpo, que o movimento constante a que a sua missão a obriga lhe pode dar mais facilmente que a qualquer outra mulher da cidade” (JAEGER, 1995, pp.1244-1245).

III. II. VIII – IX Em *Econômico* IX – 1 a 9 (XENOFONTE, 1999, pp.48-49), aborda-se a questão da necessidade do estabelecimento da ordem maior na vida diária, a começar da organização (disposição dos aposentos e diversos objetos) dentro de uma casa; de sua separação ordenada por gênero e importância à melhor distinção, utilização funcional e previsão dos gastos. No que se relaciona a este assunto óbvio, pode-se perceber a necessidade, por parte do líder (o possuidor do *oikos*), de treinamento cotidiano indispensável como estrategista: alguém com condições de ver, rever e prever, para não ser surpreendido pela negligência, tanto em relação aos aspectos mais básicos do *oikos*, como relativamente às eventuais crises, que tornam vítimas todos aqueles que ignoram a necessidade do treinamento “inferior” (um dos sustentáculos ao desenvolvimento superior), bem como da obediência, da manutenção da referida ordem econômica e disciplina em geral, no estilo de vida cotidiano - o que, justamente, propicia condições de melhor adaptação e confrontação com a realidade incerta e caótica.

Mesmo em relação aos critérios de escolha de uma eventual coordenadora das funções internas do *oikos*, devem estes se pautar a partir de uma governanta em quem mais se perceba o autocontrole nos hábitos cotidianos (seja, por exemplo, em relação ao comer / beber, seja em relação ao sono ou ao sexo), a capacidade de previdência em relação aos cuidados da casa, de coparticipação no crescimento do patrimônio e a condição de cultivo da mútua lealdade.

Xenofonte escreve, em *Econômico*, IX -15, que Iscômaco busca realizar o adequado aconselhamento à sua mulher, tanto no que diz respeito à indispensabilidade de exame, de revisão constante em relação à própria casa (*oikos*), como à necessidade de que seja ela mesma sua principal guardiã, uma vez que a revisão constante não deixa de ser, efetivamente, a base da provisão, da previdência e até mesmo da contínua renovação:

“Depois disso tudo, Sócrates, disse ele, falei à minha mulher que de nada adiantariam essas providências se ela própria não cuidasse que a disposição de cada coisa fosse mantida. Expliquei-lhe que, na minha opinião, aos cidadãos não basta que tenham boas leis. Ao contrário, elegem guardiães da lei que, mantendo a vigilância, elogiam os que cumprem as leis, mas punem, se alguém age contra as leis. Portanto, aconselhei minha mulher, disse ele, a ser a guardiã de nossa casa e a passar em revista, quando lhe parecesse bem, os objetos de casa como o comandante de uma guarnição passa em revista os guardas e os examina para ver se cada um está bem, como o conselho examina os cavalos e os cavaleiros e também, dentro de suas possibilidades, quem disso é digno e a repreender e punir quem disso carece” (XENOFONTE, 1999, pp.51-52).

E ainda:

“Portanto, expliquei-lhe eu, quem tem a maior vantagem com sua preservação e maior dano com sua destruição, é a esse que compete ter o máximo zelo por seus bens” (XENOFONTE, 1999, pp.51-52).

III. II. X - XI Assim como o espírito – principal fator na luta pela vida – está interligado com os demais aspectos e depende, primeiramente, da base, que é o corpo, o exercitar indispensável à saúde, à força, à preparação estratégica e o cuidado com a verdadeira riqueza não se exercitam desintegrada ou separadamente. Em *Econômico* XI – 19, observa-se:

“Por Hera! disse eu. Quanto me agrada o que fazes! Fazer ao mesmo tempo exercícios que visam à saúde e à força física, combinando-os com o treinamento para a guerra e com o zelo pela riqueza, eis o que me parece admirável!” (XENOFONTE, 1999, p.60).

Tal passagem está relacionada com o condicionamento (disciplinamento) fundamental à saúde, já que esta, salvo raras exceções (como, por exemplo, no caso da herança de uma constituição congênita excepcionalmente forte, robusta), depende do modo de vida como um todo; dos hábitos em geral, inclusive, da qualidade da própria movimentação global (não apenas restrita à parte física, mas estendendo-se, também, aos hábitos mentais, emocionais, espirituais). Como se afirma em *Econômico*, aliar exercícios, benéficos tanto à força física e à saúde como úteis ao combate, revela-se de grande importância e necessidade, já que essa simultaneidade dinâmica é uma das bases a uma existência mais plena. A

força física está relacionada ao sistema ósseo-muscular-digestivo, cuja condição influi diretamente sobre a potência da voluntariedade humana. É a vontade que conduz, em maior ou menor intensidade, com maior ou menor foco, à submissão e obediência às leis da vida, que, primordialmente, vêm a ser: lei da luta, lei do esforço, lei da adaptação. Se a compreensão de tais leis exige a inteligência mínima, praticá-las exige não apenas a potência da voluntariedade como a educação do caráter. O que entra na educação do espírito; que, por sua vez, sobrepassa a própria inteligência.

A educação autêntica remete ao processo indispensável de lapidação da qualidade humana, o que tampouco se faz sem, por vezes, o confronto com diversas vicissitudes, sejam externas ou internas ao próprio indivíduo, inclusive, relativamente ao difícil processo de autoconhecimento; bem como à parte desconhecida do próprio ser humano, ou à que se caracterize, relativamente, pela de menor desenvoltura, ou maior suscetibilidade. A educação da vontade revela-se, pois, parte integrante da educação humana em seu todo. Tal educação inclui, como parte potencial ou principal, o intelecto, assim como o sentimento (eixo, ponto de apoio). Este último remete, em primeira instância, ao significado de integração entre pensamento e vontade; ou simultaneidade de entendimento e sensação, entendimento e sensibilidade. Os exercícios benéficos à saúde requerem não apenas habilidade, destreza e sutileza como o reconhecimento e a própria sabedoria do corpo, em seu conjunto unificado. O corpo é fundamento ao espírito, uma vez que se apresenta como uma “enciclopédia” viva da evolução humana, relacionada com todos os assuntos existentes: desse modo, quem ignora, em seu aspecto mais profundo, a ordem necessária e global de sua função dinâmica, também pode ignorar a condição básica à saúde, à liberdade e, até mesmo, à justiça e à paz.

O que, entretanto, vem a ser o treinamento à guerra? Antes de tudo, a confrontação com as eventuais dificuldades, inimigos. Se as adversidades e os adversários externos são, por vezes, inegáveis e inevitáveis, a luta com o principal inimigo, da vida inteira – aquele que se encontra dentro do próprio Homem –, constitui-se o maior desafio a ser superado e transformado por ele mesmo: seus medos, suas fraquezas, suas falhas, sua inércia, seu comodismo, sua indolência, sua inconsciência, sua ignorância, a incapacidade de esforço, falta de sensibilidade,

ausência de sentimento solidário etc. Enfim, sua própria falta de espírito como um todo. No entanto, uma das mais profundas e verdadeiras conquistas pode ser a vitória sobre este adversário invisível e oculto - que se encontra principalmente, não fora, mas dentro da própria humanidade -, e sua transformação no melhor amigo, no maior aliado: a sabedoria é vencer-se a si mesmo.

Em relação à cultura do homem que detém essa conquista e sabedoria relativas, em relação à cultura do *kaloskagathos* e ao exposto na obra *Econômico*, Jaeger afirma que o ideal de cultura do *kaloskagathos* rural, apresentado no *Oikonomikos*, pode ser complementado com o *Cinegético*:

Mas é mais alto o objetivo do autor. Como apaixonado caçador que é, conhece o valor deste exercício para toda a sua maneira de conceber a vida e para toda a sua personalidade. Também na sua obra sobre o Estado dos Lacedemônios se revela o alto apreço em que tinha a caça, que também na *Ciropedia* forma parte da *Paidéia* dos Persas. Também Platão nas *Leis* atribui à caça um lugar na sua legislação educativa. É no final, depois das leis sobre o ensino matemático-astronômico, muito distante das normas sobre a ginástica e a instrução do soldado e bastante desligado delas, que esta seção figura. Talvez isto permita chegar à conclusão de que se trata de uma adição posterior à redação da obra. É possível que tenha sido precisamente o aparecimento da obra de Xenofonte que chamou a atenção de Platão para esta lacuna do seu sistema educativo (JAEGER, 1995, pp.1246-1247).

O conceito ou princípio aqui estudado está relacionado à busca de reeducação do caráter, ou de uma formação educativa relativamente mais completa da personalidade humana. No entanto, como a pessoa humana, concretamente falando, nunca vem a ser completa, precisa, necessariamente – inclusive, para não incorrer no perigo de “autismo”, “auto-suficientismo”, “totalitarismo”, perfeccionismo e misantropia, excludentes -, do princípio da integração aplicado a uma progressiva e espontânea interligação solidária.

A respeito das razões ou motivos que induzem Xenofonte a incluir diversas práticas em sua concepção de *Paidéia*, Jaeger conclui que Xenofonte se expressa contrário aos preconceitos da sofística, ou ao ideal de uma cultura humana verbalista (unicamente através da palavra):

Agora, como sempre, a sua norma é primeiro que tudo possua uma norma ética: o que o preocupa é a formação do caráter. A base desta formação é saúde do corpo. A caça faz o homem vigoroso, torna a vista mais penetrante e o ouvido mais sensível, e protege-o contra a velhice

prematura. É a melhor escola de guerra, pois habitua o caçador a palmilhar caminhos difíceis sob o peso das armas, a suportar as agruras do mau tempo e a pernoitar ao ar livre. Ensina-o a desprezar os prazeres grosseiros e, como toda a *educação na verdade*, forma-o no domínio de si próprio e na virtude da justiça. É quando a realidade da vida chega ao homem, que ela o vai formando, à custa de trabalhos e canseiras (*pónos*). O autor não nos diz a que se quer referir com isto, mas é evidente que alude ao império da disciplina, a virtude por ele mais apreciada; e é a este adestramento exigido pela própria realidade que ele chama *educação na verdade*. Isso dá uma feição prática e realista à ideia socrática. Domina a obra inteira a grande importância atribuída ao *pónos*, à fadiga e ao esforço, sem os quais nenhum homem pode adquirir uma formação autêntica (JAEGER, 1995, pp. 1250-1251).

Realmente, quando há um direcionamento com critério educacional efetivo, quanto mais se cansa, mais se pode alcançar em termos de resultados, ou se adquirir condição para tal. De nada adianta, no entanto, o esforço na direção contrária ou enganosa, a não ser para confirmar um direcionamento ainda mais eficaz, focalizado (sobretudo, nos aspectos principais). O homem, entretanto, facilmente se deixa seduzir pelas facilidades encontradas na proporcionalidade inversa (A título de exemplo: maior investimento de esforços nos aspectos aparentes do que nos essenciais; no corpo do que no espírito; nos aspectos comerciais do que nos educativos; e assim por diante). Seguir e manter a proporcionalidade mais efetiva passa a ser uma questão, não apenas de autoeducação, como também de superação de desafios, de dificuldades. Em *Cinegético* XII, 18, as palavras *pónos* e *paídeusis* são empregadas, inclusive, como sinônimos. Jaeger afirma que Xenofonte é um homem amante das dificuldades e do esforço, habituado a aplicar, de modo necessário, suas energias no que quer que empreendesse:

É o *pónos* o elemento educativo da caça; era nele que assentava a alta *areté* dos antigos heróis formados na escola de Quíron. As obras em que os sofistas iniciam a juventude carecem de verdadeiro conteúdo (*gnōmai*) e habitam só a coisas banais. Na opinião de Xenofonte, a *Kalokagathia* autêntica não pode jamais nascer desta semente. Confessa que fala apenas como leigo, mas diz-lhe a sua experiência que só da própria natureza o homem pode aprender o bem ou, quando muito, de outros homens que saibam e possam praticar algo de realmente bom e útil. É em palavras artificiosas que a cultura moderna procura sua grandeza. Xenofonte declara que nada entende de semelhante coisa. Para ele, não são as palavras (*ónómata*) a verdadeira seiva da *areté*, mas sim o conteúdo (*gnōmai*) e as ideias (*noémata*). Com isto, não quer repudiar todo o desejo de cultura (*philosophia*), mas apenas a dos sofistas, termo em que se englobam todos aqueles que apenas *se ocupam de palavras*. Um bom caçador é também o mais educado para a vida comunitária. O egoísmo e a cobiça dão-se mal com o espírito cinegético. Xenofonte deseja que os seus companheiros de caça

sejam de espírito jovem e piedoso; sendo assim, está certo de *ser agradável aos deuses a obra do caçador* (JAEGER, 1995, pp. 1251-1252).

Quais princípios Iscômaco afirma seguir o melhor possível, no transcurso de sua própria vida? Segundo ele, viver bem tem direta relação com a consciência dos próprios deveres e o zelo para cumpri-los. Uma afirmação aparentemente simples contém a chave à verdadeira compreensão, o entendimento acerca da reciprocidade e identidade, mais uma vez, entre resposta (dever cumprido) e respeito (conformidade à lei divina), condição responsável. Assim, Xenofonte afirma:

“Penso ter aprendido que os deuses fizeram contrário à sua lei que os homens vivam bem sem que tenham consciência de seus deveres e zelo para cumpri-los. Se são conscientes deles e zelosos, a uns concedem que sejam felizes e a outros não” (XENOFONTE, 1999, p.57).

Xenofonte escreve que tais

“Belos princípios são os próprios de um homem profundamente capaz” (XENOFONTE, 1999, p. 58).

Isto, uma vez postos em prática, o que sempre é o mais difícil, por ser a prática muitas vezes desafiadora, cansativa: o verdadeiro teste dos limites da resistência, não só da vontade, da intenção, como da capacidade do espírito como um todo - capacidade que decorreria, por sua vez, justamente da condição, fruto do condicionamento habitual. Tal condição, para ser real, deve antes ter sido amplamente exercitada, utilizada, treinada, forjada.

Iscômaco, entretanto, coloca a Sócrates a seguinte questão:

“Tu, porém, pensavas que eu diria que a maioria das pessoas me chama de homem belo e bom?” (XENOFONTE, 1999, p. 61).

Assim, Iscômaco declara a Sócrates sua constância em relação à prática:

“Mas te exercitas também para falar sobre casos como esses? Disse-lhe eu.

Esclarece-me, Iscômaco, sobre isso também.

Estou sempre, Sócrates, exercitando-me para falar. Quando ouço um servo fazendo uma acusação ou sua defesa, procuro pôr o caso a limpo; ou censuro alguém diante de meus amigos ou elogio, ou tento reconciliar conhecidos meus, procurando ensinar-lhes que é mais vantajoso serem amigos que adversários. Na presença do estrategista, emitimos uma apreciação desfavorável sobre alguém ou falamos em favor de outro, se é vítima de queixa injusta ou, entre nós, acusado de, sem merecer, receber honras. Muitas vezes também, quando estamos deliberando, elogiamos planos que desejamos realizar e censuramos os que não queremos. Aliás, Sócrates, até pessoalmente já fui julgado e condenado ou a sofrer uma punição ou a pagar multa.

Quem fez isso, Iscômaco? disse eu. Disso não sabia...

Minha mulher, disse ele.

E como é que te defendes?

Quando para mim é vantagem dizer a verdade, saio muito bem, mas, quando é dizer mentiras, o argumento mais fraco, Sócrates, por Zeus!, não sou capaz de fazê-lo mais forte.

E eu respondi: "Talvez, Iscômaco, não sejas capaz de fazer que a mentira se torne verdade..." (XENOFONTE, 1999, pp. 61-62).

Na busca do bom senso e da amizade sincera, deve-se evitar a imaginação excessiva, decorrência da falta de percepção da realidade dinâmica: ter a coragem, por exemplo, de se transmutar, por vezes, em adversário (inimigo, opositor, crítico) do próprio amigo, pode vir a ser a prova mais real da verdadeira amizade. Pois o amigo que, no momento urgente ou emergente, não tenha tal coragem, não funcionará, mesmo, como autêntico amigo. Provavelmente, o exemplo citado anteriormente (entre Iscômaco e sua esposa) vem a ser a demonstração de autenticidade no relacionamento, ou na intenção benéfica ao outro, através da própria atitude positiva.

É desse modo que pode funcionar a realidade dinâmica, permanentemente transitória. Assim, o que é imediata ou aparentemente vantajoso, nem sempre o é a médio e longo prazo, a partir de uma perspectiva profunda. Por que, então, fixar-se ou permanecer no apego parcial e ilusório a apenas um aspecto? O princípio da integração aceita ambos os aspectos, articulando-os, sem deixar de delimitar a proporção eficaz.

Quando Sócrates pergunta de que modos e por que meios se revela mais viável descobrir ou encontrar um intendente confiável, Iscômaco responde que, a fim de encontrar um que seja adequado (respondível aos deveres e responsável pelas funções que lhe cabem), ele próprio procurara formá-los (XENOFONTE, 1999, p.63).

Ambos concordando ser a boa disposição na reciprocidade das relações algo primordial, Sócrates pergunta a Iscômaco de que modo se ensina aos intendentos a terem boa disposição para consigo mesmo e para com os seus. Responde Iscômaco: através do estímulo efetivo, de sua própria capacidade de cooperar e beneficiá-los, encontra ele o melhor meio de consegui-lo (XENOFONTE, 1999, pp. 63-64). Sócrates intervém, afirmando que, apesar de muitos homens terem boa disposição para consigo, parecem, contudo, ter como lema a lei da inércia: querem os bens, mas sem o sacrifício (esforço) para realmente obtê-los. O equilíbrio entre o verdadeiro bem e o esforço para alcançá-lo é a adequação meritória.

Se não se pode a todos ensinar a serem zelosos, a quem se deveria dirigir tal ensinamento? Pode-se ensinar a ser zeloso aos que tenham condição suficiente de autodomínio (em relação à ambição pelo lucro, às paixões, à indolência e aos hábitos fundamentais). Quem não assume, de modo suficiente, a obediência à ordem necessária e ao condicionamento indispensável (a capacidade de disciplina e adequação), acaba não manifestando a condição necessária, digna de receber tal ensinamento. Xenofonte indaga sobre que tipos de pessoas são capazes de aprender isso:

“- Indica-me, em todo caso, com clareza, quem são elas.

Em primeiro lugar, Sócrates, disse ele, não poderia tornar zelosos os que não resistem ao vinho, pois a embriaguez faz que se esqueça tudo o que se deve fazer.

Então, só os que são intemperantes nisso são incapazes de se tornarem zelosos ou outros também?

Por Zeus! Outros também, disse Iscômaco. Também os que não resistem ao sono. Se estão dormindo, não podem nem fazer o que devem, nem propor que outros o façam.

E então? São só esses que não podemos ensinar a ter esse zelo ou, além deles, há outros ainda?

Na minha opinião, disse Iscômaco, também os que amam doentamente os prazeres do amor são incapazes de aprender a zelar por algo que não seja isso. Não é fácil encontrar nem esperança nem zelo mais agradável que a dedicação aos amantes! E, quando o dever urge, não há castigo pior do que estar separado de seus amados. Desisto, portanto, de homens que percebo serem assim e nem tento fazê-los intendentos.

E aqueles cuja paixão é o lucro? Será que também são incapazes de aprender a cuidar dos trabalhos do campo?

Por Zeus! De forma alguma, são incapazes. Ao contrário, é bem fácil levá-los a essa ocupação. Para isso, basta mostrar-lhe que ela é lucrativa.

E os outros? Se resistem às paixões às quais mandas resistir e se mantêm moderados quanto à ambição do lucro, como os ensinas a se tornarem zelosos naquilo que queres?

Isso é muito simples, Sócrates. Quando os vejo zelosos, elogio-os e procuro

recompensá-los, mas, quando os vejo negligentes, procuro falar e agir de modo a espicaçá-los” (XENOFONTE, 1999, pp. 64-66).

O que parecerá a disciplina sugerida pela filosofia socrática à maioria dos homens? Provavelmente, muito desatrativa, até mesmo tediosa. A maioria (dependente, indecisa, irresponsável) parece, mesmo, não querer nenhum condicionamento, regra, constrangimento, ou disciplina. Desse modo, é preciso rememorar que, para que seja evolucionário, qualquer processo educativo deve ser voluntário e intencional: inútil forçar os outros. Dessa maneira, é óbvio que quem não tem condição de resistir à bebida, ao álcool, não pode ter uma condição suficiente (voluntária ou emocional), tanto para acolher, verdadeiramente, os ensinamentos socráticos como, sobretudo, para pô-los em prática, a fim de se tornar um intendente zeloso. O mesmo sucede aos que não venham a ter suficiente resistência ao sono, aos prazeres etc..

Algumas das atividades que Xenofonte e Sócrates enfatizam - a agricultura, a autodisciplina de certos hábitos, do estilo de vida como um todo -, remetem, direta ou indiretamente, à utilização e aplicação dos mecanismos das funções de adaptação. Se a vida, inevitavelmente, contém vicissitudes de diversos aspectos, a homeostase – que, no sentido mais específico, remete ao significado de reequilíbrio dinâmico dos líquidos e sistemas do corpo humano – é, prática e funcionalmente, adaptabilidade, condição indispensável à sobrevivência:

É um dado imediato da observação que a atividade de todos os órgãos é necessária ao nosso perfeito desenvolvimento. Por isso, o valor do ser humano diminui quando os sistemas adaptativos se atrofiam. Durante a educação, é indispensável que todos os sistemas funcionem continuamente. Os músculos só são úteis na medida em que contribuem para a harmonia e para a força do corpo. Em vez de formar atletas, devemos formar homens modernos. E eles têm mais necessidade de equilíbrio nervoso, de inteligência, de resistência à fadiga e de energia moral do que de força muscular. Só com esforço e luta se podem adquirir estas qualidades, isto é: só com o auxílio de todos os órgãos. É também preciso que o ser humano não esteja exposto a condições de vida às quais é inadaptável. Dir-se-ia que não há acomodação possível à agitação incessante, à dispersão intelectual, ao alcoolismo, aos excessos sexuais precoces, ao ruído, à contaminação do ar, à adulteração dos alimentos. Se assim é, será indispensável modificar nosso gênero de vida e o nosso meio. Afinal de contas, a civilização não tem como finalidade o progresso da ciência e das máquinas, mas o do homem. (CARREL, 1965, pp. 260-264).

A adaptação se define como um modo de ser de todos os processos orgânicos e mentais, correspondendo à integração mais elementar das nossas atividades de forma a assegurar o melhor possível a vida individual:

A adaptação é essencialmente teleológica. É graças a ela que o meio interno se mantém constante, que o corpo conserva sua unidade, que se cura das doenças. É graças a ela que duramos, apesar da fragilidade e do caráter transitório dos nossos tecidos. É tão indispensável como a nutrição, da qual é um aspecto. Contudo, na organização da vida moderna, não se teve em conta esta tão importante função. O seu uso foi quase completamente suprimido. Resultou daí uma deterioração do corpo e, sobretudo, da consciência. (CARREL, 1965, pp. 264).

III. II. XII – XIII Na continuidade do texto da obra *Econômico*, surge o tópico relacionado à condição do líder, ou daquele que dirige e ordena certas atividades. Quem dirige, ordena ou comanda, sem condição de demonstrar e exemplificar - na citação que se segue, ao demonstrar agradecimento e capacidade de educar (punir) -, perde a condição de resposta, mesmo, como líder. Confiabilidade é, exatamente, tal capacidade de resposta e exemplo:

“Quem quer tornar zelosas as pessoas, deve não só ser capaz de vigiar e examinar os trabalhos, mas também de mostrar gratidão ao responsável por trabalhos bem feitos e de não hesitar em impor a punição merecida ao negligente” (XENOFONTE, 1999, p. 66).

Quando Sócrates indaga a Iscômaco em relação à possibilidade de ser realmente capaz de incutir em alguém a ideia do zelo pelo que lhe venha a ser confiado, Iscômaco afirma que, além da assimilação e incorporação dessa ideia, torna-se necessária a sensibilidade e o saber do que, propriamente, deva ser feito, quando e como; bem como o próprio aprendizado em relação à liderança e ao comando dos próprios trabalhadores. O modo como Iscômaco educa para que tenham capacidade de comando baseia-se em uma aparente e óbvia simplicidade: a capacidade ou não de submissão e obediência voluntária. Em *Econômico* XIII – 9, afirma-se:

“Quanto aos homens, é possível fazê-los mais dóceis usando também a palavra, mostrando-lhes que obedecer é vantajoso e, quanto aos escravos, o método de educação que pensamos convir para os animais também é muito eficiente para ensiná-los a obedecer. De fato, satisfazendo-lhes o

estômago na medida do seu apetite, muito conseguirás deles. As naturezas que amam as honras são incitadas também pelo louvor, pois algumas naturezas são ávidas de louvor não menos que outras o são de comida ou bebida” (XENOFONTE, 1999, pp.68-69).

Se o exemplo educativo sugerido por Iscômaco se baseia no estímulo pelo louvor verdadeiro, pode-se ou não confirmar o merecimento, por parte de quem o recebe. Mas há que se ter em conta o fato de o elogio, quando parcial e unilateral (excessivo), ser amortecedor (alienante) em relação ao real; já a crítica e advertência criteriosas, quando autênticas e solidárias, efetivamente fortalecedoras e alertadoras (relativamente a uma situação necessária ou, até mesmo, emergente, perigosa). A crítica fortalece a capacidade de conscientização por parte de quem é estimulado (criticado), incitando à busca de condições para responder à mesma (Se a palavra “crítica”, no entanto, soar por demais intolerável, pode-se utilizar outra, mais suave, aceitável, como ‘sugestão’). Desse modo, integra-se a capacidade verdadeiramente amistosa com a consciência acerca da realidade, mesmo, tal como é:

“Outra simultaneidade indispensável é a de ‘criticando e louvando’. Quem não sabe criticar não pode louvar, mas quem sabe criticar, essa é a pessoa que tem a capacidade de louvar. Dentro do relacionamento da vida de um casal, entre amigos ou na comunidade, se não houver uma função simultânea entre louvação e crítica, então esse relacionamento será falso e não produzirá nada. De fato, se não houver luta, não se poderá sentir verdadeira vontade de abraçar. Por isso, dizemos que o melhor amigo é o pior inimigo. O amigo que se comporta de uma maneira apenas adulatora não é, na realidade, um amigo. Assim, devemos manter a consciência de que o único meio de se fortalecer a amizade é através da inimizade. A pessoa que tem medo de fortalecer a inimizade também tem medo de aprofundar a sua amizade e, por isso, é que continua sempre fazendo o papel de ‘puxa-saco’, num relacionamento absolutamente infrutífero” (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO, 1981, p.55)

III. II. XIV Quando Sócrates pergunta a Iscômaco se ele também se incumba do ensino de certo tipo de justiça, Iscômaco responde que não é a todos que encontra, de imediato, dispostos a tais lições. No entanto, Iscômaco afirma, em *Econômico* XIV – 4 a 9:

“Recorrendo, entretanto, ora às leis de Dracon, ora às leis de Solon, procuro pôr meus servidores no caminho da justiça. Na minha opinião, esses homens fizeram muitas dessas leis para ensinar essa espécie de justiça. Eis

o que está escrito: 'Pagar reparação pelos roubos', 'pôr sob grilhões quem é reconhecido como culpado', 'ser condenado à morte quem é preso praticando atentado'. É claro, portanto, que escreveram essas normas para tornar desvantajoso ao desonesto o lucro vil. Eu, portanto, aplicando algumas dessas normas e mencionando outras leis do Grande Rei, procuro tornar honestos meus servidores, em relação ao que lhes passa nas mãos. Para os culpados, aquelas leis são apenas uma punição, e as leis do Grande Rei não somente punem os desonestos, mas ajudam os honestos. É assim que, vendo os honestos tornarem-se mais ricos que os desonestos, mesmo sendo ávidos de lucro, perseveram e evitam atos desonestos. Os que, disse ele, embora bem tratados, percebo tentarem agir desonestamente, considero como pessoas cuja cupidez é incurável e rompo minhas relações com elas. Os que fico sabendo que são honestos porque os anima não só o ganho que a honestidade lhes traz, mas também o desejo de receber o meu louvor, a esses trato como homens livres, fazendo-os enriquecer e honrando-os como homens *belos* e *bons*. Eis, Sócrates, disse ele, em que, na minha opinião, o homem que ama as honras difere do que ama o lucro: ele, querendo ser louvado e honrado, quer também labutar quando é preciso, correr riscos e manter-se longe dos lucros vis" (XENOFONTE, 1999, pp.70-71).

É preciso considerar, também, que o conceito de honestidade inclui, antes de tudo, uma relação precedente, antecedente: a relação de autenticidade consigo mesmo, ou a relação de honestidade com a própria consciência. Se ninguém pode enganar a si próprio, e se os enganos se originam de falsas ou supostas certezas ("certezas" sem a confirmação pela experiência; inclusive, através do processo de aplicação e transformação das dúvidas em convicção), é necessária, primeiramente, a busca dessa autenticidade primeira: de que valeria ser honesto externa ou socialmente se, oculta e internamente, o homem trai e distrai a si mesmo (distrair-se, pela relação etimológica, equivale a trair-se duas vezes: por si e pela fatalidade); se ele se engana a si mesmo, ludibriando a própria consciência, adiando (negando "o dia", o presente, momento em que tudo se realiza); imaginando (parte considerável dos problemas humanos pode ser mera decorrência da imaginação em excesso: castradora da sensibilidade, sem qualquer relação com o real); ou mentindo a si próprio (a atividade mental sem a devida e correspondente capacidade prática pode, até mesmo, induzir a isto). Sobre tais mecanismos da mente, o pesquisador Romualdo Dâmaso escreve:

"O que se passa conosco? Por que nunca estamos espontânea e diligentemente prontos (prontificados) para a ação imediata e conseqüente? Por que sempre somos capturados pela surpresa, pela doença, pelo inesperado, pelo imprevisível? A este problema está dedicado o presente artigo, através do estudo crítico do processo mental autodestrutivo, ou 'os

truques da mente', responsáveis pela parcialização e pelo dualismo entre o pensamento e a ação.

Sempre falamos da doença física e excluímos a doença mental, enquanto vemos grande parte dos tratamentos físicos fracassarem pela ignorância da parte mental, indissociável componente de qualquer processo degenerativo. Chamamos esquizofrenia a esta separação entre corpo e mente e talvez seja esta uma das doenças mais generalizadas no mundo moderno. Não é fácil entender a mente, confirmando a cada segundo os seus mecanismos de trucagem e dissimulação. Sim, porque a mente não é feita somente de verdades. A mente "mente", justifica, evade, adia, ilude, e elude, contorna, negaceia, arranja, negocia, chantageia, enfeita, encobre, enfeitiça. Neste seu funcionamento correlato, ela cumpre uma função fundamental, a todo tempo nos tentando e nos seduzindo, assim testando nossa disposição real naquilo que pensamos e fazemos, no que deixamos de pensar e no que não realizamos (DÂMASO, 1980, pp. 8–10).

Em síntese, o autor focaliza a importância da unificação dinâmica, viva, entre teoria e prática, ideia e aplicação, princípio e concretização; de constante prontificação no momento em que tudo se realiza, momento em que passado e futuro se integram (o presente), bem como de estratégia (controle da proporção) entre o principal (necessidade) e o complementar (desejo):

1º. truque – A esquizofrenia aproveitada

Estar prontificado é ter os pés fincados na terra, e a cabeça mergulhada no infinito, indivisivelmente, solidariamente. Sair do corpo é falta de solidariedade para com o corpo, reprimir a mente é falta de solidariedade para com a mente.

Vontade, sentimento e mente são os três aspectos inseparáveis da unidade global individual / solidária do homem. Se a mente pensa, o coração sente, mas a vontade não age, não há verdadeira vontade, ou a vontade contraria a o coração e a mente. Trata-se de uma prontificação parcial, menor, limitada, descendente, autodestrutiva, frágil, insustentada, sem alimento. Se você quer fazer, você faz, não adianta "mentalizar" ou "sentir". Se você não age, sua palavra não vale nada. (DÂMASO, 1980, p. 8).

O segundo mecanismo se refere à tendência a adiar, seja a "daqui a pouco", ao amanhã, seja ao mês ou ano vindouros. "Adiar" equivale a "negar o dia" (de hoje), negar o presente (sem retorno), momento improrrogável. Tal "amanhã" nunca chega, uma vez que, sendo um mecanismo da mente, inconscientemente ou não, visa evitar a transformação necessária, urgente, emergente, inevitável:

Adiamento é o antônimo de prontificação. Quem sempre adia nunca está pronto, quem sempre se prontifica nunca adia. Quem sempre adia, promete, quem sempre prontifica, realiza. Quem sempre adia e promete, jamais cumpre, quem sempre prontifica e realiza, responsabiliza-se e responde.

Quem se responsabiliza, assume. (DÂMASO, 1980, p.9).

O terceiro mecanismo se relaciona ao desejo enquanto falta e incompletude persistentes e insistentes, jamais absolutamente satisfeitas, gerando o movimento mobilizador de novas iniciativas de “investimento”:

Se o desejo se realiza, deixa de ser desejo, porque é de sua índole nunca cobrir a defasagem que vai entre a necessidade e a satisfação. Tendemos para a plenitude, porém sob a condição de nunca completarmos. O copo, depois de cheio, transborda, e os nossos mecanismos psíquicos estão agindo permanentemente de modo a não experimentarmos, nem a falta absoluta – que seria a morte sem vida, um absurdo -, tampouco a plena satisfação, que seria a vida sem morte, outro absurdo. Entretanto, a nossa mente nos arma mais um truque, destinado a nos convencer de que o nosso desejo é plenamente realizável, independente do seu limite (a insatisfação), assim como nos convence de que amanhã, ou daqui a pouco, saberemos experimentar a mortificação e a falta absoluta, visando resgatarmos as consequências do transbordamento (DÂMASO, 1980, p.10).

Se Sócrates mantinha um exemplar nível de relação entre a teoria e os aspectos concretos, as ideias e sua aplicação, por outro lado, parece que o que também dá “graça” ao drama humano – ora, induzindo-o a consequências relativamente mais trágicas ora a tendências mais cômicas – é o não relacionamento entre a mente e o corpo, a teoria e a prática.

Ao repassarem Sócrates e Iscômaco as características e qualidades – anteriormente elucidadas por ambos -, de um intendente realmente digno de apreço, reconfirma-se o mais importante: o aprendizado de como realizar cada trabalho (o que venha a ser necessário fazer; como, e com o devido zelo).

III. II. XV Percebendo a solicitação ou sugestão socrática de que se ensine sobre a indispensável arte da agricultura, recebe Iscômaco a resposta:

“É isso que peço, já que ela torna ricos os que a conhecem e faz com que os que não a conhecem, embora labutem muito, não tenham recurso para viver bem” (XENOFONTE, 1999, p.73).

Novamente abordando a arte da agricultura, em *Econômico* XV – 4, Iscômaco a caracteriza:

“Essa arte é amiga dos homens. É muito útil, é agradável exercê-la, muito bela, e cara aos deuses e aos homens e, além disso, é muito fácil aprendê-la. Com tudo isso, poderia ela não ser nobre?” (XENOFONTE, 1999, p. 73).

Amiga dos homens, uma vez que fundamento inicial da civilização; útil, já que intimamente ligada à subsistência, à sobrevivência e à satisfação das necessidades fundamentais. É desse modo que a agricultura se interliga à educação fundamental, que vem a ser o descobrimento das necessidades, sejam elas espirituais ou físicas. Segundo Iscômaco, em *Econômico* XV – 10, no que se refere à questão do seu ensino e aprendizado, possui a agricultura um diferencial óbvio, simples:

“Mas Sócrates, disse, com a agricultura não acontece o mesmo com as outras artes em que o aprendiz deve desgastar-se durante o aprendizado, antes de com o seu trabalho obter o suficiente para manter-se. A agricultura não é tão difícil de aprender. Ao contrário, ora vendo quem trabalha, ora ouvindo-o, facilmente aprenderias tanto que, se quisesses, poderias ensinar a outros” (XENOFONTE, 1999, p.74).

Observa-se que o aprendizado também se realiza através da vivência, do relacionamento e contato com os exemplos vivos, através da condição e capacidade de ver e ouvir, permitindo o mútuo enriquecimento através da transmissão e intercâmbio de experiências. Por que, entretanto, tornaria a agricultura mais nobres os que a praticam? Talvez, justamente, por forjar, de modo espontâneo, a condição mais salutar, e o verdadeiro respeito, que é exatamente o equilíbrio dinâmico entre trabalho (esforço) e resultado vital (usufruto, colheita), entre cansaço (através de *pónos*) e conforto (descanso). Ou por estimular, verdadeiramente, o fortalecimento físico, voluntário e estrutural básico do caráter.

III. II. XVI Iscômaco busca, então, demonstrar, em *Econômico*, XVI – 1 a 5, que é preciso integrar, através da cuidadosa e atenta observação, a relação de adequação entre as condições climáticas, geológicas, agronômicas e a escolha

do fim a que pode ser destinado (a especificidade da sementeira e do plantio), a harmonização entre a potencialidade produtiva da terra e a natureza do terreno:

“Afirmam eles que, para praticar a agricultura, deve-se, em primeiro lugar, conhecer a natureza do terreno.

E é correto, disse eu, o que dizem. Quem não soubesse o que a terra pode produzir, não saberia, julgo eu, nem o que deve semear, nem o que plantar. Pois bem! disse Iscômaco. Mesmo sobre um terreno alheio é possível reconhecer o que ele pode produzir e o que não pode, olhando para as colheitas e as árvores. Uma vez sabido isso, não vale a pena lutar contra os deuses. Não é semeando ou plantando aquilo de que ele próprio carece que alguém teria o necessário para viver, mas aquilo que a terra gosta de fazer crescer ou nutrir. Se, por acaso, por causa da preguiça de seus donos, não pode mostrar do que é capaz, podem-se obter informações mais verdadeiras sobre ela observando o terreno vizinho do que falando com o agricultor vizinho. Mesmo inculta, ela dá informações sobre sua natureza. Se nela as plantas selvagens crescem belas, quando tratada, pode produzir belos frutos cultivados. Assim, a natureza da terra podem conhecê-la até os bem inexperientes na agricultura” (XENOFONTE, 1999, pp. 75-76).

Ao mesmo tempo, torna-se, também, indispensável a atenção para com as condições de fecundidade, fertilidade, preservação, sustentabilidade do terreno: os cuidados globais para com o processo de crescimento e produtividade do que venha a ser cultivado. Este exemplo é concretamente útil para que, analogamente - na Filosofia, na Educação, ou em qualquer área -, seja estabelecida a indispensável relação interdisciplinar, nunca sendo negligenciada tal globalidade: a eficácia, a efetividade dos princípios aliados ao procedimento concreto (técnico) e prático; a esquecida integridade, unidade (integração) entre a produção e educação (a “Educação produtiva” ou a “produção educativa”).

Esta óbvia sensatez, sobre a qual Xenofonte discorre, é muitas vezes esquecida ou negligenciada, tanto pelas esferas dos saberes altamente especializados como pelo próprio senso comum, cujo núcleo sadio deve ser o próprio bom senso. Pois facilmente se comprova a inutilidade de todo discurso ou conhecimento teórico e técnico - sobre qualquer ramo do saber -, sem a devida e correspondente comprovação pela experiência ou vivência, em sua fecundidade. Tal confirmação indispensável vem, justamente, a ser inseparável do princípio e processo efetivo de integração entre concretização (vontade; ação), vivência (sentimento) e princípios diretrizes (teoria; intelecto).

Como poderia, analogamente, ser realizado, na própria Natureza original, o princípio fundamental da alavanca, à própria agricultura, de modo que, com um mínimo de esforço e semeadura pudesse ser obtido um máximo de resultados (produtividade, colheita)? Observa-se que o diálogo entre Sócrates e Iscômaco (sobre as condições, aparentemente tão simples, para que bem se realize a prática agrônômica) parece conter elementos não acerca de um conhecimento exclusivamente intelectual, mas de um (re) conhecimento vivo, essencial, baseado na vivência e na capacidade de observação, no conhecimento analógico e em aspectos intuitivos. Se a educação fundamental é o descobrimento daquilo que é, simplesmente, o necessário, jamais poderia tal conhecimento ser desprezado, negado.

III. II. XVII - XVIII Confirma-se, em *Econômico* XVIII - 10, espontaneamente, a transição do conhecimento ao nível subconsciente para o reconhecimento ao nível consciente – aspectos que podem e devem estar dinamicamente integrados:

E eu, disse Iscômaco, não te dizia há pouco que é por isso que a agricultura é uma arte muito nobre, muito fácil de aprender?
É isso, Iscômaco, disse eu, sabia tudo a respeito da semeadura e não percebia...” (XENOFONTE, 1999, p. 84).

III. II. XIX No processo de realização das perguntas e respostas, no exercício dialético, a posição como protagonista, tão característica e presente em Sócrates, na maioria dos diálogos, parece transferir-se a Iscômaco, restando a Sócrates a posição como suposto coadjuvante receptivo (“aprendiz”). Desse modo, em *Econômico* XIX – 14 e 15, Sócrates afirma:

“Nada do que disseste eu ignoro, mas, de novo, fico pensando... Por que será que, há pouco, quando me perguntaste, de vez, se sabia plantar, respondi que não? Achava que nada poderia dizer sobre como se deve plantar. Agora que te puseste a me perguntar ponto por ponto, o que respondo, e és tu que dizes, coincide com a opinião que tu, tido como excelente agricultor, tens.
Será que interrogar é ensinar? É agora, disse eu, que estou compreendendo por onde me levavas com cada pergunta! Levando-me através do que eu sabia, mostrando-me que eram semelhantes ao que pensaria não saber, fiquei convencido e julgo que sei isso também (XENOFONTE, 1999, pp.88-89).

Por que interrogar equivaleria a ensinar? Talvez porque possa ser base à investigação (*skopein*), ao recolhimento dos “vestígios”, na peregrinação (processo) de busca de transformação das dúvidas e aporias. Através do diálogo, pode-se transformar o obstáculo (a dúvida, o desconhecimento, o impasse, a “ausência de passagem”, as eventuais *aporias*), em um processo dinâmico (*diaporia*) e, finalmente, alcançar um resultado satisfatório e pleno (a *euporia*, a “melhor passagem”), a resposta mais plausível ou satisfatória. Assim, através da Educação, da disciplina educativa (a maiêutica, o processo da dialética, de diálogo transformador das dúvidas em respostas reais; da autodisciplina do *eu zen*), torna-se possível transformar os obstáculos ou impasses em livre fluxo, em fluente “passagem” (*euporia*). Aquele que passa a possuir respostas reais, necessárias (vitais, solidárias), indispensáveis, é quem pode, também, adquirir a condição imune primordial aos problemas e questões fundamentais.

Em *Econômico* XIX – 17 a 19, afirma Xenofonte:

“Não, Sócrates! disse. Isso é impossível. Há pouco, porém, eu te dizia que a agricultura é uma arte tão amiga dos homens e tão fácil que basta que a olhemos e a ouçamos para que ela nos torne peritos nela. Sobre muitas coisas, disse, é ela mesma que ensina como usá-la da melhor maneira. Subindo nas árvores se há uma árvore perto, a videira nos ensina a sustentá-la; abrindo uma cobertura com seus galhos quando ainda seus cachos estão tenros, ensina-nos a sombrear nessa hora os que estão sendo batidos pelo sol. Quando chega o momento certo em que os cachos vão ficando doces, deixando cair suas folhas, ensina-nos a desbastá-la para que, assim, os frutos amadureçam. Enfim, já que é muito fecunda, mostrando que uns bagos estão maduros, enquanto outros estão mais verdes, ensina-nos a fazer a colheita, como a dos figos, à medida que eles ficam suculentos” (XENOFONTE, 1999, pp. 89-90).

O que o autor parece induzir a ser compreendido, mais precisamente, em relação ao trecho citado, talvez seja sobre a importância do reconhecimento primordial: a de que o Universo, a Natureza são, por si sós, os mestres “primários”, primeiros, justamente por sua gratuidade e espontaneidade. O ensinamento da natureza se revela simples, claro, direto, gratuito, bastando que haja “olhos” e “ouvidos” do verdadeiro espírito para que com eles se aprenda.

III. II. XX Em *Econômico* XX - 1, Sócrates, então, indaga acerca de qual a razão das diferenças de resultados entre os que vivem na abundância e possuem além do suficiente, e outros que, além de se tornarem endividados, não conseguem obter nem mesmo o indispensável; uma vez que os trabalhos relacionados ao cultivo agrícola vêm a ser tão simples de aprender, e todos, teoricamente, sabem o que deve ser feito (XENOFONTE, 1999, p.90). Segundo Xenofonte, isto não se deve exclusivamente ao fato de se ignorar ou se possuir o saber, a ciência teórica: qual seria a efetividade da teoria, ou da consciência, sem a potência de ação - sem a capacidade de agir, reagir, relacionar e aplicar o entendimento? Tampouco adiantará muito conhecimento (ciência; teoria) sem a simultaneidade ou a adequada articulação do pensar e agir, sem a sensibilidade perceptiva, sobretudo, em relação ao dinamismo do real, com todas as suas múltiplas variáveis: as diferenças de resultados se devem, fundamentalmente, às diferenças na qualidade dos processos, à condição e capacidade (ou à sua falta) de aplicação prática dos princípios, bem como do cuidado e zelo. Além do quê, pode trazer a terra - seja aos sábios e especialistas, seja aos leigos e ignorantes -, a evidência clara de suas potencialidades reais e inatas, sem dissimulação e enganos, como é sugerido em *Econômico* XX - 13:

“Suponhamos que alguém fosse absolutamente ignorante sobre o que a terra pode produzir, não tivesse a possibilidade de ver o que ela produz, nem suas plantas, nem de ouvir alguém como ela é de verdade... Nesse caso, não seria mais fácil que qualquer um adquirisse experiência sobre a terra que sobre um cavalo e muito mais facilmente que sobre um homem? Não há o que ela mostre para enganar... Ao contrário, de maneira simples, mostra com clareza e verdade aquilo de que é capaz ou não” (XENOFONTE, 1999, p. 92).

A clareza de distinção e discernimento entre os bons e os maus agricultores revela-se pela facilidade de visualização e apreensão da dinâmica do trabalho de ambos: se uma das condições indispensáveis à obtenção de resultados eficazes é a existência real de um processo de qualidade efetiva, a displicência, a ausência de espírito (da presença como um todo; do empenho veraz; do cuidado, esforço; da vontade, determinação) parece ser, em *Econômico* XX – 21, as causas óbvias do

“Que arruína os patrimônios muito mais do que a ignorância excessiva”
(XENOFONTE, 1999, p. 94).

Desse modo, pois - diferentemente das outras artes -, o simples e mero fato de desconhecer jamais poderá ser utilizado (*Econômico* XX – 14), como alegação ou justificativa de um eventual insucesso pelos que, realmente, não trabalham: não se trata, principalmente, de saber (ou não), mas, sim, da necessária sensibilidade (à observação, através das mais óbvias ou simples evidências da Natureza); da atitude de prontificação, do procedimento; ou, simplesmente, de executar e trabalhar bem, com real empenho (XENOFONTE, 1999, p. 93). Se os que sabem, não possuem a técnica necessária para a realização efetiva – a teoria e a técnica, ou a teoria e a prática simultâneas -, acabam por não fazer, não agir ou proceder de acordo com o próprio entendimento ou ciência, gerando perda, direta ou indireta; permanecendo o conhecimento, assim, fragmentado e dividido. Por outro lado, aqueles que agem, fazem ou são hábeis na técnica e na concretude do trabalho pragmático – sem possuírem, contudo, o conhecimento dos necessários e autênticos princípios -, podem, por sua vez, cair no extremo oposto. Reconhece-se, por parte destes, a ausência da verdadeira integração entre princípio e técnica; a ausência das verdadeiras diretrizes norteadoras. Realmente, a técnica, ou a ação prática, sem um princípio-guia (teoria; direção) pode conduzir a resultados casuais, acidentais. Por sua vez, a teoria, o princípio e o saber sem a técnica adequada, ou a devida prática, não permitem o avanço ou progresso. O princípio da integração relaciona ambos os aspectos, adequada e proporcionalmente.

A seguir, Iscômaco descreve, então, a Sócrates um modo, um meio, transmitido por seu próprio pai, de como se adquirir prosperidade e satisfação: na busca da consecução da compra e aquisição de um terreno ao cultivo, por exemplo, o sugestivo conselho paterno era o de que, ao investir exatamente no que fosse improdutivo e inculto, obter-se-ia o estímulo maior ao gosto e à potência do verdadeiro trabalho, o prazer proporcional às benfeitorias realizadas no terreno carente e dificultoso, assim como a satisfação profunda pelo desafio de transformação da dificuldade, esterilidade e improdutividade do local em fecundidade (capacidade de produzir). Enfim, a baixa valia da propriedade ou

terreno – exatamente por razão de sua transformação qualitativa – poderia ser transformada em possibilidade de aperfeiçoamento, em revalorização multiplicada.

III.II.XXI Por último, em *Econômico XXI* – 2 a 6, novamente abordando a questão do comando, Iscômaco afirma que, embora a aptidão ao mesmo seja característica comum a todas as atividades (seja a política, a guerra, ou a administração do patrimônio), há uma grande diversidade na qualidade e quantidade de inteligência possuída pelos homens em geral, assim como entre os estrategos e líderes existe uma notável diferença em sua capacidade de verbalização, ação, decisão e sugestão (habilidade ao desenvolvimento da motivação, da mobilização, da sensibilização e da autêntica liderança) (XENOFONTE, 1999, pp. 97-98). Tal capacidade se relaciona e deve estar relacionada – isto se sugere em *Econômico XXI* – 5-9; 12 -, não apenas à habilidade no uso da palavra, a “palavra de ordem”, a palavra mobilizadora e motivadora das individualidades sob comando, mas também à coragem, ao senso moral, à magnanimidade, à devoção pela verdadeira sabedoria (XENOFONTE, 1999, pp.97- 99).

III. II. XXII CONCLUSÃO

Conclui-se, pois, que, mesmo se tratando do foco ou da questão sobre a *oikonomia*, o autêntico princípio, o *Lógos*, a Palavra (mobilizadora, articuladora, direcionadora) não deixam de ser um dos eixos unificadores dos múltiplos aspectos que – uma vez relacionados (integrados), de modo suficiente e global - condicionam o critério e a efetividade de sua própria realização.

CAPÍTULO IV - ANÁLISE E CARACTERIZAÇÃO DO PENSAMENTO E PROCEDIMENTO DE SÓCRATES EM O *BANQUETE*, DE XENOFONTE

IV. I INTRODUÇÃO

Bem se sabe da importância deste tipo de evento, como o que tem esta obra de Xenofonte por título, na cultura grega. Desempenhando certa função educativa, esta espécie de encontro consistia, basicamente, de dois momentos: o primeiro, o do “jantar”; o segundo, o da “bebida” - *potos*, de onde *symposium*: literalmente, “beber em conjunto” -, em que havia espaço e atmosfera ao diálogo, a discussões e debates diversos, bem como a intervalos de lazer, com músicos ou dançarinas. Os temas escolhidos ao diálogo eram, muitas vezes, de ordem vital, humana, filosófica ou cultural.

Sobre a aparente “desorganização”, característica desta obra, Ana Elias Pinheiro escreve:

No entanto, e por paradoxal que possa parecer, é nesta estrutura caótica que reside o particular interesse desta obra e que a torna única no seu gênero e um dos melhores retratos do que verdadeiramente terão sido estes encontros (PINHEIRO, 2008, p.14).

Como O *Banquete* retoma algumas situações ou referências encontradas em *Memorabilia*, pode-se discutir se realmente constitui uma obra autônoma ou uma extensão desta obra maior: se o texto se inicia, por exemplo, com um coloquial *Allá*, sugerindo a ideia de continuidade, algumas passagens, ao contrário, favorecem a opinião acerca da sua autonomia.

Se não estamos diante de um texto que evidencia, com certeza, um acontecimento histórico, há nele, contudo, um caráter bastante verossímil. E se a suposta presença de Xenofonte neste evento já foi considerada algo forjado, é

provável que Xenofonte não quisesse dizer, propriamente, que estivera presente no banquete específico relatado, mas em encontros semelhantes a este. Como em *O Banquete*, I, I a-d:

Pois a mim não me parece que sejam dignas de lembrança apenas as ações sérias dos homens de bem, mas também os seus momentos de irreflexão. E porque eu próprio os presenciei, quero agora transmitir o que conheço (XENOFONTE, 2008, p.31).

A obra *O Banquete* revela-se um escrito *socrático*, mas não no sentido literal como *Memorabilia*, *Econômico* e *Apologia*: diferentemente destas - em que a personagem protagonista é, na obra integral ou na maior parte do texto, o próprio Sócrates -, em certas passagens de *O Banquete*, o filósofo é apresentado somente como *um dos vários kaloskagathos*. Para Cálias, o organizador do encontro, Sócrates não deixa de ser apenas um entre outros: o anfitrião, inclusive, dirige-se a todos de modo indistinto. A obra diferencia-se por responder a uma necessidade específica da existência humana: a de transcender a formalidade, a mera convencionalidade, ou a lógica exclusivamente formal; a de alcançar o aspecto lúdico, “funcional”; bem como a intimidade com alguns aspectos espontâneos, indefiníveis (por conceitos estritamente racionais) da própria vida. Pela forma como se dá o ensejo, o encaminhamento inicial e o pretexto do encontro, o evento, em si, dá a impressão, inclusive, de não ter sido inteiramente planejado. Desse modo, desde o início da obra, o autor assume que rememoraré circunstâncias em que Sócrates e seus frequentadores se dedicaram à parte lúdica, à diversão, uma vez que, como o próprio Xenofonte afirma, também são momentos “dignos de memória”.

Mas qual a intenção sutil que parece permear o texto *O Banquete*? Ao contrário do que se apreende de maneira explícita em *Memorabilia*, pode-se deduzir que Xenofonte não expõe que escreve de modo a defender, especificamente, Sócrates, mas os homens de bem, genericamente. Se Sócrates é um destes homens, os outros são aqueles que com ele conviveram: o que não deixa de ser mais uma prova – além das inúmeras passagens de *Memorabilia* -, de que Sócrates jamais merecera qualquer acusação; ou de que jamais corrompera alguém:

pelo contrário, apenas proporcionara bons conselhos aos seus frequentadores, particularmente, aos que estavam presentes na reunião.

IV.II - A EDUCAÇÃO DO *KALOS KAGATHOS*

Na obra *O Banquete*, pode-se evidenciar e reconhecer, com clareza, o princípio presentemente estudado através das diversas sugestões - implícitas ou explícitas no texto -, ao aperfeiçoamento e à educação segundo o conhecido ideal do homem “belo e bom”:

O kalos kagathos era, para os atenienses dos fins da época arcaica, aquele que recebera uma educação completa e equilibrada, concretização de um ideal de excelência que pretendia aliar, numa só palavra, a beleza física e moral: a kalokagathia (PINHEIRO, 2008, p.18).

Se, no entanto, a realidade vem a ser a maior adversária dos ideais - sobretudo, os que se caracterizam pela mais visível unilateralidade -, se a educação referida focar, absoluta e exclusivamente, nos aspectos acima citados, poderá talvez incorrer naquela tão conhecida tendência, inúmeras vezes seguida pela humanidade: o de se resvalar na fácil, porém ilusória, “tentação” maniqueísta; na busca unilateral (escapismo) do “bom” absoluto, exclusivo, parcial, desintegrado. Busca maniqueísta e unilateral, por sua vez, geradora de crises crescentes ao longo dos séculos da história humana.

Novamente se incorrendo em tal tendência, repetidamente se verificará a dificuldade ou, até mesmo, a impotência face à realidade. Desse modo, o “bom”, o “belo” (*kaloskagathos*) devem sê-lo, mesmo, na confrontação não apenas com a realidade idealizada (por vezes, inexistente), mas com o próprio real existente, inexorável (proporcional, indivisível): inclusive, no exercício da capacidade (condição) de transformação de quaisquer eventualidades vicissitudinárias (problema, crise, dificuldade, obstáculo, falha, precariedade, insuficiência, ignorância; enfermidade, pobreza, insegurança). Ou seja, o habitualmente considerado “ruim” em bom (solução, oportunidade, facilidade, superação, virtude, possibilidade, plenitude, conhecimento; saúde, riqueza, segurança). Este exercício

talvez equivalha a um dos mais desafiantes treinamentos (erros / acertos) estratégicos, reintegrando os aspectos contraditórios - porém, simultâneos - da realidade global. Ao contrário, a negação de tal exercitar ou luta, a fuga ou escapismo, na maioria das vezes, resulta ou degenera em impossibilidade, desencontro, crise e impasse descendentes. Entretanto, sendo bem-sucedido, constituir-se-á como um dos componentes decisivos do próprio princípio da potencialidade. É preciso, pois, possuir a coragem para tal aceitação inclusiva – e não o temor paralisador, manifesto na compreensão castradora, parcializadora, fragmentadora, desintegradora – em relação à realidade efetiva, sempre dual.

Em *O Banquete*, II d-g, há como que uma sugestão implícita de que “alimento” não se refere somente à matéria-prima orgânica que entra pela boca propriamente dita, mas também àquilo que é absorvido, assimilado pelos sentidos:

“Por Zeus, Cálias, trataste-nos mesmo bem. Não só nos serviste um magnífico jantar, como também nos proporcionaste o que há de mais agradável à vista e ao ouvido (XENOFONTE, 2008, p.35).

Esta autosseleção, esta educação dos cinco sentidos não deixa de ser a reeducação individual básica, inicial:

O próprio número 5 representa cinco vibrações. Esse ideograma é utilizado por todos no Japão; da criança ao velho, do mendigo ao primeiro ministro. Assim, quando se escreve “Eu trabalho” ou “Eu como”, a origem disso é trabalhar com as cinco bocas e comer com as cinco bocas. Não se trata apenas de comer com a boca oral. Todas as outras bocas também têm que ser alimentadas. A “boca” do olfato também tem que ser alimentada, bem como a boca da visão, etc.

Mas não são apenas cinco os elementos formadores do indivíduo e sim seis. O último elemento, além daqueles que entram pelos cinco sentidos, é o elemento constituinte que penetra pelo cérebro, através da vibração cósmica. Assim, incluindo a função cerebral, podemos aumentar a base oferecida pela filosofia, de cinco para seis “bocas”, seis sentidos.

O fato de serem seis os elementos formadores do indivíduo é interessante de se ressaltar. Seis é um número fundamental para toda e qualquer formação material. Simetricamente (estruturalmente) e funcionalmente (ritmicamente), o seis é fundamental.

Juntando as seis atividades, temos um todo que, por sua vez, é o sétimo componente. Assim, pode-se entender o segredo da base de qualquer formação, o que nos possibilita realizar a transformação (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO, 1981, p.68).

Este é o princípio educacional antecedente, primordial, da (re) integração: não a negar a vida sensorial, mas a utilizar (selecionar, reeducar), adequadamente - através do equilíbrio entre os aspectos principal e secundário, entre quantidade e qualidade, entrada e saída dos elementos formadores básicos (os cinco sentidos).

Se, na Antigüidade grega, não se sofria tanto a ameaça do “dilúvio” (bombardeio) de alimentos (mentais e físicos; elementos formadores) e informações (visuais, sonoras, etc.) pouco educativos, até mesmo nocivos e desintegradores como na contemporaneidade, torna-se preciso um exercício efetivo de autoeducação para a adequada seleção do que seja necessário ou importante em meio à enorme quantidade de informações subliminares (presentes explícita e implicitamente, nas mais diferentes vias e meios de comunicação) bem como para não sucumbir à diversidade de ameaças à própria integridade. Desse modo, torna-se necessário, por vezes, o exercício efetivo de dizer “não” a si, ou à possível entrada de elementos (de) formadores, bem como à sugestão de muitas influências negativas externas a fim de se proteger e, mesmo, sobreviver.

Dada a continuidade ao diálogo, através de uma pergunta feita por Cálias sobre a possibilidade de que lhes trouxessem fragrâncias aromáticas para o deleite de todos, Sócrates responde:

Nem pensar – respondeu Sócrates – pois tal como certa roupa fica bem numa mulher e outra num homem, do mesmo modo há perfumes que convém ao homem e outros à mulher. Nenhum homem, por exemplo, se iria perfumar por causa de outro homem; e às mulheres, sobretudo as recém-casadas, como a do nosso Nicérato e a do Critobulo, que falta lhe faz o perfume? Cheiram a elas mesmas! Já o cheiro do azeite, quando é usado nos ginásios, é mais agradável do que é o perfume para as mulheres, e quando falta também se sente mais. Além do mais, quando perfumados, tanto faz escravo como homem livre, cheiram todos à mesma coisa. Pelo contrário, os odores que exalam da fadiga dos homens livres exigem uma maior e mais longa dedicação para se tornarem agradáveis e dignos da sua condição.

Disse, então, Lícon:

- Pois, mas isso está bem para os novos; agora nós, que já não vamos aos ginásios, havemos de cheirar a quê?

- Por Zeus, à perfeição – respondeu Sócrates (XENOFONTE, 2008, págs. 35-36).

Sócrates relaciona o cansaço (fadiga) ao alcance de uma condição satisfatória (digna); o suor, à possibilidade de aperfeiçoamento (perfeição).

E ao citar Teógnis, enfatiza a necessidade e a importância da qualidade da convivência, das relações humanas, como fator fundamental de interação mútua, de influência sobre o homem:

Enquanto dos bons aprenderás o que é bom, se, pelo contrário, te misturares aos maus, perderás até o entendimento que tens (XENOFONTE, 2008, p.36).

Realmente, um dos mais importantes aspectos de uma Educação efetiva se realiza através da convivência, uma das grandes catalisadoras do pensamento e da vontade. Se, por um lado, observa-se que as influências a partir do fator “relacionamento humano”, do fator “convívio”, podem ser relevantes e decisivas - já que o mobilizador fundamental das ações ou reações humanas não deixa de ser, proporcionalmente, o fator emocional, sentimental, afetivo -, por outro, as influências mentais podem ter, também, um efeito determinante sobre a vida e o estilo do indivíduo:

“É fora de dúvida que desempenham um papel capital no destino do indivíduo. Por vezes, aniquilam as melhores qualidades espirituais; outras desenvolvem certos indivíduos além de toda expectativa. Ajudam os fracos, e dão mais força aos fortes. O jovem Bonaparte lia Plutarco e esforçava-se por pensar e viver como os grandes homens da Antiguidade (CARREL, 1950, p.288).

Em contra-argumentação à exortação socrática - em simpatia com as práticas espartanas, a que os presentes educassem ou ensinassem suas respectivas mulheres -, Antístenes questiona o porquê de Sócrates não conseguir educar sua própria mulher, Xantipa, personalidade de temperamento difícil e intolerável. A resposta de Sócrates acaba por se referir à escolha do mais difícil dos treinamentos, de modo voluntário e intencional. Realmente, parece ser a dificuldade um dos fatores que podem possibilitar, potencializar o próprio desenvolvimento humano:

- Como é que, então, tu, sabendo uma coisa dessas não educas a tua Xantipa, e aguentas a mais insuportável das mulheres que existem, e acho

até das que algum dia tenham existido ou venham a existir.

- Sabes, é que eu tenho-me apercebido que os que querem chegar a bons cavaleiros não procuram os cavalos mais dóceis, mas os mais impetuosos; acreditam que se conseguirem domar estes, lidarão facilmente com todos os outros cavalos. Ora, eu, que quero conviver e conversar com pessoas, casei com ela, porque estou certo de que, se conseguir aguentá-la a ela, facilmente conseguirei conviver com qualquer pessoa (XENOFONTE, 2008, p.38).

A sugestão socrática revela-se, também, no sentido do desenvolvimento da integração proporcional, do desenvolvimento integrado:

Estás a rir de mim? Só porque quero fazer exercício para ter mais saúde ou ter mais prazer a comer ou a dormir, ou apenas porque me apetece fazer exercício, não como os corredores de fundo, cujas pernas engordam enquanto os ombros emagrecem, nem como os pugilistas que desenvolvem os ombros mas têm as pernas fracas, mas trabalhando todo o corpo de modo equilibrado? Ou riem-se porque não precisarei procurar um companheiro de exercícios, nem terei de me estar a despir porque já estou velho e bastar-me-á um quarto com a medida de sete camas, tal como agora chegou a este rapaz esta sala para se pôr a suar, e porque, durante o inverno, terei de fazer exercícios debaixo de teto e, quando o calor for muito, à sombra? Ou riem porque estou com a barriga grande e quero reduzi-la um pouco? Não sabem que ainda há pouco aqui o Cármides me apanhou a dançar? (XENOFONTE, 2008, p.40).

Se todo relativismo, absolutismo e extremismo não deixam de ser perigosos, Sócrates, no texto de *O Banquete*, não se mostra absoluto em seu aspecto apolíneo: relativiza, proporciona, sendo sensível, inclusivo ao aspecto complementar indispensável. O texto de Xenofonte parece induzir não a um Sócrates de disciplinamento rígido, endurecido, na visão sem mobilidade, fixa, racionalista, de uma disciplina apolínea estrita, mas a um Sócrates com capacidade integradora, com estratégia (adaptabilidade, flexibilidade), o que chega até mesmo a surpreender seus interlocutores:

É verdade, por Zeus – respondeu Cármides – e a princípio fiquei perplexo, pensando que tivesses enlouquecido. Mas quando te ouvi razões semelhantes às que agora estás a enumerar, eu próprio, quando cheguei à casa, só não me pus a dançar também, porque nunca aprendi; só sei dar umas voltitas com os braços (XENOFONTE, 2008, pp.40-41).

Uma vez mais, no diálogo *O Banquete*, Sócrates acaba por sugerir não a negação, mas a moderação, a medida salutar, a utilização controlada e previdente do próprio aspecto dionisíaco:

Também a mim, meus amigos, me parece que é uma boa ideia que bebamos; na verdade, o vinho adormece as pernas das almas dos homens, como faz a mandrágora com as pessoas, mas também desperta as alegrias como o azeite faz com o lume. Contudo, parece-me que ao corpo humano acontece o mesmo que acontece às plantas na terra; essas, quando a divindade as rega em excesso, não conseguem erguer-se, nem se deixam penetrar pelas brisas, mas, quando bebem só o que querem, crescem muito direitas, florescem e dão fruto. Passa-se o mesmo conosco, se emborcarmos uma enorme quantidade de bebidas, rapidamente nos falharão os corpos e as mentes e não poderemos mais nem respirar quanto mais falar. Pelo contrário, se os criados nos forem brindando aos poucos com pequenas copas, para usar eu também palavras como as de Górgias, não chegaremos a embebedarmo-nos dominados pelo vinho, mas persuadidos por ele havemos de chegar à maior das alegrias (XENOFONTE, 2008, p.42).

IV.III - DO “JOGO” PROPOSTO POR SÓCRATES ACERCA DA QUESTÃO: DO QUE MAIS TE ORGULHAS?

E o diálogo prossegue com a exortação socrática a que todos se esforcem de modo a que sejam úteis uns aos outros. Como condição de cumprir o que já havia a Sócrates prometido - mostrar, demonstrar sua sabedoria -, solicita Cálias que não deixe cada um, também, de expor a sua própria. Os presentes expõem, então, o saber acerca do qual mais têm condição de se orgulhar: Cálias, por exemplo, o de tornar melhores os homens; Nicérato, o saber relativo à capacidade de recitar, inteiras e de cor, a *Ilíada* e a *Odisséia*; Critobulo, o orgulho de sua própria beleza; Antístenes, o de sua própria pobreza; Hermógenes, o orgulho da virtude e do poder de seus amigos. Sócrates intervém a fim de que todos apresentem, pois, a razão de suas respostas.

Interrogado sobre como realiza o que antes afirmara (tornar melhores os homens) – se através de algum ofício manual ou da *perfeição* (*kalokagathia*) -, Cálias responde que através do aperfeiçoamento, se o compreendermos como o equivalente à justiça. Antístenes complementa, afirmando

que, embora a coragem e a sabedora possam até mesmo trazer o mal aos amigos e à sociedade, a justiça nunca se confunde com injustiça.

É preciso, entretanto, não se esquecer da realidade paradoxal e dialética, da visão a interligar os aspectos contraditórios da realidade: é, por exemplo, a crítica e o discurso mais injustos que podem fazer, por vezes, aflorar a maior justiça. Assim como não se pode confundir justiça e injustiça, tampouco se deve, por outro lado, possuir uma perspectiva completamente desintegrada, pois se intercondicionam.

Já à afirmação de Cármides, relativamente ao sentimento de orgulho de sua própria pobreza, Sócrates comenta:

Por Zeus, essa é de fato a situação mais agradável: não provoca invejas, não provoca disputas, guarda-se sem vigilância, e a falta de cuidado ainda a torna mais forte (XENOFONTE, 2008, p.45).

Realmente, assim como os votos relativos à obediência e à castidade, a pobreza - escolhida intencional e voluntariamente - constitui-se uma das condições primordiais para o acesso mais potente à presença, à consciência e à potência maiores; a um processo mais libertador, ou a um caminho cujo foco se volta ao aspecto principal e essencial da existência humana: a necessidade e o espírito. O relativo desapego de Sócrates em relação à parte material e seu apego maior à parte espiritual, ao *Lógos*, à busca filosófica, à sabedoria, à palavra, à intelectualidade - sinônimos de espiritualidade – não deixam de ser provas disso.

Chegada sua vez de fundamentar a resposta anteriormente dada, ao ser questionado sobre como realiza a ação de tornar melhores os homens, Cálias responde – para o espanto dos que o ouviam – conseguiu-lo ao lhes proporcionar auxílio financeiro:

E como consegues tu tal proeza, meu amigo? – perguntou Sócrates.
Por Zeus! Dando-lhes dinheiro.

Com indignação, Antístenes pergunta a Cálias, num tom de forte dúvida em relação à provável inversão de valores, por parte de Cálias:

E parece-te, Cálias, que os homens trazem a justiça nas almas ou nos bolsos?

- Nas almas

- Ah! Mas é passando-lhes dinheiro para o bolso que lhes tornas as almas mais justas?

- Claro!
- Mas, como?
- Porque, tendo com que comprar o que necessitam, não vão querer correr riscos cometendo delitos.
- E costumam devolver-te o que recebem?
- Claro que não, por Zeus, claro que não!
- E agradecem-te, ao menos, o tal dinheiro?
- Não, de maneira nenhuma. Alguns até me detestam mais do que antes de o receberem.
- Que coisa espantosa! – exclamou Antístenes, fixando-o, com o mesmo olhar inquisidor – Consegues que sejam justos com os outros, mas não contigo.
- E o que é que isso tem de espantoso? – perguntou Cálias. – Também vês muitos carpinteiros e construtores que fazem casas para os outros, mas que não conseguem fazê-las para si mesmos e vivem em casas alugadas. Como vês, meu sofista, também tem de sofrer minhas inquisições (XENOFONTE, 2008, pp. 47-48).

Não sem razão, há estranhamento por parte de Antístenes. Ainda que o prover materialmente seja indispensável, não deixa de se constituir apenas o complemento da questão. Sem o aspecto maior e essencial, a educação da alma através do *Lógos*, da Palavra, da Filosofia – a educação integradora -, colhem-se, até mesmo, resultados contrários aos esperados, como, por exemplo, a ingratidão e a injustiça, o que se observa no próprio diálogo entre Antístenes e Cálias.

Quando da sua vez de expor, Critóbulo busca justificar seu orgulho em relação à beleza a partir de vários aspectos. Como em *Banquete* 4, 13:

O homem forte tem de conseguir seus bens com esforço, o corajoso correndo riscos, o sábio falando (XENOFONTE, 2008, p. 51).

Ou em *Banquete* 4, 15 -16 –a:

Por isso, Cálias, se tu te orgulhas de tornar mais justos os outros homens, eu ainda me orgulho mais, e com maior razão do que tu, de os conduzir a toda classe de virtude, porque com o nosso alento, nós que somos belos, tornamos nossos amados mais desprendidos dos bens materiais, mais amantes de esforço e mais ávidos de glória nos perigos, e ainda mais modestos e comedidos já que coram mais do que o necessário (XENOFONTE, 2008, p.51).

Quando Cármides, por sua vez, expõe os fundamentos do seu orgulho em relação à sua própria pobreza, de certa forma aborda, de uma perspectiva tridimensional, o paradoxo da “vantagem desvantajosa” da riqueza, ou

da “desvantagem vantajosa” da pobreza; a riqueza escravizadora e a pobreza (simplicidade) libertadora:

Pois bem, eu aqui na cidade, quando era rico, tinha medo de que alguém me assaltasse a casa, me roubasse os meus bens e me fizesse mal; depois tinha de adular os sicofantas, pois sabia que mais depressa me podiam fazer mal eles a mim do que eu a eles. Além disso, a cidade estava sempre a exigir-me mais gastos e não me permitia viajar livremente. Agora, pelo contrário, como já não tenho bens no estrangeiro, como já não tiro qualquer proveito de colheitas na minha propriedade, e se vendeu boa parte do meu patrimônio, desfruto dormindo o que me apetece, tornei-me o homem de confiança da cidade, ninguém me ameaça, posso até ameaçar outros, e sou livre de sair da cidade ou de ficar por aqui. À minha passagem, os ricos levantam-se e cedem-me o passo na rua. Pareço um rei, enquanto antes era claramente um escravo: era eu quem pagava tributo ao povo, enquanto agora é a cidade que me paga tributo a mim e me sustenta. Mais, quando era rico, condenavam-me por dar com Sócrates, mas desde que sou pobre ninguém se incomoda comigo. Quando tinha muito, estava sempre a perdê-lo, ou por causa da cidade ou por azar; agora, já não perco nada porque não tenho nada e ainda tenho sempre a esperança de ganhar alguma coisa (XENOFONTE, 2008, pp. 55-56).

Em seguida, Antístenes é questionado em relação aos fundamentos de seu orgulho. E ele se mostra verdadeiro exemplo daquele que sabe dimensionar, autenticar a genuína riqueza:

Porque eu acredito, meus amigos, que as pessoas não têm a riqueza e a pobreza dentro de casa, mas nas suas almas. (XENOFONTE, 2008, p.56).

E fala, também, da busca e ganância tresloucada, insana, insaciável e desumanizadora pelo dinheiro:

De fato, vejo muitas pessoas comuns que, mesmo tendo grandes riquezas, consideram-se tão pobres que afrontam todo tipo de fadigas e de riscos para terem ainda mais e sei de irmãos que tendo herdado partes iguais, um tem o suficiente, às vezes até lhe sobra, e ao outro falta-lhe tudo. Também sei de alguns reis que têm uma sede tal de riquezas que cometem crimes mais atroz do que os pobres mais necessitados, porque a necessidade leva muitos a roubar, a assaltar, a vender homens livres como escravos; e há reis que destroem famílias inteiras, que chacinam populações e que até reduzem cidades inteiras à escravidão para conseguirem riquezas (XENOFONTE, 2008, p.56).

Antístenes, realmente, parece possuir o amadurecimento do julgamento relativo ao verdadeiro valor e critério; a sabedoria para valorizar a modéstia e a parcimônia, o suficiente e o necessário, que – em oposição ao luxuoso, ao desejoso – custam pouco. E isto, busca ele, antes, na sua própria alma:

Pois bem, faz-me muita pena este tipo de indivíduos por causa da doença que têm: é como uma pessoa que por mais que tenha e que coma, esteja sempre com fome. Eu tenho tantos bens que nem consigo vê-los! Mas ainda tenho que chegue para comer até já não ter fome, ou beber até já não ter sede e para me vestir de maneira a que quando saio não tenho mais frio do que o nosso Cálías, que é riquíssimo. E, quando estou em casa, os muros parecem-me túnicas cálidas e os telhados mantos grossos e a cama que tenho é tão boa que até me custa levantar-me. E quando o corpo me pede amor, chega-me tão bem o que tenho, que as mulheres de que me aproximo me encham de carícias, porque nenhum outro quereria aproximar-se delas. E todos estes prazeres me parecem tão agradáveis que não desejaria encontrar mais prazer ao praticar cada um deles, mas menos; acho até que alguns me são mais dóceis do que convém. Mas aquilo que possuo de mais valor na minha riqueza é que se alguém me tirasse o que tenho agora, não vejo nenhum trabalho, por pobre que fosse, que não me proporcionasse o suficiente para viver. Porque, até quando quero comprar alguma coisa, não compro no mercado o que há de mais luxuoso, que é também o mais caro, e vou antes buscá-lo no armazém da minha alma (XENOFONTE, 2008, pp.56-57).

Antístenes sabe exercitar a carência e a contenção relativas, fortalecedoras da valorização da vida. Em meio à relatividade - ou à realidade integrada -, é como o círculo da satisfação e insatisfação, no qual uma condiciona a outra: quem sabe se *conter* e não exceder o próprio limite (não incorrer no excesso de satisfação e, portanto, à saturação), torna-se *contente*, alcançando a verdadeira satisfação:

O meu prazer é muito maior quando espero que as coisas me façam falta para as procurar do que quando consumo qualquer coisa cara, como acontece agora, que tenho aqui este vinho de Tassos, mas bebo-o sem ter sede (XENOFONTE, 2008, p.57).

Sobre a maior justiça, representada pelos que preferem a simplicidade aos excessos ou aos bens excessivos, e do benefício libertador deste tipo de riqueza, afirma Antístenes:

Além disso, é lógico que sejam muito mais justos os que preferem a simplicidade à abundância de bens, porque os que se conformam pelo que têm anseiam menos pelo alheio. Vale a pena considerar como este tipo de riqueza torna os homens mais liberais, e o exemplo é aqui Sócrates, a quem devo a minha riqueza, que não fazia cálculos, nem media o que me dava, e proporcionava-me tudo quanto eu pudesse levar. E eu agora também não o escondo de ninguém, mostro a todos os meus amigos a minha abundância e partilho com quem o desejar a riqueza da minha alma. Além do mais, o mais precioso dos bens, o ócio, esse tenho-o sempre, e por essa razão posso ver os espetáculos que merecem mais ser vistos, ouvir o que de melhor se pode ouvir, e, o que ainda me é mais caro, passar o tempo livre de que disponho junto a Sócrates. Ele também não procura mais os que levam mais caro, mas antes convive, sobretudo, com aqueles de quem gosta (XENOFONTE, 2008, pp. 57-58).

É esta qualidade de riqueza que pode proporcionar a condição primordial à transformação efetiva dos principais problemas da existência humana.

Ao fundamentar a resposta dada, relativamente ao orgulho da virtude e poder dos seus amigos, assim Hermógenes os caracteriza: oniscientes tanto do presente como das consequências futuras, capazes de indicar aos humanos o que fazer e o que não praticar, podem também proporcionar o mal e o bem, calamidades ou benefícios, bem como a previsão dos acontecimentos - seus amigos são, assim, caracterizados e definidos como os deuses, a própria divindade:

Ora bem, é evidente que Helenos e bárbaros acreditam que os deuses sabem tudo, tanto o presente, como no que há de vir. Por exemplo, todas as cidades e todos os povos, através da adivinhação, perguntam aos deuses o que é que devem fazer e o que é que não devem fazer. Também é certo que acreditamos que eles são capazes de nos fazerem bem e de nos fazerem mal. A verdade é que todos pedem aos deuses que afastem deles calamidades e lhe concedam benefícios. Pois bem, estes deuses, que sabem tudo e são onipotentes, são de tal modo meus amigos que na sua preocupação por mim nunca afastam de mim o seu olhar, nem de noite, nem de dia, onde quer que vá, nem em qualquer coisa que pretenda fazer. Pela sua capacidade de previsão também me indicam o que vai acontecer em cada situação, enviando-me mensageiros, vozes, sonhos e vãos de pássaros, dizendo-me o que tenho de fazer e o que não devo fazer (XENOFONTE, 2008, p.59).

Pode-se relacionar a divindade, primeiramente, à característica de aspirar ao estritamente necessário; à norma inexorável, à indispensabilidade. Desse modo, quando Hermógenes afirma que, ao obedecer à divindade (algo correlacionado ao aspecto necessário, indispensável), não tem qualquer motivo para se arrepender, e quando não, vem a ser castigado, isto equivale a dizer que seguir o aspecto necessário (divino) exige certa conformidade voluntária à disciplina, à ordem

imprescindível. Esta última - ao contrário da insubmissão, desobediência ou indisciplina – sempre vem a ser recompensada. Simplesmente falando, a necessidade revela-se como o aspecto “amigo”; o desejo, como o aspecto “inimigo”:

Quando lhes obedeco, não tenho qualquer motivo para me arrepender, mas ocasiões houve já em que, por não ter seguido suas indicações, fui castigado (XENOFONTE, 2008, p.59).

Sócrates pergunta, então, de que modo Hermógenes serve à divindade para que esta lhe seja tão amistosa. A resposta de seu interlocutor acaba por se referir tanto ao louvor, à gratidão, como ao autêntico juramento:

- Nada do que dizes me surpreende, mas ainda assim, deixa-me perguntar-te como os serves para que eles sejam tão teus amigos.
- Por Zeus – respondeu Hermógenes -, é um serviço muito barato: louvo-os, o que não me traz qualquer despesa, ofereço-lhes uma parte do que me dão a mim, falo bem deles sempre que posso e quando juro por eles nunca o faço em falso.
- Por Zeus – disse Sócrates - Se com esse comportamento consegues a sua amizade é porque os deuses, acho, eu, também prezam a perfeição. Essas palavras foram proferidas, assim, em tom sério (XENOFONTE, 2008, p. 60).

Realmente, diante da divindade, a atitude efetiva, funcionalmente válida e potente, é a de jurar; jurar, antes de tudo, não violar a ordem maior; inclusive, a ordem da própria existência humana - a ordem da existência biológica, emocional e psicológica. Tal atitude não deixa de ser um dos fundamentos, uma das bases ocultas à integridade, ou à integração humana, em seu relacionamento vertical (com a própria divindade). Se a divindade corresponde à máxima perfeição, Sócrates realiza o elogio à conduta de Hermógenes, caracterizando o próprio aperfeiçoamento humano como apreciado e prezado pelos deuses, justamente por corresponder ao resultado, à tradução da sintonia, do respeito e da resposta à ordem maior (as leis e função divinas).

Chegada sua vez, Sócrates afirma ser próprio de um “alcoviteiro” - ele próprio, um “alcoviteiro espiritual” -, a competência do ensino das artes que possam tornar não apenas uma, mas várias pessoas mais “agradáveis”; sendo perfeito quem fosse capaz de realizá-lo, mesmo, com todas as pessoas da cidade. Ao sugerir que Antístenes seja capaz de fazê-lo com os que detêm o poder, acaba por caracterizá-lo como “bom intermediário”:

Então, dessas artes, não deveria um bom alcoviteiro ensinar aquelas que fossem as mais convenientes para se ser agradável?

Sem dúvida!

E quem será melhor, o que pode tornar agradável uma única pessoa ou várias?

Nesta questão, as respostas dividiram-se; uns diziam que “Obviamente o que o faz com muitos”; outros continuavam a responder “Sem dúvida”.

Depois de ter conseguido que concordassem com ele neste ponto, Sócrates continuou:

- E se alguém fosse capaz de tornar agradáveis todas as pessoas da cidade, não seria o alcoviteiro perfeito?

- Claramente, por Zeus! – responderam todos.

- E se alguém capaz de o fazer com aqueles que mandam, não estaria com razão orgulhoso da sua arte e com razão pediria um bom salário?

Como todos estavam de acordo, prosseguiu:

- Na minha opinião, esse homem é aqui o nosso Antístenes.

- Eu, Sócrates? Estás a me passar o lugar?

- Claro, por Zeus, porque vejo és bem melhor numa arte complementar.

- E qual é?

O de intermediário (XENOFONTE, 2008, pp. 63-64).

Elogiando, assim, a capacidade de reconhecimento humano, de reciprocidade e utilidade mútua (integração), Sócrates afirma que os homens que venham a possuí-la, têm a condição de realizar a aliança, e a reconciliação entre as cidades ou entre as pessoas; a amizade com tal personalidade sendo, portanto – segundo Sócrates - de grande significado à individualidade e coletividade:

Vendo essa tua capacidade acho que és um bom intermediário. Porque o homem que é capaz de reconhecer os homens que lhe podem ser úteis e consegue fazer com eles se desejem uns aos outros, acho que também seria capaz de fazer com que as cidades se tornassem aliadas ou concertar os casamentos certos, e que ter um homem desses como aliado seria de extrema importância tanto para as cidades como para os seus amigos. E tu ficas ofendido, como se ao dizer que és um bom intermediário, te estivesse a dizer uma coisa terrível

- Não, por Zeus, agora já não; se, de fato, tenho uma tal capacidade vou ter a minha alma coberta de riquezas (XENOFONTE, 2008, p.64).

Sócrates, então, questiona Critobulo acerca do seu manifesto orgulho em relação à beleza. Estimulado pelo diálogo com Sócrates, Critobulo acaba por reconhecer que a beleza não é apanágio somente do homem, mas passível de se revelar presente em tudo, mesmo nas coisas que não tenham parecença entre si. A beleza das coisas está diretamente relacionada ao fim, à função a que devam ser

destinadas - mais precisamente, quando estas têm o dote (a condição) de resposta às nossas necessidades. Resposta que vem a ser a base da responsabilidade recíproca, e do respeito, a si e ao outro. Também nesta passagem, aborda-se a reeducação (a autosseleção) dos sentidos:

- Achas que a beleza só é apanágio do homem ou também está presente noutras coisas?
- A mim, parece-me, por Zeus, que também existe num cavalo, num boi, e até em coisas inanimadas. Sei que um escudo pode ser belo, e também uma espada e uma lança.
- E como é possível que estas coisas, que não têm qualquer parecença, sejam todas elas belas?
- Ora, por Zeus, todas estas coisas são belas se forem produzidas em conformidade com as atividades para as quais adquirimos ou naturalmente dotadas para fazer face às nossas necessidades, então são belas – respondeu Critobulo.
- Sabes então para que nos são úteis os olhos?
- Claro, para vermos.
- Então os meus olhos são mais belos do que os teus.
- Como assim?
- Porque os teus só veem a direito, enquanto os meus, como são esbugalhados, também conseguem ver para os lados.
- Quero dizer que, de todos os animais, os caranguejos são os que têm os olhos mais belos?
- Exatamente, porque têm os olhos que melhor se adequam à sua natureza. Certo, então e que nariz é mais belo, o teu ou o eu?
- Acho que o meu, se é que os deuses nos deram o nariz para cheirar; porque as tuas narinas estão viradas para baixo, enquanto as minhas são arrebitadas e por isso captam os cheiros que vêm de todos os lados.
- E como é que um nariz achatado pode ser mais belo que um direito?
- Porque não atrapalha e deixa que os olhos vejam o que quiserem, enquanto um nariz alto é como se erguesse uma muralha arrogante diante dos olhos (XENOFONTE, 2008, pp.65-66).

Naturalmente, tudo que tem forma, possui função. E a função constitui-se o aspecto principal, em geral negligenciado, por aqueles que valorizam mais a aparência do que o aspecto substancial, mais o aspecto formal do que a funcionalidade.

Embora possa ser verdadeiro e real que, por vezes, o silêncio seja indicador de profundo saber, entre o início e fim dos diversos tópicos percorridos em *O Banquete*, ao perceber a ausência ou o silêncio excessivo de um dos presentes ao banquete (o próprio Hermógenes), Sócrates estimula-o, pelo diálogo, a fim de que se reintegre mais: a silenciar por necessidade, mas não por inconveniência. Sugere-lhe, assim, que torne sua companhia mais agradável, ao fazer com que as

palavras ressoem, em harmonia com a música e a expressão da integração de todo o ser:

Como Hermógenes permanecesse calado, Sócrates chamou-o e perguntou-lhe:

- Sabes dizer-nos, ó Hermógenes, o que é ter mau beber?
- Se me com exatidão, não sei; mas posso dizer o que me parece ser.
- Então, diz lá, o que te parece?
- Acho que ter mau beber é tornar-se uma companhia desagradável por causa do vinho.
- E não achas que, neste momento, não estás a tornar a tua companhia desagradável por causa do teu silêncio?
- Enquanto vocês falam?
- Não, nos intervalos da conversa.
- Não achas que enquanto vocês falavam ninguém podia meter no meio um quanto mais uma palavra?

Sócrates respondeu:

Ó Cálías, não podes vir aqui ajudar um homem que está posto entre a espada e a parede?

- Vamos a isso! Sempre que a flauta estiver a tocar, nós calamo-nos todos.

Hermógenes respondeu:

-Querem, então, que faça como o ator Nicérato, que recitava tetrâmetros ao som da flauta, que fale também eu ao som da flauta?

- Pelos deuses, Hermógenes – disse Sócrates –, faz isso. Acho que tal como o canto é mais agradável ao som da flauta, também as tuas palavras se tornariam mais doces ao som da música, especialmente se as acompanhares de gestos, ao compasso das palavras, como faz a flautista (XENOFONTE, 2008, pp.67-68).

IV. IV - O DIÁLOGO SOBRE O AMOR

Após a apresentação artística, realizada com música e dança, Sócrates retoma o discurso, a partir de um tema central à existência humana: o amor.

O que é o amor? Na mitologia grega, *Eros* constitui-se a força primordial, anterior a Zeus. Assim como *Gaia*, *Eros* foi gerado pelo dinamismo desintegrador / reintegrador, pelo *Caos*. *Eros* é o deus mais poderoso à aquisição da virtude e da felicidade. Realmente, o amor de qualidade substancial, o verdadeiro amor, constitui-se a chave mestra que soluciona os problemas humanos. Sobre esta força de integração – força de integração física, mental, psíquica, intelectual, espiritual e filosófica, nos seres e entre os seres, que é o próprio amor –, Sócrates fala:

Meus amigos, será razoável que, tendo entre nós uma grande divindade, que partilha o tempo com os deuses eternos, embora de aspecto mais jovem, que domina todas as coisas com seu poder e que se instala na alma do homem, o Amor, nos estejamos a esquecer dele, sobretudo quando todos nós fazemos parte do seu círculo? Eu acho que não houve momento algum em que não tenha estado apaixonado por alguém: aqui o nosso Cármides, sei que teve muitos que o amaram e que ele próprio suspirou por alguns. Critobulo, que ainda agora é amado, já está a suspirar por outros. Também Nicérato, pelo que ouvi dizer, está apaixonado pela mulher e é correspondido. Quanto a Hermógenes, qual de nós é que não sabe que é a perfeição o que o apaixona? Não estão a ver sua fisionomia severa, o olhar sereno, a moderação das palavras, a doçura da voz, o feitio alegre? E, apesar de tratar como amigos os deuses mais veneráveis, não despreza os homens, pois não? (XENOFONTE, 2008, pp.71-72).

Continuando a discorrer sobre esta força que move o próprio Universo, inclusive o dos homens, faz o filósofo o elogio de tal sentimento, principalmente quando dirigido à qualidade lapidar da alma:

E quanto a ti, Cálias, toda a cidade sabe que amas Autólico e acho que o sabem até muitos estrangeiros. Isto porque os vossos pais são muito conhecidos e mesmo vocês os dois são figuras públicas. Eu sempre admirei a tua maneira de ser, mas agora ainda te admiro mais, por ver que estás apaixonado não por um sujeito efeminado pela preguiça, nem amaneirado por uma vida mimada, mas alguém que mostrou a todos a sua força e resistência, a sua bravura e a sua contenção. Estar apaixonado por essas qualidades abona a favor da natureza do amante. Se só há uma Afrodite ou se são duas, a *Celestial* e a *Vulgar*, não sei. Até Zeus, que parece ser só um, tem vários nomes. O que sei, sim, é que cada uma delas tem altares separados, templos e rituais; mais livres e descontraídos, os da *Vulgar*, mais puros, os da *Celestial*. Será normal, então, supor-se que a *Vulgar* preside aos desejos do corpo e a *Celestial* aos da alma, aos da amizade e aos das boas ações. Parece-me, Cálias, que esse é o amor que te possui. Prova-me o fato de a pessoa que amas ser dotada de perfeição e porque vejo que fazes que o pai o acompanhe quanto te encontras com ele. Porque um homem de bem não tem nada a esconder do pai daquele que ama (XENOFONTE, 2008, pp.73-74).

Por fim, ao caráter transitório, aparente - por vezes até passível de saturação -, da juventude e beleza física, Sócrates contrapõe a sabedoria e a dignidade, adquiridas com o amadurecimento e o avanço da idade:

- Por Hera, Sócrates – interrompeu Hermógenes -, é por isso que eu te admiro tanto; agora, ao mesmo tempo que estás a ser amável com Cálias, estás também a ensinar-lhe como se deve comportar.
- Sim, por Zeus – respondeu Sócrates – e, para que ainda possas desfrutar

mais, tenciono mostrar que o amor da alma é superior ao do corpo. Todos sabemos que, sem amizade, nenhuma relação vale a pena. Pois bem, ao amor dos que admiram o carácter chama-se uma doce e livre imposição; pelo contrário, muitos dos que só desejam o corpo, censuram e detestam os gestos dos que amam. E mesmo que amem corpo e alma, a flor da juventude tem as estações contadas e, quando murcha, a amizade forçosamente murcha com ela; a alma, pelo contrário, quanto mais o tempo avança, mais sábia e digna se torna. Além disso, a fruição da beleza física acaba por faltar, de modo que, tal como depois de comer demais, ficamos enfartados, forçosamente acaba por acontecer o mesmo com esses prazeres com rapazitos. Pelo contrário, a amizade da alma, como é pura, não traz fastio, mas também não compensa menos em prazer, como alguém poderá pensar. Com ela cumpre-se precisamente aquela oração com a qual pedimos à deusa que nos conceda ser dignos das suas obras, por palavras e ações. A admiração e a amizade que manifesta pelo amado uma alma bela e livre, modesta e generosa, que se destaca entre as da mesma idade, sem deixar de ser afetuosa, não são sentimentos que precisem de explicações (XENFONTE, 2008, pp.74-75).

Como Xenofonte apresenta Sócrates a definir o amor? Como expressão da luta pelo bem do amado, conservação da amizade mesmo diante do incerto; como o diálogo com afeto, confiabilidade e cuidado mútuo, reciprocidade na empatia e na mais espontânea sintonização espiritual com o outro; como o desfrute das diversas condições, circunstâncias e momentos (seja os de sofrimento, seja os de alegria), em sua plenitude; a integração consciente e subconsciente da vontade, da intenção e, sobretudo, dos sentimentos - enfim, a unificação humana em sua integralidade:

O que vou demonstrar, sim, é como é natural que um tal amante seja correspondido pelos seus amados. Em primeiro lugar, quem poderia odiar alguém que luta mais em prol do bem do bem do amado que do seu próprio prazer? Alguém que lhe garante que a sua amizade não diminuiria mesmo que fizesse alguma coisa errada ou que se tornasse feio por causa de uma doença? Como é que aqueles que estão unidos por uma amizade comum não hão de conversar com carinho, não hão de confiar e receber confiança, não hão de cuidar um do outro, de se alegrar com os sucessos, de se afligir nos desaires, de desfrutar quando estão de saúde, e de se encontrar com mais frequência quando um deles está doente, de ter ainda maior cuidado quando estão longe do que quando estão perto? Estas coisas todas não fazem parte dos encantos do amor? Fazendo assim, passam a vida toda até à velhice amando a amizade e desfrutando dela. Pelo contrário, aquele a quem só preocupa o corpo, por que razão é que haveria de ser correspondido pelo mais novo? Por procurar a satisfação dos seus próprios desejos e deixar ao rapaz a pior das vergonhas? (XENOFONTE, 2008, p.75).

Xenofonte não aborda a inevitável transformação do real (Por exemplo: a do amor em ódio e do ódio em amor). A abordagem presentemente

realizada busca, assim, integrar-se, respondendo a tal questão: a realidade, com suas constantes transformações dinâmicas (e implacáveis!), pode contrariar, pois, toda e qualquer bela idealização do amor. Mas é preciso, mesmo, afirmar o real de modo a encontrar a integração possível, a estratégia integradora providente para se poder confrontá-lo e vivê-lo. Assim, não se pode negar – ainda que a mente humana consciente não o aceite –, que inexiste amor sem ódio: deve-se controlar a proporção efetiva. Ao se negar, absolutamente, tal indivisibilidade, corre-se o risco de ser vítima da própria negação (desintegração), gerando-se, inclusive, o acúmulo belicoso da tendência dita “negativa”: relativamente ao drama humano, o ódio (aspecto antagonista) é apenas uma transformação do próprio amor (aspecto maior, principal; protagonista).

Sócrates caracteriza como impróprio ao homem livre a inversão entre o corpo (aspecto complementar) e a alma (aspecto maior, principal); assim como relacionar-se com quem prefira o amor do corpo ao da alma - uma inversão, geralmente, causadora de problemas. Embora o amor corporal (instintivo) possa ser, complementarmente, inegável, não deveria se constituir como o aspecto predominante no relacionamento humano. O princípio da integração aceita e relaciona, na adequada proporção, a ambos: o corpo e a mente, a matéria e o espírito – simultaneidade esta que corresponde à própria alma. Tal princípio os reintegra, cabendo à mente a função diretriz – inclusive, a de controlar, relativamente, a vitalidade animalasca:

Agora vou explicar como é impróprio de um homem livre relacionar-se com quem prefere o amor do corpo ao da alma. Com efeito, aquele que ensina a falar e a atuar como convém, com razão deve receber louvores, como Quíron e Fênix receberam por causa de Aquiles. Pelo contrário, aquele que só pensa no corpo é natural que se veja tratado como um mendigo; anda sempre atrás de alguém, mendigando um beijo ou uma carícia. Se a minha linguagem for excessivamente desavergonhada, não se espantem: é o vinho que me excita, mas também o Amor que convive sempre comigo e que me incita a falar com veemência contra o outro Amor que é seu rival (XENFONTE, 2008, p.76).

Enquanto o amor corpóreo, praticamente, não exige maiores esforços ou empenho por parte do amado, o amor espiritual, o amor da alma, solicita constante disciplina, o exercício da virtude, o cuidado com a própria condição:

Aquele que apenas se preocupa com a sua figura parece-me aquele que arrendou um terreno e que, por essa razão, não se preocupa em aumentar o seu valor, mas apenas em retirar dele a maior colheita possível. Pelo contrário, aquele que procura a amizade parece-se mais com aquele que é dono de um campo: investe em tudo quanto possa melhorar e aumentar o valor daquele que é o objeto do seu afeto. Além disso, um rapaz que é amado e sabe que, com a sua beleza, dominará o seu amante, é lógico que não invista tanto; agora, aquele que sabe que, se não for um homem de bem, não conservará uma amizade, esse certamente dará muito mais atenção à virtude. Ora, o maior bem, para aquele que procura no rapaz que ama um bom amigo, é que forçosamente tem de exercitar a virtude, pois, com más ações, não tornará melhor o moço com quem convive e, com falta de vergonha e de domínio, não tornará o seu amado nem atinado nem decoroso (XENOFONTE, 2008, pp.76-77).

Através de exemplos da mitologia, demonstra Sócrates que os deuses e os heróis também dão primazia ao amor espiritual; ou ao ato de exultar, principalmente, o espírito:

Estou ansioso, Cálias, por te mostrar, com exemplo da mitologia, que não apenas os homens, mas que também os deuses e heróis dão mais importância ao amor espiritual do que ao comércio do corpo. Vê Zeus que, a todas as mortais a que se uniu, seduzido pela sua beleza física, deixou-as continuar mortais, enquanto tornava imortais aqueles cujas almas nobres admirou. É o caso de Hércules e também de Diócloos e, dizem, de outros. Digo eu, até, que, a Ganimedes, Zeus levou-o consigo para o Olimpo, não por causa do seu corpo, mas da sua alma, como o próprio nome testemunha. Em Homero, de fato, encontramos a expressão “Exulta ao ouvi-lo”, que quer dizer “Ouve-o com prazer”. E, noutro passo, lê-se “tendo no espírito pensamentos prudentes”, ou seja, “conhecedor no seu espírito de sábios conselhos”. Ora, como é composto de *ganytai*, ‘exulta’, e de *medea*, ‘pensamentos’, o nome *Ganimedes*, significa não aquele que exulta o corpo, e sim, ‘aquele que exulta o espírito’, e essa é a razão pela qual o honraram os deuses. Além disso – não é, Nicérato? – Homero representa a Aquiles vingando Pátroclo de maneira gloriosa, não por ser seu favorito, mas por ser seu companheiro de armas. E Orestes e Pílates, tal como Teseu e Pirítoos, e muitos outros semideuses famosos, não são celebrados em muitos poemas por terem dormido juntos, mas porque unidos por uma admiração mútua levaram a cabo, em conjunto, grandes e belos feitos. E, se falássemos de atos nobres dos nossos dias, não teríamos dificuldade em contatar que são praticados por aqueles que estão dispostos a enfrentar dificuldades e riscos por amor à glória e não por aqueles que preferem o prazer à fama. Pese embora Pausânias, o amante do poeta Ágaton, ter dito, em defesa dos intemperados, que um exército poderia ser muito mais poderoso se constituído por amantes e amados (XENOFONTE, 2008, pp.77-78).

E Sócrates chega até mesmo a comentar sobre a cultura primordial, a “cultura da vergonha”:

Dizia ele que, na sua opinião, estes mais do que outros se envergonhariam

de se abandonarem uns aos outros. Esta afirmação é espantosa, pois significaria que, aqueles que menos se preocupam com censuras e que menos vergonha têm, seriam os que mais se preocupariam por não cometer atos vergonhosos. Como prova dizia que essa era a opinião de Tebanos e Elidenses, quando afirmavam que, apesar de se deitarem com os seus favoritos, faziam com que eles alinhassem a seu lado no combate. Este é um hábito que nada tem a ver com o nosso caso, pois entre eles é um hábito que está normalizado, enquanto nós temo-lo por imoral. Até me parece que ao colocá-lo ao seu lado é porque não confiam que, sozinhos, aqueles que amam, sejam capazes de agir como homens valentes. Pelo contrário, os Lacedemônios, que julgam que aquele que cede aos apetites do corpo, não obtém nada nem de belo nem de bom, instruem de tal modo aqueles que amam na coragem que, até entre os estrangeiros e sem estar alinhados pela mesma cidade que seus amantes, nunca o envergonham abandonando os seus camaradas; porque acreditam na Vergonha e não na Desonra (XENOFONTE, 2008, pp. 78-79).

A vergonha, assim como a justiça, não deixam de ser dois dos diversos elementos fundadores de uma sociedade, ou da convivência social.

A inversão dos fatores opostos – a partir do texto de Xenofonte, no caso citado, entre o espírito e o corpo – não deixa de ser, obviamente, uma direção muito mais fácil, tentadora. Pelo contrário, a manutenção da adequada proporção solicita o constante cultivo, cuidado e atenção. No entanto, revela-se, verdadeiramente, confiável:

Julgo que estaríamos todos de acordo com o que estou a dizer, se nos perguntássemos a qual dos dois tipos de amante iríamos confiar nossos bens, o nossos filhos ou o nosso reconhecimento. Acho que até a quem agrada mais a beleza física do seu amado, confiaria melhor todas estas coisas àqueles que amassem sua alma (XENOFONTE, 2008, p.79).

Ao elucidar a dignidade de Cálias, suas qualidades, sua resistência, seu caráter (sua capacidade de suportar esforços), Sócrates como que o induz, de modo a reafirmá-lo em espírito, a sugestivos e nobres procedimentos, aspirações e reconhecimentos úteis:

Quanto a ti, Cálias, acho que deves agradecer aos deuses que te tenham inspirado o amor por Autólico. É óbvio que aspira à glória, já que, para ser proclamado pelos juízes vencedor no pancrácio, suportou muito trabalhos e pena. E se julga que não trará honra para ele e para o pai, mas também que, graças à sua valentia, fará o bem aos amigos e aumentará a grandeza da pátria, erguendo troféus ganhos ao inimigo, obtendo a admiração de todos e sendo ilustre, tanto entre Helenos como entre bárbaros, como não acreditar que terá também as maiores honras aquele que melhor o acompanhar em tais empreendimentos? Assim, se lhe quiseres agradar, tem de rever quais os conhecimentos que tornaram possível que

Temístocles libertasse a Hélade, tens de estudar o que sabia Péricles para ter sido considerado o melhor conselheiro da cidade, tem de ver como outrora as reflexões de Sólon lhe permitiram promulgar as melhores leis para a cidade e tem também de te perguntar com que treino podem os Lacedemônios ser considerados os melhores chefes militares. Tu és representante dos governos estrangeiros e é em tua casa que se hospedam os mais importantes dele. Portanto, sabes que, em breve, a cidade se colocará nas tuas mãos, se assim o quiseres. Tem todas as qualidades requeridas: de famílias tradicionais, sacerdote dos deuses que instituiu Erecteu, que com Íaco defrontou os Bárbaros, e agora, nas suas celebrações parece ser um sacerdote mais imponente do que os teus antepassados, tens um porte digno de se ver na cidade e uma figura capaz de suportar esforços (XENOFONTE, 2008, pp.79-80).

Antes da bela cena teatral, com música e dança, entre Ariadna e Dioniso – a emocionar e a representar, através da arte, a plenitude do amor, inspiração verdadeira a todos –, Sócrates, por fim, finaliza o diálogo com o próprio anfitrião do banquete, Cálias:

-Então, Sócrates, vais prostituir-me diante da cidade, para que me dedique aos assuntos públicos e nunca deixe de te agradar?
-Sim, por Zeus – exclamou ele – com a condição de que todos vejam que te preocupas com a virtude, não apenas em aparência, mas a sério. Porque as falsas aparências rapidamente as desmascara a experiência; pelo contrário, o verdadeiro valor, só se um deus não quiser, é que não torna maior o brilho da fama com cada uma das suas ações (XENOFONTE, 2008, p.81).

IV. V CONCLUSÃO

A partir da análise precedente desta obra, *O Banquete*, pode-se evidenciar - como já anteriormente observado -, não a absolutização esterilizante do aspecto racional e apolíneo, mas sua respectiva e indispensável proporcionalidade em relação ao aspecto oposto, o aspecto dionisíaco: na medida permissível, flexível, salutar, vital. O que corrobora ao próprio princípio da integração, necessário à inserção do homem na própria realidade - indivisível, simultânea e global.

V – APOLOGIA DE SÓCRATES, DE XENOFONTE

V.I INTRODUÇÃO

É realmente clara a interligação entre o texto da obra *Apologia*, de Xenofonte, e a sua mais longa obra, *Memorabilia*, escrita em defesa de Sócrates: além de os elementos enunciados na última possuírem um equivalente análogo na própria *Apologia*, a apresentação da acusação a Sócrates, em ambas, é muito semelhante. Se há, pois, uma evidente integração entre as duas obras, questiona-se qual teria sido a primeira a ser escrita:

Contudo, julgo que o argumento habitualmente utilizado para defender esta tese é tão válido como o seu contrário. Se julgamos a *Apologia* anterior pelo fato de não se referir à existência dos *Memoráveis*, como podemos justificar que também aí Xenofonte não faça qualquer referência ao opúsculo de defesa, se anteriormente publicado? Mantenho assim a dúvida de que o texto possa ser considerado não uma versão preliminar, mas uma adenda, onde o autor retomaria um aspecto particular do processo para o precisar (PINHEIRO, 2008, pp. 88-89).

O objetivo fundamental de Xenofonte, nesta obra, é explicitar o porquê de Sócrates não ter se defendido, literalmente, perante os juízes; e contribuir de modo a dignificar, a engrandecer a memória do mestre.

A estrutura do texto apresenta-se em três partes: na introdução (1-2), Xenofonte apresenta as razões de ter composto a obra; bem como a única fonte referida como origem das suas informações: Hermógenes. Meio-irmão, possivelmente bastardo de Cálias e de Hiparete (mulher de Alcibíades) e, provavelmente, um dos mais próximos amigos de Sócrates, Hermógenes é descrito por Xenofonte como um homem pobre (*Memorabilia* 2, 10), sério, sisudo e profundamente religioso (*Banquete* 4.46-49, 8.3). Em Platão (*Crátilo* 386a, 386d, 400a), aparece como um intelectual muito culto. Diógenes de Laércio (3.6) refere-se a ele como mestre de Platão.

O texto em si (3-30) constitui-se da narração feita por Hermógenes dos acontecimentos e julgamento ocorridos em 399 a.C:

Parágrafos 3-9 (Antes do julgamento): explicação do desinteresse socrático pelo processo, por julgá-lo desnecessário, segundo seu *daimon*.

Parágrafos 10-21 (Sócrates no tribunal): sua resposta à acusação (processo de exposição da argumentação e refutação, muito semelhante ao utilizado em *Memorabilia* 1.1-2).

Parágrafos 22-30 (Após o julgamento): 1. Discurso final de Sócrates depois da condenação. 2. Retirada de Sócrates do tribunal.

Na Conclusão (31-34), Xenofonte dirige-se ao leitor dando seu parecer sobre o relato ouvido; bem como seu elogio ao filósofo.

A determinadas críticas à obra *Apologia*, de Xenofonte, responde Ana Elias Pinheiro:

Àqueles que acusam a obra de mediocridade, responde Ollier (1972:89) dizendo que o texto é um texto onde 'encaixa tudo, e não sem habilidade, de maneira lógica, simples e natural'. Parece-me fundamental acrescentar a esta opinião que é também um texto que serve o propósito para o qual foi redigido; deixemos de lado se a justificação de Xenofonte corresponde ou não a uma verdade histórica: dentro do contexto ficcional da obra, ela é verossímil, aceitável e exposta com clareza e precisão (PINHEIRO, 2008, p.94).

V. II. CARACTERIZAÇÃO DO ESPÍRITO E ATITUDE DE SÓCRATES NA APOLOGIA

Na obra *Apologia*, de Xenofonte, o pensamento e o procedimento de Sócrates se mantêm em conformidade, coerentes e coesos, com o princípio e a ação que o guiaram durante sua vida: a prática da Filosofia.

Como e por quais motivos, vinte e cinco séculos passados, o registro histórico, o exemplo e a imagem de Sócrates confluíram no mito que, ainda, vem a ser marcante à civilização ocidental? Primeiramente, talvez porque, em sua defesa diante do tribunal de Atenas, exemplifica-se o mais inabalável defensor da liberdade

individual frente ao poder político - mesmo diante da ameaça máxima a um ser humano: a morte.

Como afirma a filósofa Olgária Matos:

“Realizar o elogio da Filosofia é falar, antes de mais nada, de Sócrates, patrono de todos os filósofos e da Filosofia, bem como de seus amantes; é referir-se àquele cuja vida e morte manifestam por excelência a atitude própria ao filósofo e à Filosofia. Esse homem ensinava a juventude grega em praça pública, dirigia-se a qualquer um em seu caminho, independentemente de condição social, e escutava todos os que o interpelassem a fim de refletir sobre a ‘justa vida’ e o ‘bem viver’, buscando na virtude a felicidade (MATOS, 1997, pp.14-15).

Sobre o homem considerado o mais sábio e justo do seu tempo, que ao defender a polis - não pelas razões de estado, mas por suas próprias razões -, e ao aceitar a injusta condenação, encontra nesta submissão uma forma de crítica silenciosa, Olgária ainda afirma:

Essa “obediência sem respeito” ou esse “respeito desobediente” aparece no discurso de Sócrates a seus detratores: ‘Senhores, eu creio nos deuses mais do que qualquer um de vós podeis crer’. Fórmula ambígua, pois significa não apenas ‘crer o bastante’ mas, sobretudo, de maneira diferente. Ele ensinava que se devem sempre oferecer sacrifícios aos deuses e era o primeiro a oferecê-los. Ensinava que se deve obedecer à cidade e era o primeiro a seguir suas leis até o fim. O que incomoda, em Sócrates, não é o que faz, suas ações, mas as razões que o dirigem. Quando o filósofo diz ‘creio como nenhum daqueles que me acusam’, está significando ‘crer’ – mas em sentido diverso daquele de seus inquiridores. A verdadeira religião, pensa Sócrates, é aquela na qual os deuses estão em perpétua luta e seus presságios permanecem ambíguos, porque o divino só se revela ao homem se a invocação for sincera, ou seja, se lembrar ao homem sua ignorância e finitude.

Sócrates não procurava novos deuses, tampouco negligenciava os de Atenas. O que fazia era dar-lhes outro sentido: ele os interpretava. Com isso, abalava convicções e dogmas, subvertendo a inércia da razão (MATOS, 1997, pp.14-15).

Do que Xenofonte relata nesta obra à posteridade, é observável que, diante da derradeira ameaça, ou do maior problema interno ao ser humano (a morte), o espírito de Sócrates não hesita nem recua perante o esforço, existencial e filosófico, mas permanece fiel àquilo a que exortara ao longo de todo seu processo de vida: a vivência a partir do que sugeria o princípio do oráculo de Delfos (“Conhece-te a ti mesmo”), o esforço na prática da *areté* - enfim, a busca da realização incessante da Filosofia (o amor pela sabedoria). Isto se evidencia tanto

nas palavras como na postura e atitude espiritual do filósofo. Como em *Apologia* I – 1 a 3:

Dentre os fatos concernentes a Sócrates, um há que me pareceu digno de transmitir-se à memória: sua determinação, quando submetido a julgamento, no tangente à sua apologia e sua morte. Outros, é verdade, trataram do assunto e disseram da nobre altivez de sua linguagem, de sorte que não há questionar este ponto. Mas por que Sócrates preferiu a morte, eis o que não fizeram ver claramente, parecendo haver certa desrazão na altura de suas palavras. Porém, Hermógenes, filho de Hipônico e amigo de Sócrates, deu a seu respeito pormenores que mostram que a altura de sua linguagem se acordava plenamente com a de suas ideias (XENOFONTE, 1972, p.169).

Quando Hermógenes indaga se Sócrates não deveria pensar em sua defesa, o filósofo responde que sua vida inteira fôra sua defesa de fato. Como a *Apologia* o explicita, nada tinha feito ele de injusto, ou, como *Memorabilia* o demonstra, não tinha realizado outra coisa a não ser considerar o justo e o injusto; realizado o justo enquanto abstendo-se daquilo que vinha a ser injusto. O que pode ser observado no próprio texto:

Contava que, vendo-o discorrer sobre assuntos completamente alheios a seu processo, dissera-lhe:
- Não deverias, Sócrates, pensar em tua apologia?
Ao que lhe respondeu Sócrates: - Não te parece que lhe consagrei toda a minha vida?
Perguntando-lhe Hermógenes de que maneira:
- Vivendo sem cometer a menor injustiça, o que é, meu ver, o melhor meio de preparar uma defesa (XENOFONTE, 1972, p.169).

A obra *Apologia* aborda, com maiores detalhes que *Memorabilia*, o efeito que eventualmente o discurso - ao trazer ou não a absolvição -, pode ter a quem estiver sendo julgado.

Considera Hermógenes, entretanto, a ação do *daimon* socrático, estranha; a este estranhamento, tanto o Sócrates de *Memorabilia* quanto o da *Apologia* respondem se realmente se pode achar estranho o fato de o próprio deus pensar que seja a hora para morrer. Segundo a *Apologia*, o deus meramente confirmou o que Sócrates, ele mesmo, havia pensado antes - sua própria deliberação: o tema da *Apologia* (mas não de *Memorabilia*) é a deliberação de

Sócrates acerca de sua defesa e do final de sua vida. A deliberação consiste na comparação entre a vida que tinha levado, até então, e a vida que ele ainda podia esperar. Em ambas, o filósofo fala da piedade e da agradabilidade de sua prévia vida, mas as duas versões diferem quanto à origem ou conteúdo deste prazer. De acordo com *Memorabilia*, sua maior satisfação consistia na consciência de sua melhoria; já segundo a obra *Apologia*, no reconhecimento de que havia vivido toda sua vida de modo justo e piedoso:

Tornara Hermógenes:

- Não vês que, chocados com a defesa, fizeram os juízes de Atenas morrer muitos inocentes e absolveram muitos culpados cuja linguagem lhes despertara a piedade ou lhes lisonjeava os ouvidos?

- Por duas vezes – dissera Sócrates – tentei preparar uma apologia, porém, a tanto se opôs meu *daimon*.

Estranhando-lhe Hermógenes a linguagem, respondera Sócrates:

- Por que te espantas, se julgam os deuses mais vantajoso para mim deixar a vida desde já? Não sabes que, até o presente, humano algum viveu melhor do que eu? É-me agradável ter vivido toda a minha vida na piedade e na justiça. E, experimentando viva admiração de mim próprio, verifiquei que os mesmos sentimentos nutriam para comigo todos meus amigos. Mas já agora, se for além, sei que terei forçosamente de pagar meu tributo à velhice (XENOFONTE, 1972, p.169).

Por justiça, Sócrates não intencionava significar “permanecer leal à lei” (*Memorabilia* IV, 4), nem “propiciar ajuda aos outros” (*Memorabilia* 4, 8.11), mas “não necessitar de nada que pertencesse a outrem”. Se a acusação e a crítica mais injustas propiciam, efetivamente, aflorar a maior verdade, a acusação de não-reconhecimento dos deuses do Estado, de corrupção da juventude, bem como de introdução de novas divindades, acaba por incitar, ainda mais, Sócrates a se pronunciar de tal modo veemente e persuasivo que nenhum eventual argumento contrário pôde retirar ou sobrepor-se aos reais fundamentos de suas afirmações. Se a palavra é uma das armas mais legítimas da existência humana efêmera e incompleta, a força do *logos* socrático se caracterizava por possuir “fundo” (fundamento) genuíno; e enraizamento no ser como um todo:

- O que mais me surpreende, no acusatório de Meleto, cidadãos, é afirmar ele que eu não reconheça os deuses do Estado, Quando todos vós, Meleto convosco, se o quis, tivestes ocasião de ver-me sacrificar nas festas solenes e altares públicos. E como pretender que eu introduza

extravagâncias demoníacas, quando digo advertir-me a voz de um deus do que deva fazer? Não se guiam por vozes os que tiram presságios do canto das aves e das palavras dos homens? Ninguém negará seja voz o trovão, e até o maior dos augúrios. Pela voz não manifesta a sacerdotisa de Pítia, na Trípole, a vontade do deus? Que esse deus possui o conhecimento do futuro e o revela a quem lhe apraz, eis o que digo e comigo dizem e pensam todos. Somente que a isso chamam augúrio, vozes, símbolos, presságios, eu lhe chamo *daimon*. Com esta denominação, creio usar de linguagem mais veraz e mais piedosa que os que atribuem às aves o poder dos deuses. A prova de que não minto, ei-la: jamais, ao anunciar a um bom número de amigos os desígnios do deus, fui apanhado em delito de impostura.

Em ouvindo tais palavras, os juízes murmuraram, uns de incrédulo, outros de invejosos das preferências que lhe concediam os deuses:

- Ouvi mais isto, a fim de que os que o desejam tenham mais um motivo para não crer no favor com que me honraram as divindades. Um dia em que, em presença de numerosa assistência, Querefonte interrogava a meu respeito o oráculo de Delfos, respondeu Apolo inexistir homem mais sensato, independente, justo e sábio que eu.

Como era de esperar, a estas palavras os juízes fizeram ouvir murmúrio maior ainda (XENOFONTE, 1972, pp. 170-171).

Sócrates busca, então, apaziguar o júri, ao lhe dizer que a divindade não o comparou, afinal de contas, a um deus, quando havia comparado (ou quase), no caso de Licurgo. Não deveriam, portanto, acreditar no que supostamente o deus tivesse afirmado, mas examinar a questão ponto por ponto. Neste exame, Sócrates fala também de sua continência, sua liberalidade, sua justiça, sua sabedoria:

Sabeis de homem menos escravo dos apetites do corpo que eu? Mais independente que eu, que de ninguém recebo presentes nem salário? Quem podereis, em boa fé, considerar mais justo que um homem tão acomodado com o que tenha que jamais precise do alheio? Quanto à sabedoria, como por outro acima de mim, que desde que comecei a compreender a língua jamais cessei de inquirir e aprender tudo o que podia de bem? A prova de que meu labor não foi estéril, não a vedes na preferência que a meu trato dão numerosos cidadãos e estrangeiros amigos da virtude? Por que motivo tanta gente, saiba-me embora demasiadamente pobre para retribuir, faz timbre de enviar-me presentes? Ninguém poderá dizer que lhe haja pedido um serviço: entanto qual o motivo de tanta gente declarar dever-me gratidão? Por que, durante o sítio da cidade, jeremiavam meus concidadãos sua miséria, enquanto eu não padecia mais privações que nos dias de maior prosperidade da República? Por que, quando os outros comprem a altos preços, no mercado, fruo gratuitamente os deleites do espírito, mais puros que os seus? Se nada podeis negar do que acabo de dizer, como não ter eu direitos legítimos ao beneplácito dos deuses e dos homens? Entretanto dizes, Meleto, que assim procedendo corroto a juventude? Sabemos, sem dúvida, em que consiste a corrupção. Ora, diz-me, conheces um único jovem tornado ímpio; de moderado, violento; de poupado, pródigo; de sóbrio, dado ao vinho; de trabalhador, preguiçoso ou escravo de outra qualquer má paixão?" (XENOFONTE, 1972, pp. 170-171).

No entanto, como é possível justificar tal paradoxo: a condenação de um homem cujo ideal filosófico de existência tenha sido o de se consagrar ao “amor pela sabedoria” (Filosofia), lutar e morrer pela *areté*? Sobre o ideal da sabedoria virtuosa, de viver e lutar pela *areté*, o filósofo Mário Miranda expõe:

Sua vida e sua morte demonstram que não há nada mais elevado por que lutar do que a Filosofia entendida como a prática da virtude. Quando lhe propõem liberdade política em troca da abstenção do filosofar, Sócrates recusa. Com esta atitude, mostra que a virtude é o objetivo final, que não pode ser visto como meio; que, ao contrário, tudo o mais, inclusive a vida e a liberdade devem se lhe submeter (MIRANDA, 1996, p.61).

Se a vida, sob certa perspectiva, pode equivaler à própria preparação da morte, aprender a morrer não deixa de ser parte indispensável do treinamento (erro / acerto) do filósofo. Assim, aprender a morrer pode equivaler, ao mesmo tempo, a reaprender a viver. E aprender a viver não deixa de ser, antes de tudo, treinar a reeducação fundamental, selecionando, dentro do possível, o “conteúdo” substancial da própria alma: seja em relação às próprias ações, decisões, procedimentos, seja relativamente às próprias emoções e pensamentos; fundamentalmente, o apego maior em relação ao indispensável, o desapego em relação ao que pode ser dispensável; a eliminação daquilo que é prescindível, a renovação daquilo que é imprescindível e vital (solidário).

O nosso crescimento faz-se às custas duma constante expurgação de nós próprios. Possuímos, no início da vida, vastas possibilidades. O nosso desenvolvimento só é limitado pelas fronteiras extensivas das nossas predisposições ancestrais. Mas a cada instante se impõe uma escolha, e cada uma das escolhas faz descer ao nada várias das nossas virtualidades. A necessidade de escolher um caminho, único dentre todos os que se nos apresentam, priva-nos de ver os países aonde conduziriam os outros. Os seres virtuais que na infância viviam dentro de nós vão morrendo um após outro. Ao lado de cada velho, caminha o cortejo de todos aqueles que ele poderia ter sido, de todas as suas potencialidades abortadas. Somos, ao mesmo tempo, um fluido que se modifica, um tesouro que se estanca, uma história que se escreve, uma personalidade que se cria (CARREL, 1965, pp.217-218).

Se o filósofo pode ser considerado “médico das almas”, no Sócrates de Xenofonte, este (re) conhecimento revela-se intimamente ligados à ciência ética – a qual, por sua vez, sempre se manteve integrada à sua função educativa, bem

como à arte da medida salutar, saneadora, tanto do corpo como da alma. Se a Educação e a Medicina, justamente por serem inseparáveis, conservam íntima conexão entre si, jamais poderiam ser reduzidas, respectivamente, à mera instrução e terapêutica. As palavras “medicina”, “mediação”, “medição” e “remédio” possuem a mesma raiz etimológica, o que remonta à ideia de medida (reajustamento, ponderação). Cabe à Educação direcionar, ponderar, readequar (corrigir), orientar, reajustar ao desenvolvimento equânime, proporcional, com medida eficaz, funcional. Em sua obra *Paidéia*, Jaeger estabelece uma necessária relação entre a ciência e a ética socrática com o paradigma da medicina:

De todas as ciências então conhecidas, incluindo a Matemática e a Física, é a Medicina a mais afim da ciência ética de Sócrates. Todavia, não é só como antecedente da filosofia socrática, platônica e aristotélica na história do espírito que a Medicina grega merece ser considerada; merece-o, além disso, porque é a primeira vez que a ciência médica, sob a forma que então revestia, ultrapassa as fronteiras de uma simples profissão para se converter numa força cultural de primeira ordem na vida do povo grego (JAEGER, 1995, p.1001).

Jaeger afirma que tal posição se deveu, primeiramente, ao fato de seus melhores representantes – aqueles com uma perspectiva espiritual universal – terem-na colocado ao nível que havia de ocupar em todas as épocas subseqüentes. O ápice de seu desenvolvimento, por sua vez, pode ser explicado pela sua relação fecunda com a própria Filosofia:

Graças à qual clarificou a consciência metódica de si mesma e pôde adquirir o cunho clássico do seu peculiar conceito do saber. E por último contribuiu para isso, também e em grau considerável o fato de a cultura grega estar orientada tanto à formação do corpo como para a do espírito. Desde o início esta concepção apareceria simbolizada na finalidade da ginástica e da música, suma e compêndio da cultura grega antiga. A nova época manifesta-se no aparecimento do médico, ao lado do professor de ginástica, no tocante à educação física, tal como paralelamente, no campo da educação espiritual, surge ao lado do músico e do poeta, como personagem de relevo, o filósofo. É principalmente da sua relação com a *Paidéia*, que deriva a posição única ocupada pelo médico na Grécia dos tempos clássicos” (JAEGER, 1995, pp.1002-1003).

Se o médico é o homem que, ao se embasar em seu próprio (re) conhecimento acerca da mais sã natureza humana, ou em sua capacidade de

apreensão do universo e das dimensões características do doente, sabe encontrar o processo solucionador necessário à restituição da normalidade e à prevenção, Sócrates pode ser considerado o autêntico médico da alma – em conformidade com sua potência de atuação disciplinadora (moralizadora), funcional (educativa) e substancial (filosófica) –, vindo a ser, ele mesmo, a verdadeira referência do filósofo que possui, em medida considerável, algo necessário e útil a ser feito pela alma dos homens, e por sua sanidade. Sobre esta função do filósofo, Olgária Matos afirma:

“Amor e fala, amor e discurso, amor e palavra estão enlaçados no parentesco de *Eros* e *Lógos*. O amante e o amado encontram-se em cumplicidade pendular, feita ao mesmo tempo de prazer e dor. Sócrates evoca essa alternância em sua fala derradeira, na prisão, quando pede a Fédon que este preste, em seu lugar, homenagem a Asclépio, salientando que a filosofia vence a dor, a doença e a morte. Deus da medicina e da saúde, Asclépio também preside a filosofia (...). A palavra do filósofo é, antes de tudo, senso de posologia, arte da medida: *por isso Sócrates é também médico das almas enquanto terapeuta dos discursos. Pensa palavras como quem cura feridas.*” (MATOS, 1997, pp. 17-18)

As ciências do médico e do filósofo possuem, portanto, uma clara intersecção: seus ensinamentos provêm do conhecimento objetivo da natureza – o primeiro, do conhecimento da natureza corporal; o segundo, da penetração e da percepção da natureza da alma. Tal investigação da natureza tem como finalidade a descoberta da estrutura e da função natural, tanto do corpo como da alma humana: seu princípio normativo, assim como o critério educativo à conduta de ambos. Este critério e cuidado simultâneo, ainda que por vezes implícito, revela-se, em Xenofonte, de modo integrado. Perante o tribunal, em seu julgamento decisivo, Sócrates não deixou de manter autenticadas a função filosófica, educativa e terapêutica do discurso.

I.F. Stone, em sua obra *O julgamento de Sócrates*, induz a crer que o discurso socrático teve um tom provocador, afirmando que o filósofo

“Sócrates fez o possível para hostilizar o júri” (STONE, 1999, p.186).

Talvez o tenha feito, mas não deliberadamente. Pois se a desproporção intelectual futura - inclusive caracterizada pela abertura do espírito e

do intelecto a novas perspectivas ou visões -, é evidente em um filósofo, o mesmo não se dá, na maioria das vezes, com o homem relacionado ao poder; em quem, frequentemente, vem a ser característica patente certa desproporção material passada (conservadora). Assim, qualquer inovadora abertura do espírito não deixa de trazer algo análogo a um incômodo ou desconforto, uma vez que implica na revisão, exame e até na necessidade de transformação das próprias crenças, posturas e concepções de mundo. Ao defender suas ideias, seu pensamento e procedimento - enfim, suas próprias concepções filosóficas, com profundidade e agudeza de espírito -, poderia Sócrates ter provocado o júri. Júri que pouca importância daria a quaisquer ideais (filosóficos ou não), jamais cogitando a possibilidade da existência de um réu - a passar pelo seu crivo, considerado superior em sua função de julgamento da conduta cívica dos humanos, no contexto sócio-político de uma sociedade -, que pudesse se mostrar, com pleno domínio da palavra e maestria, sobranceiro e senhor de si, a ponto de fazê-los se sentirem questionados, “julgados” e constrangidos em sua própria consciência. “Hostilizou”, não por hostilizar mera e simplesmente, mas por razões mais profundas: por motivo de sua sincera busca de integração entre o pensar e o proceder, com fundamento filosófico; por influenciar, direta ou indiretamente, seus concidadãos, na própria *polis*: tal homem acaba por ser, assim, inevitavelmente, advertido, punido, exilado, preso e condenado pelo pensamento de um sistema cujos critérios e valores são bem diferentes, senão contrários. Ao exemplificar coragem em assumir e defender seus próprios critérios, filosofia e convicção - sobretudo, através do destemor ante a ameaça mortal, e não com a condescendência cúmplice, a pusilanimidade e a passividade adulatora aos poderosos -, o compromisso de Sócrates se firmara perante a Verdade, ainda que esta tenha sido fatal. Dir-se-ia que Sócrates “hostilizou o júri” porque não se humilhou de modo gratuito ou subserviente, ao demonstrar medo e covardia ante a morte; fraqueza de caráter, ao renegar todas as suas ações filosóficas do passado, de forma mendicante. De que valeria viver de maneira pouco meritória, ausente - ao negar verbalmente, em público, todo o sacrifício (esforço) filosófico passado? Inclusive, ao concordar em ceder a um sistema sócio-político cujas diretrizes ideológicas não se pautavam a partir dos princípios autênticos,

baseados na sabedoria, na verdade e na justiça imparcial - valores que buscara ao longo de toda a sua vida.

Se, por um lado, há os que podem, de modo contundente, criticar o Sócrates pelo seu idealismo, sua falta de estratégia (flexibilidade e adaptabilidade a qualquer situação, lugar e momento), ausência de espírito de conciliação ou, mesmo, de “modéstia”; em número consideravelmente maior, há aqueles que realizam o maior e mais reverente elogio à sua retidão, autenticidade, caráter, coragem, amor pela verdade e lealdade ao espírito filosófico.

O que afirmam, entretanto, os críticos e comentadores em geral sobre o testemunho das *Apologias de Sócrates*, particularmente a de Xenofonte? Será a *Apologia* um testemunho conservador, por parte de Xenofonte, a ocultar tanto a real dúvida socrática sobre os deuses “indisciplinados e fantasiosos” do Monte Olimpo, como a sugestão de uma nova concepção de divindade? A religiosidade que Xenofonte atribui a Sócrates parece se caracterizar não somente como conservadora, mas também pela ausência de críticas às tradições míticas. A figura de Sócrates, fortemente influenciada pelo espírito de Delfos, apoia-se fortemente sobre o oráculo correspondente, para embasar sua concepção legalista da piedade religiosa.

Se a palavra religião vem, em sua origem primeira, etimologicamente, da palavra latina *religare*, significa, pois, que sua função primordial é a de religação – seja do fundamento (base) com os aspectos mais elevados, do pensamento com o procedimento, do princípio com a ação correspondente adequada, do espírito com a matéria, ou do indivíduo (o microcosmos) com a sociedade, a divindade e o universo (o macrocosmos). Constitui-se fato – ao menos, a partir do testemunho de Xenofonte -, que Sócrates jamais se mostrara desligado da ordem maior, qualquer que seja ela: ética, social, política ou divina. Ao contrário, sempre se exemplificou como alguém presente, ativo, consciente de suas funções como cidadão pleno, em religação constante com a ordem circundante (*oikos*, *polis* e *cosmos*). Seu *daimon* (ou sua “voz interior”) servia-lhe como guia. Sócrates comparava-o, mesmo, com a voz da Pítia; um equivalente análogo, talvez, à intuição:

O “exercício” da razão é, sobretudo, “meditação”; etimologicamente, aliás, as duas palavras são sinônimas. A meditação filosófica greco-romana é um exercício puramente racional ou imaginativo ou intuitivo. Suas formas são extremamente variadas (HADOT, 1998, p.24).

Sobre este aspecto do ser humano, o intuitivo, A. Carrel afirma:

“É evidente que as grandes descobertas científicas não são unicamente obra da inteligência. Os sábios de gênio, além do dom de observar e compreender, possuem outras qualidades, como a intuição e a imaginação criadora. Por meio da intuição, apreendem o que os outros não veem, apercebem relações entre fenômenos aparentemente isolados, sentem inconscientemente a presença do tesouro ignorado. Todos os grandes homens são dotados de poder intuitivo. Sabem, sem raciocínio e análise, o que lhes importa saber” (CARREL, 1965, pp.142-143).

Confirmando, para a melhor apreensão da realidade, a necessidade de integração entre os aspectos lógico e intuitivo, ainda afirma o autor que as descobertas da intuição devem ser sempre guiadas pela razão:

“As descobertas da intuição devem ser sempre dirigidas pela lógica. Tanto na vida corrente como na ciência, a intuição é um meio de adquirir conhecimentos de grande poder, mas perigoso. Aqueles que só por ela se deixam guiar estão expostos ao erro. Mas aos grandes homens, ou aos simples de coração puro, pode ela conduzir aos mais elevados cumes da vida mental e espiritual” (CARREL, 1965, p.144).

O que sua intuição ou seu *daimon* lhe sugeriam, Sócrates sempre o examinava pela razão. Pode-se, desse modo, reconhecer como autêntico, o conhecimento que também (re) liga, seja a razão com a intuição, seja o aspecto espiritual com a materialidade – mas não, aquele que os separa e desliga. É a proporção adequada – infinitamente variável de ambas, razão e intuição, conforme a circunstância e a necessidade – o que pode proporcionar melhores condições ao conhecimento e à apreensão efetiva da realidade. O que é válido, também, à relação entre o abstrato e o concreto, assim como à espiritualidade em seus degraus mais básicos: fundamentalmente, a integralidade do eu - mente com vontade; sentimento. Desse modo, se o ser humano, por exemplo, não tem condição de reverenciar a Divindade, a Natureza ou ao Universo - no sentido da verdadeira gratidão e humildade do seu espírito, ao mesmo tempo, tornando-se apto ao treinamento e exercício dos aspectos primeiros, fundamentais, de sua própria existência -, torna-se

mais difícil, não apenas manter o contato com a realidade palpável como, enfim, religar o espiritual com o concreto. Nas obras socráticas de Xenofonte, o espírito ou a Filosofia de Sócrates nunca se desligam, seja da ordem política (da *polis*), seja da ordem prática cotidiana, ou do estilo e dos hábitos concretos: nisto se encontra, também, sua efetividade - o que pode ser considerado como mais um aspecto característico do princípio de integração.

Dentre os vários aspectos que merecem ser considerados e examinados na obra *Apologia*, há um termo específico, *megalegoria*, cuja tradução duvidosa conduz a que se considere, por vezes, o testemunho da *Apologia* Xenofonte como “obscuro”. Formada por duas raízes, *megal* (“grande”) e *agoreuo* (dirigir-se ou dizer a uma assembléia), a palavra *megalegoria* tem dois significados: “falar grande” (jactância, arrogância) e eloquência. I.F. Stone examina este termo:

Os dois tradutores interpretam a palavra no sentido positivo. Mas esta leitura é incoerente com o teor da argumentação de Xenofonte. Ele começa o relato do julgamento dizendo que as pessoas se surpreenderam com a *megalegoria* que Sócrates exibiu ao se dirigir aos seus juízes. Como já vimos, a palavra aparece três vezes na passagem inicial. Sarah Fielding traduziu-a como: 1) “maravilhosa coragem e intrepidez; 2) “a elevação de seu estilo e o arrojado de seu discurso”; e 3) “a sublimidade de sua linguagem”. Na edição Loeb, Todd verte o termo de três maneiras: 1) “a elevação de suas palavras”; 2) “sua fala elevada”; e 3) “a sublimidade de seu discurso”.

Essas traduções podem ser criticadas sob dois aspectos: quanto à coerência com o contexto e quanto à ocorrência da mesma palavra em outros contextos, na obra de Xenofonte e outros autores gregos. Começamos com o primeiro argumento. O leitor cuidadoso, ao reler esta passagem em qualquer destas traduções, verá que existe aqui uma incoerência. Xenofonte afirma que todos aqueles que escreveram a respeito do julgamento de Sócrates surpreenderam-se com sua *megalegoria* diante dos juízes e julgaram-na *aphronestera*. Segundo o *Greek Lexicon* de Lidell e Scott, este termo significa “insensato, estúpido, louco, imprudente”. Quanto a isto, os dois tradutores estão de acordo: Sarah Fielding traduz a palavra como “inadequada e imprudente”; Todd, como “um tanto inoportuna” (STONE, 1988, pp.187-188)

A *megalegoria* de Sócrates seria consequência do lastro de toda sua fértil experiência passada, do sentimento de toda a sua existência vivida, e não de uma superficial, mera jactância. Viver décadas dedicado à “amizade com o saber”, ao amor pela sabedoria, não só colhendo uma profunda incompreensão por razão da originalidade de sua própria existência, mas ainda tendo que se sujeitar a uma

acusação injusta, a humilhação e a concordar com a realidade inversa (falsa)? Que postura pode e deve adotar um espírito verdadeiramente humano perante tal ameaça e afronta? I. Stone questiona se a *megalegoria* socrática era mesmo *aphronestera*, se significa elevação do discurso ou sublimidade de expressão, pondo em dúvida se seria mesmo insensato ou “imprudente” falar de modo elevado diante de um júri habituado à eloquência:

Xenofonte insiste em que a *megalegoria* de Sócrates não era insensata em absoluto, e sim deliberada e coerente com seu objetivo, que era provocar e não apaziguar o júri.

Xenofonte não estava em Atenas na época do tribunal. Afirma que seu relato baseia-se no que lhe foi contado posteriormente por Hermógenes, um dos discípulos mais íntimos de Sócrates, o qual afirmou a Xenofonte que insistiu com seu mestre para que este preparasse uma defesa eloquente, porque os júris eram influenciados pela oratória.

Sócrates responde que por duas vezes tentou escrever tal defesa, mas que em ambas seu *daimon* interveio e o dissuadiu. Diz ele a Hermógenes que sua divina voz interior disse-lhe ser melhor ele morrer agora, antes que os sofrimentos da velhice o dominassem. É por isso, argumenta Xenofonte, que sua *megalegoria* não foi, em absoluto, “insensata”. Só teria sido *aphronestera* se ele quisesse ser absolvido! (STONE, 1988, p.188).

Ao equiparar os relatos de ambos os discípulos, Xenofonte e Platão, Stone ainda afirma:

“É significativo o fato de que, em dois trechos da *Apologia* de Platão, Sócrates julga necessário dizer que não está se gabando. A palavra por ele empregada é sinônimo de *megalegoria*: *mega legein*. A primeira palavra significa ‘grande’ e a segunda ‘falar’- ‘falar grande’, isto é, jactar-se. O fato de que as *megalegorein* de Xenofonte querem dizer a mesma coisa que a *mega legein* de Platão era mencionado com frequência em edições escolares da *Apologia*, no tempo em que o estudo do grego e do latim, tanto aqui quanto no estrangeiro, era mais difundido do que é atualmente.

Numa dessas edições escolares, a de W. S. Tyler, há uma nota nesta passagem que faz uma associação direta com a *Apologia* de Xenofonte: ‘*Mega legein* quer dizer *bazófia* [...]. Trata-se do *orgulho* e da *arrogância* [grifadas no original] que pareciam contidos no que Sócrates dizia e que, temia ele, seriam ofensivos, e de fato ofenderam os juízes’. Acrescenta Tyler que Xenofonte ‘refere-se à *megalegoria* que todas as *Apologias* atribuem a Sócrates em sua defesa’. Assim, o relato platônico confirma o xenofôntico” (STONE, 1988, pp.189-190).

“Falar grande” poderá, também, significar “falar de modo mais expressivo”, expressar-se de modo mais profundo, convincente, “expansivo”. Se Sócrates se unificou - solidariedade é unificação - com seus concidadãos ao longo de sua vida, através do convívio, do exercício do diálogo dialético e da própria

Filosofia, no momento de sua defesa, suas palavras deveriam representar – e representavam, de modo unificado – todos com quem havia compartilhado sua prática, vida e filosofia. Desse modo, “falar grande” talvez possa significar, também, falar com plenitude, com o próprio sentimento – o aspecto mais integrador, abrangente, que interliga a vontade e o próprio intelecto (intenção).

Ao contrário de I. Stone, Léo Strauss afirma que uma das propostas da *Apologia* parece ser a de mostrar que a *megalegoria* (“falar grande”) de Sócrates, em seu confronto perante o júri, fôra sensata, por realçar sua deliberação acerca de sua defesa e finalização de vida – uma deliberação que tematizava em sua própria *megalegoria*. Tal deliberação é também posta – embora não propriamente como deliberação – no último capítulo de *Memorabilia*, mas aí se apresenta de modo a mostrar que a condenação de Sócrates não refuta a afirmação socrática em relação ao seu *daimon*; já na *Apologia* é apresentada de modo a justificar sua *megalegoria*.

Há um paradoxo e contradição entre a atitude inconformista que caracterizou Sócrates ao longo de toda a sua existência e o modo *aparentemente* obediente e dócil, como se submeteu ao veredito injusto? Se realmente existe, constitui-se um “paradoxo lógico”, uma “contradição coerente”: preferir renunciar à vida – confrontando-se corajosamente com a injustiça humana e a morte –, ao invés de vivê-la sob uma condição indigna, através da condescendência cúmplice, ou do subterfúgio e da fuga.

O exemplo de Sócrates não deixou de ter, ao longo da História da Filosofia, um profundo eco espiritual: a mais fecunda atitude – na aparência, contraditória –, não deixou de ser “justa”: integrada com toda a sua vida. Sem mencionar a lição veemente a Atenas: Sócrates rendia a reverência mais respeitosa (respondível, responsável) à cidade e às suas leis, à *polis* que o condenava à morte – condenação que a faria cair em arrependimento e culpa, séculos mais tarde.

I.F. Stone chega, no entanto, a afirmar que

“Sócrates pura e simplesmente queria morrer” (STONE, 1988, p.196).

Se assim fôra, talvez o quisesse, mesmo, mas no seguinte sentido: ensinando aos homens como morrer, ensinar-lhes-ia, também, como se deve viver, tendo em vista a sabedoria como finalidade. Todavia, para (re) viver, da maneira

mais efetiva possível: seja através dos princípios pelos quais se deve lutar, seja através da realização da própria Filosofia; ou ainda, através da imortalização pela descendência mental (discípulos) e pelo próprio exemplo concreto legado.

Pode haver, de fato, uma íntima e profunda relação entre os atos característicos do processo de viver, o mais adequadamente, a própria existência (uma vida autêntica), e a própria preparação da morte. A morte, sendo a finalização, ou a realização final da existência humana – e das mais necessárias –, não deve ser remediável, negociável, mas, sim, realizada através da efetiva resposta (responsabilidade, respeito), a mais plena possível. Esta é a integridade do espírito, ao realizar a integração entre vida e morte – a morte como resultado indisfarçável do próprio processo da existência.

Sócrates poderia, facilmente, ter obtido a absolvição se apresentasse ou expressasse a si mesmo em termos coniventes com um sistema sabidamente invertido, e até mesmo corrupto: baseado mais em valores aparentes do que essenciais, mais na técnica do que nos princípios, mais na verba do que no verbo (*Lógos*), mais na retórica do que na ética, mais no encobrimento das falhas intrínsecas a seus mecanismos do que na própria *areté*.

A característica espantosa da condenação de Sócrates se revela a partir do fato de que, sendo notória a fama de Atenas – precisamente, por sua abertura intelectual, amplitude de perspectivas e liberdade de ideias – venha a condenar um homem, exatamente, por exercer tal liberdade de pensamento e de expressão. Isto, até o momento em que não se ameaçasse o âmago de seu próprio sistema, já abalado por crises políticas anteriores ao julgamento (a derrubada da democracia em 411 e em 404 a.C., além da ameaça de ditadura em 401 a.C.). Sócrates não se defende, entretanto, utilizando o argumento da liberdade de expressão a todo custo - o que talvez induzisse o júri de modo contrário ao fato histórico -, ou invocando as próprias tradições de Atenas, sua liberdade democrática e de pensamento, como seu perfil mais conhecido e característico. Provavelmente, porque não se apegava, de modo unilateral, a um aspecto superficial, parcial, da existência: compreendia, sentia e agia de acordo com o princípio integrado entre causa e consequência, processo e fim, vida e morte, *télos* e destino.

Quais poderiam, entretanto, ser considerados os atos e ações concretas, por parte do filósofo, ofensivos ou contrários à cidade? Torna-se claro, óbvio, nesse sentido, que a acusação pouco se fundamenta, pois a filosofia, os ensinamentos, as dúvidas e as convicções socráticas – seu exemplo como um todo – é que acabaram por “provocar” os detentores do poder e as instituições da *polis*. Sócrates foi conduzido ao julgamento, não por algo que tivesse realizado ou feito, mas, principalmente, pelo que era, pelo que representava, por razão de suas palavras e seu comprometimento profundo com as mesmas – esta é, mais uma vez, a exemplificação da força expressa pela integração entre os princípios e o procedimento, ou de todo o ser.

O que foi, então, utilizado à fundamentação da acusação? Nenhuma das leis vigentes (escritas), mas uma lei implícita (não-escrita). Sem indicar, com precisão, as crenças específicas, supostamente rejeitadas pelo acusado, a acusação subentendia a não-conformidade de Sócrates ao *nómos* (lei, costume) de sua cidade – o que constitui parte da “subversão” socrática. E todo não-conformista que começa a adquirir notoriedade, a expandir sua influência através de seu fiel discipulado, pode ou deve ser advertido, impedido, banido, até mesmo preso ou condenado. Revendo a já elucidada citação em *Memorabilia*, quando da indagação sobre como se proceder de maneira piedosa, Sócrates respondera citando as palavras da sacerdotisa de Delfos: “Segue o *nómos* de tua cidade; este é o modo de agir piedosamente”. Por que haveria, então, contradição entre as partes? Sócrates seguiria o *nómos* profundo, e a acusação se pautaria pelo superficial ou aparente? O sistema vigente de uma sociedade – seja ele teológico, político ou institucional – raramente se pauta pelo mais profundo exame e disciplina de suas próprias diretrizes teóricas, ou verdades ideológicas. Desse modo, quando um líder histórico – seja na Filosofia ou no campo moral –, caracterizado não apenas pela honestidade intelectual como pela busca da integração entre seu pensar e agir –, toca nos pontos de maior suscetibilidade, apontando os limites questionáveis e frágeis, tanto da educação, como do sistema social e político-teológico de tal período, há como que um abalo, uma ameaça: provoca-se o outro lado, o aspecto oposto. O que sucedera, e de modo fatal.

Se Sócrates tivesse usado a liberdade de expressão – um dos conceitos mais ressaltados pelo povo grego – como argumento, como um direito inquestionável e inalienável de todos os cidadãos atenienses (e não apenas o privilégio de uma minoria seleta), teria realmente mobilizado, persuadido ou, ao menos, sensibilizado a assembleia? I.F. Stone afirma que até mesmo outros meios de expressão poderiam fornecer uma possível defesa, com fundamentos válidos. A uma apologia de Sócrates fundamentada no conceito de liberdade, o próprio teatro poderia oferecer referências a sentimentos profundos do povo ateniense, o que poderia constranger os juízes:

Este apelo seria particularmente eficaz por ser o teatro ateniense tão participante quanto a democracia ateniense. Os atenienses não formavam uma plateia passiva. Uma parcela substancial da população de cidadãos participava da preparação e montagem das peças, tal como participava na assembleia e nos tribunais. O próprio teatro era um componente venerado dos festivais religiosos anuais. O grau de participação popular no teatro é abordado por William Scott Ferguson, que calculou, em sua obra *Greek Imperialism*, que mais de 2000 atenienses tinham de decorar o texto e praticar a música e a coreografia de um texto lírico ou dramático. Conclui ele que uma plateia ateniense normal certamente seria composta, em grande parte, de ex-participantes. Para entender a explicação deste fato, compare-se o teatro ateniense com o de Roma, uma civilização afim porém com uma estrutura sócio-política contrastante. O teatro ocupava um lugar de honra em Atenas, e era encarado com suspeita em Roma. O teatro grego nasceu da religião popular e democrática de Dioniso, um deus dos pobres. Ao pregar a democracia e a liberdade de expressão, os poetas trágicos refletiam sua plateia popular (STONE, 1988, p.227).

Na democracia ateniense, assim como também em Eurípedes, o direito de expressão estava integrado ao dever da atenção e audiência. Na peça *Heraclidas*, do próprio Eurípedes, canta o coro de velhos de Maratona:

Quem pode julgar, compreender argumentos / Antes de ouvir as razões de ambas as partes? (EURÍPEDES, *As bacantes*, 2668 e segs.).

Na *Andrômaca*, Orestes afirma:

Sábio é aquele que ensinou a humanidade a ouvir os argumentos de ambas as partes (EURÍPIDES, *Heráclidas*, 1.178 e segs.).

Aos atenienses, tal era o padrão ideal de uma sociedade livre e justa. Por que, então, a disparidade entre o padrão da sociedade ateniense e o ocorrido no julgamento de Sócrates? O fato é que se revela muito difícil a devida correspondência entre o ideal e o real: a própria Atenas, em certos momentos, acabava por não respeitar seus próprios princípios fundamentais, ao se relacionar com os aliados e as cidades dominadas – isto, certamente, Eurípedes apreendeu e expressou.

Há que se ressaltar, mais uma vez, que a busca da virtude e de todos os ideais - relacionados à sabedoria - constituíram, originalmente, em especial com o patrono da Filosofia, algo maravilhoso, admirável; uma pureza, de intenções e de pensamento, característica. Todavia, o pensamento puro - em meio à realidade sistemática implacável – não deixa de ser, por vezes, realmente perigoso. A própria condição indispensável à sobrevivência não deixa de ser, fundamentalmente, a devida proporcionalidade entre pureza (aspecto maior) e impureza - sendo a impureza criteriosa, mais estratégica que a própria pureza descontrolada. Ainda mais frente a um sistema que fora e tem sido anônimo, antropofágico, sempre desconhecido e – de longe – contrário a todo e qualquer idealismo (seja ele político, ideológico, educacional ou filosófico).

O princípio da potência (satisfatória, suficiente) inicia-se a partir de alguns princípios antecedentes, a saber: o princípio da autoimunização - a autocrítica, o autoexame. A atitude e a postura inicial, prontificada – a se evitar a condição fatal de vitimização, diversas vezes observável no processo histórico humano – não poderia ser a de receptividade passiva perante um sistema tal, nem a de credulidade de que viesse este a compreender, acolher e identificar-se com parâmetros, critérios e ideais genuinamente educacionais ou filosóficos, por mais louváveis que viessem a ser. Dessa maneira, uma vez que a realidade raramente se revela compatível com os mais belos ideais, a postura jamais poderia ser “idealista” e, portanto, caracterizada pela impotência frente a realidade inegável.

A ausência de fundamentos à acusação de corrupção também é clara. O que é corrupção? Corrupção é a inversão entre o princípio, a palavra, o Verbo (o *Lógos*) e a verba. O Verbo deve predominar em relação à verba, a qual – embora indispensável -, deve ser de importância secundária. Sócrates, ao sugerir

verdadeiros princípios filosóficos, na exortação da disciplina em relação ao *eu zen*, através da palavra educativa, naturalmente, subverteria qualquer sistema caracterizado pela inversão das partes acima citadas - seja ele político, ideológico, social ou educacional. A tal sistema, a educação socrática somente poderia soar ameaçadora, subversiva, corruptora dos jovens: a acusação de Meleto, por exemplo – que se apresenta em espantosa defasagem com a prática das virtudes sugerida por Sócrates –, não pode ser considerada válida, já que Meleto é incapaz de citar um jovem sequer, que tenha realmente se transformado ou degenerado, de piedoso a desonesto, de moderado a insolente, de temperante a extravagante ou treloucado, de prudente a imprudente, de trabalhador e honesto a ocioso e corrupto. Ao contra-argumentar, Meleto alega conhecer alguns a quem Sócrates induziu a segui-lo, ao invés de obedecer ou seguir aos próprios pais. Embora não negue o fato, Sócrates é assertivo, ao afirmar que simplesmente havia sugerido seguir uma máxima, a que prescreve obedecer àqueles cuja competência, conhecimento e capacidade fossem comprovados: os peritos e os proficientes. Ele próprio, um “perito” em Filosofia e Educação, fôra, na época, constantemente solicitado, através do exercício do diálogo e do processo dialético, inclusive, através da transformação das dúvidas (*aporias*) em *diaporia* e *euporia* (o bem sucedido esclarecimento das dúvidas) pelos jovens. Quando se observa, em Xenofonte, a refutação à acusação de corrupção, realiza-se também a defesa de Sócrates em relação à acusação de subversão da autoridade dos pais. Pois não é factível que Sócrates subvertesse a autoridade paterna e materna, mas que, através do diálogo substancial e do exemplo educativo mais concreto, sua filosofia educacional se realizasse de modo eficaz, ao responder às necessidades globais dos jovens.

Em *Memorabilia* IV, 2-33, Sócrates diz que Odisseus destruiu Palamedes porque invejou dele sua sabedoria: analogamente, terá sido Sócrates condenado à morte porque aqueles que o condenaram invejaram-no, também, por sua sabedoria (*Educação de Ciro*, III, I - 38-39; *Cinegético* I, II)? Sob certa perspectiva, Sócrates talvez tenha provocado tal situação, uma vez que, de certa forma, valorizou a si mesmo perante o júri, aumentando, desse modo, a intenção deste de condená-lo. Mas a devida (e não, desmedida) autovalorização não quer dizer ou significar “presunção”. De qualquer forma, o júri o teria invejado menos pelo

amor à sabedoria que pela “provocativa autoconsideração”: sua busca por ser sábio não seria, assim, um ato provocador em si mesmo, ou de *megalegoria*. O júri provavelmente ficou incomodado com a afirmação que Sócrates havia realizado acerca de seu *daimon*; se alguns não acreditaram; outros o invejaram porque Sócrates parecia, mesmo, ter junto aos deuses mais do que eles próprios. Os que sentiram inveja acreditaram no *daimon* sócrático, mas deviam, também, ter dado confiabilidade à sua retidão, honestidade, e lealdade à *polis*. Por crer no *daimon* sócrático, já não cogitavam que Sócrates acreditasse nos deuses da cidade: Sócrates foi, assim, acusado não de ateísmo, mas de não acreditar, especificamente, nos deuses da *polis*. Sócrates se dirige depois aos que não desejavam acreditar que ele fosse honrado pelo deus (*daimon*); e ao sustentar algumas reivindicações, discursando de modo ainda mais eloquente, parece provocar ainda mais o júri.

Mas sejam, ainda, estabelecidos outros paralelos e comparações – esclarecedores, bem como elucidativos de alguns detalhes - entre as obras *Memorabilia* e *Apologia*. Segundo a obra *Apologia*, se Sócrates fosse viver mais, sabia ele que sua visão, sua audição, sua habilidade para aprender, e sua memória do que havia aprendido, necessariamente declinariam; já de acordo com *Memorabilia*, sua visão, sua audição, sua *razão*, sua habilidade para aprender e sua memória, necessariamente, declinariam: nota-se, desse modo, que a *Apologia* faz silêncio sobre o esperado declínio de sua razão, ao envelhecer.

A obra *Memorabilia* aborda – já a *Apologia*, não -, acerca de quão ruim pode ser tornar-se inconsciente do próprio declínio, nesta fase do envelhecimento. A *Apologia* diz, e *Memorabilia* não diz, que a morte de Sócrates, além de vir no seu tempo, vem também do modo mais fácil (tomando-se a cicuta). Neste aspecto também, a voz do deus, ou os deuses, parece ter confirmado a deliberação sócrática. Xenofonte, falando em seu próprio nome, diz na *Apologia* que Sócrates sofreu a mais fácil das mortes. A *Apologia* fala somente da característica fácil da morte de Sócrates; *Memorabilia* fala apenas do seu caráter nobre. Em *Memorabilia*, entretanto, afirma-se que Sócrates considerou sua injusta condenação ser desgraça somente àqueles que o condenaram e que sua fama póstuma o justificará. No final da obra *Apologia*, Xenofonte louva seu mestre por sua sabedoria

e nobreza – por nobreza, pode-se entender sua excepcional utilidade, integrada com sua civilidade ou bondade (*Econômico* XV. 4).

V. III CONCLUSÃO

O princípio da integração, enfim, não vindo a ser, predominantemente, um aspecto extraordinário, constitui-se, isto sim, algo primeiramente ordinário, habitual, a ser desenvolvido. Como a existência, com seus complexos dinamismos, ao mesmo tempo desconcertantes e admiráveis, caracteriza-se, sempre, por suas ameaças globais, integrais - de caos, de incertezas, de desintegração, característicos da condição específica, imperfeita e implacavelmente mortal do ser humano -, tal princípio se constitui o próprio princípio de autodefesa original; e de resistência em relação às questões fundamentais. Manter-se o mais inteiramente fiel aos princípios e procedimentos que o nortearam durante sua vida - no esforço de restabelecer, continuamente, as relações entre os ideais e as ações -, fizera de Sócrates um marco na Filosofia, a proporcionar um autêntico parâmetro ou medida referencial da própria dignidade humana. O nível profundo de tal relacionamento, raro entre os homens, uma vez difícil de ser realizado - dado a incompletude, as fragilidades, precariedades, dificuldades, insuficiências, inconstâncias e imperfeições da condição humana - é exemplificável, de modo diverso, dentro dos diversos campos do conhecimento e atuação, na própria vida dos representantes históricos, como na do próprio patrono da Filosofia.

E se o conceito de integralidade (integridade) pode ser considerado sinônimo de inderrotabilidade, Sócrates soube realizar a difícil “arte de perder”: aparentemente, dentro das circunstâncias emergentes (visíveis), do contexto do seu julgamento e condenação. Mas, de acordo com a perspectiva mais profunda, na realidade, soube ganhar substancialmente: os séculos que sucederam ao acontecimento atestaram esta “resistência” vitoriosa, através do reconhecimento da fecundidade de sua filosofia e exemplo. Embora tivesse – é preciso reiterar - a possibilidade de recorrer a possíveis “saídas” (a própria alternativa de fuga oferecida

por alguns dos seus discípulos, o pagamento da multa ou a própria aceitação passiva da cumplicidade conivente com as acusações infundadas), preferira Sócrates a fidelidade à própria consciência (a defesa da Filosofia e a morte) à servil “mendicância” da vida. O que equivale - como o exemplo máximo referencial na condição de precursor a todos os filósofos (posteriores ou contemporâneos a ele) - ao princípio da integração entre as *teses* (os próprios princípios filosóficos, apregoados em vida) e o ato de viver sua comprovação: o princípio da integridade como o princípio da potência - potência do seu exemplo a toda a Humanidade, contemporânea ao século IV a. C., ou vindoura a tal período.

CAPÍTULO VI - O PRINCÍPIO DA INTEGRAÇÃO APLICADO ÀS *APOLOGIAS DE SÓCRATES*

VI. I O princípio da integração - aplicável necessariamente - deve simbolizar o esforço por transcender as perspectivas particularistas, sectárias, isolacionistas, fragmentadoras, tanto em relação à especificidade e possibilidades de interpretações como relativamente às linhas de pensamento (os defensores do Sócrates de Platão, em oposição radical e excludente aos convictos do Sócrates de Xenofonte, aos afirmadores do Sócrates de Aristóteles etc.), uma vez que, em termos vitais, a própria existência não se apresenta restritiva, exclusiva, sectária, partidária.

A necessidade revela-se, primeiramente, como sinônimo de indispensabilidade, inexorabilidade: aquilo sem o que não se pode sobreviver ou viver. Sendo a morte algo implacável, inexorável, diante da ameaça mortal à reexistência de Sócrates e, por que não dizer, da própria Filosofia - mais precisamente, dos riscos de incompreensão, distorção, má interpretação e descaracterização da mesma, por parte da posteridade próxima e longínqua ao século IV a.C. -, foram escritas, como defesas, as obras denominadas, por assim dizer, *Apologias de Sócrates*, por parte dos próprios discípulos, dentre os mais conhecidos, Xenofonte e Platão. Desse modo, como “Apologia” da própria Filosofia, de sua “raiz” e essência, é preciso se superar em direção à unificação desta precisa indispensabilidade: a própria defesa do patrono dos filósofos, sem preferências exclusivistas, ou pré-conceitos. Para isso, apresenta-se necessário, dentro de certa proporção, ir além de tais particularismos, subdivisões, perspectivas desintegradoras ou unilaterais: este, o grande e difícil exercício de diálogo - aquilo de que Sócrates mais dera exemplo. Exercício de diálogo e espírito que não deixa de se constituir, por sua vez, como o ato de abarcar e integrar pontos de vista diversos, diferentes, por vezes, até mesmo contrários.

No entanto, ao se observar a realidade em uma amplitude maior - relativamente a qualquer assunto, conteúdo ou objeto -, perceber-se-á que as inúmeras abordagens, com que se possa focalizá-los, constitui-se tão-somente a diferença de ângulos através dos quais se vê. Para se compor, portanto, o todo o

mais próximo do real, verdadeiramente – com todas as suas sutilezas e riqueza de detalhes – por que, então, privilegiar uma e excluir, *absolutamente*, todas as outras perspectivas? Sem perder de vista, pois, este intuito maior - a superação do sectarismo desintegrador na defesa ou apologia da Filosofia, em sua raiz, ao se aplicar o princípio reintegrador -, exercitar-se-á a aceitação inclusiva, a valorização das diferenças, tanto de abordagem, estilo, intenção, como de concepção e filosofia, presentes e contidas tanto na *Apologia* de Xenofonte como na *Apologia* de Platão.

VI.II CARACTERIZAÇÃO DA FILOSOFIA SOCRÁTICA ATRAVÉS DA ANÁLISE (COMPLEMENTAR) DA *APOLOGIA DE SÓCRATES*, DE PLATÃO

Se era difícil, até mesmo, aos imediatamente pósteros a Sócrates compreender realmente sua Filosofia, o que se poderá dizer dos que se encontram a vinte e três séculos de distância no tempo? Em que espécie de contrassenso se traduziria esta “distância”, esta dificuldade? Em algum tipo de anacronismo, infidelidade, desvios ou interpretação sem contexto? Esta autocrítica previdente pode, às vezes, ser necessária a prevenir enganos, já que estes, frequentemente, vêm a ser fruto da certeza sem qualquer dúvida.

Os discípulos considerados mais importantes, Platão e Xenofonte, escreveram obras que são, na realidade, fontes apologéticas. O que se pode dizer sobre ambos? Entre os comentadores, há um argumento relativo ao fato de que, por parte de Xenofonte, o retrato de Sócrates vem a ser mais fiel. Em Xenofonte, realmente existe um Sócrates mais enxuto. Entretanto, como todas as fontes têm suas limitações, ao se buscarem as possíveis intersecções entre elas, talvez seja possível alcançar um denominador comum. Há quem opte por uma das vertentes: alguns até por Aristóteles, que seria considerado neutro. Metodologicamente, no entanto, não deixa de ser este um sério problema: não há nenhum recurso externo ao que se está avaliando. E se tentar solucionar um problema recorrendo-se a uma parte dele não parece ser uma solução efetiva – dado o risco de se cair num círculo

vicioso -, um procedimento comum, nos últimos duzentos anos, parece ter sido buscar obter um pequeno “Frankenstein”. Todavia, mesmo ao se buscar um denominador comum, continua o problema metodológico.

Aristóteles refere-se aos *lógoi sokratikoi* sem deixar dúvida de que são imitações. Nas obras de Platão, Xenofonte e Aristófanes, encontraríamos, portanto, imitações. O que talvez seja o mais provável, uma vez que a imitação não pretende ser nem uma ficção nem a mera e fiel reprodução: ambas seriam inadequadas.

André-Louis-Dorion afirma, em sua obra, *Compreender Sócrates*, questiona o porquê de uma falsa compreensão a partir de uma interpretação enganosa. Uma vez se apresentando insolúvel o problema do Sócrates histórico, sua posição vem a ser anti-histórica. Não faria mais sentido procurar, buscar o Sócrates histórico, já que nenhuma das fontes (Platão, Xenofonte, Aristófanes, Aristóteles) pretendeu ser a mera reprodução histórica - suas obras são miméticas. Os *lógoi sokratikoi* - não sendo definíveis nem como poesia nem como história -, possuiriam, segundo ele, uma grande liberdade de invenção. Dorion apresenta, então, o Sócrates de Platão, o Sócrates Xenofonte, o Sócrates de Aristóteles, e o Sócrates de Aristófanes. Sócrates teria deixado, assim, várias possibilidades de apropriações. Por não ter deixado nada escrito, seu retrato vem a ser, assim, multifacetado.

Quanto à filosofia daquele que é considerado o mais brilhante discípulo de Sócrates, Platão, a afirmação de Whitehead não deixa de ser instigante, ainda que considerada, ao mesmo tempo, tanto verdadeira como falsa: “Toda filosofia ocidental não deixa de ser mera nota de rodapé da Filosofia de Platão”. Pode-se caracterizar Platão por sua fidelidade histórica, assim como pela flexibilidade na imitação - uma espécie de invenção com a intenção de falar do caráter real do seu personagem maior, Sócrates, que é apresentado com o *ethos* exemplar do filósofo. E sua obra - uma espécie de poesia sem rima -, constrói-se não só pelo refinamento, pela construção engenhosa como também pelo força do exemplo socrático, ou do impacto do socratismo sobre ele. Para que viesse a ser verossímil - sendo a verossimilhança a própria relação de adequação da ação com o caráter daquele que age ou executa -, a invenção de Platão deveria, por sua vez,

estar ligada à figura real de Sócrates. O que seria importante, inclusive, aos futuros ou eventuais leitores, que, exatamente por possuírem fontes e informações diversas, poderiam se tornar confusos.

A respeito da obra de Platão, Jaeger escreve que os *Diálogos* de Platão constituem uma obra literária baseada em algo historicamente consagrado: no fato de Sócrates transmitir sua Filosofia através do exercício de perguntas e respostas, a forma primitiva do pensamento filosófico, via para nos compreendermos uns aos outros:

Mas, quando após a morte do mestre, resolveu manter viva, a seu modo, a imagem do mestre, descobriu na imitação artística do diálogo socrático a missão que lhe permitiria colocar seu gênio dramático a serviço da filosofia. Não é só o diálogo, porém, o que há de socrático nessa obra. A repetição estereotipada de certas teses paradoxais características dos diálogos do Sócrates platônico e a sua coincidência com as informações de Xenofonte tornam evidente que os diálogos platônicos também têm raízes, no que se refere ao conteúdo, no pensamento socrático. Até onde chega, nestes diálogos, o socrático? Eis o problema. Os informes de Xenofonte só coincidem com os de Platão num pequeno trecho para além do qual nos deixa sobre brasas, com a sensação de que Xenofonte peca por falta, enquanto, em contrapartida, Platão peca por excesso. Já Aristóteles inclinava-se a crer que a maior parte dos pensamentos filosóficos do Sócrates de Platão devem ser considerados doutrina deste e não daquele. Aristóteles faz a este propósito algumas observações, cujo valor teremos de examinar. O diálogo de Platão representa, segundo ele, um novo gênero artístico, uma manifestação intermediária entre a poesia e a prosa. É fora de dúvida que isto se refere em primeiro lugar à forma, que é a de um drama espiritual em linguagem livre (JAEGER, 1995, pp.501-502).

Pode ser percebida, no decurso da História da própria Filosofia, uma reiterada aspiração de retomada da Filosofia socrática. Basta observar, ao longo do processo histórico, algumas das correntes filosóficas: por exemplo: na sua concepção de sábio, o estoicismo certamente ainda remete a Sócrates; o ceticismo, como suspensão do juízo sobre todas as coisas, não deixa de ser, sob certa perspectiva, uma retomada da filosofia socrática; já o epicurismo, ao colocar que os prazeres principais são os relacionados à alma ou espírito, tampouco deixa de fazer alusão a filosofia de Sócrates.

Merleau-Ponty, ao escrever o *Elogio à Filosofia*, faz alusão ao significado da Filosofia, bem como à função essencial do filósofo. Qual o significado deste elogio? Antes de tudo, o significado de contestação - contestação do poder

irracional. Com tal poder - que sempre existira, e perdurara, ao longo da História humana – é que Sócrates se confrontara.

As razões de sua condenação, entretanto, remetem ao fato de sua filosofia ter sido vista, única e exclusivamente, em seu caráter negativo. Sobre as duas classes de acusadores, Platão escreve:

Mais temíveis, porém, senhores, são aqueles que, encarregando-se da educação da maioria de vós desde meninos, fizeram-vos crer, com acusações inteiramente falsas, que existe certo Sócrates, homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo o que há debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca. Por terem espalhado esse boato, atenienses, são esses os Seus acusadores temíveis, porque os seus ouvintes acham que os investigadores daquelas matérias não creem tampouco nos deuses. Depois, esses acusadores são numerosos e vem acusando há muito tempo; mais ainda, falava convosco na idade em que mais crédulos podíeis ser, quando algum de vós éreis crianças ou rapazes, e acusação era feita a inteira revelia, sem defensor algum. De tudo, o que tem menos sentido é não se poderem dizer nem saber os seus nomes, salvo quando se trata, porventura, de um autor de comédias (PLATÃO, 1972, p.12).

Os aspectos negativo e positivo podem, porém, estar interligados: por exemplo, a ausência de “constrangimento”, isto é, a ausência da refutação e crítica, da busca filosófica caracterizada pelo exame, pelo exercício do diálogo, pelo método dialético, pela *episteme*, pela verdadeira investigação e critério filosóficos, do próprio “amor pela sabedoria” – em geral, não “alcançados” em sua inteligibilidade, considerados de pouco interesse, muitas vezes mal acolhidos, incompreendidos, até mesmo ridicularizados pela maioria – revela-se como preferencial (“positivo”) à maior parte dos homens, que apenas quer liberdade (sem disciplina), a facilidade e a superficialidade do senso comum (não a profundidade filosófica), a opinião, a *doxa* (não a ciência), o cômodo (e não o esforço), as vantagens aparentes e imediatas (não a via mais longa da Dialética, com seus benefícios mais duradouros, e a longo prazo). No entanto, esse imediatismo e aparência “positivas” mostram-se - profundamente falando -, verdadeiramente negativos, uma vez efêmeras, superficiais, sem critério, sem qualquer conteúdo substancial e sabedoria. Já a filosofia socrática, em geral antipatizada e considerada negativa pela *polis*, através do exercício da “razão negativa”, pode incitar ao verdadeiro diálogo (fonte de aprendizado constante, e de enriquecimento mútuo), ao

exame (à vida digna), ao reconhecimento da própria ignorância (início de todo autêntico saber) - enfim, às consequências fecundas da busca filosófica (a amizade com o saber, o amor pela sabedoria). Ou seja: ainda que aparentemente negativa, caracteriza-se como profunda e substancialmente positiva.

A partir do reconhecimento profundo e do momento em que Sócrates confirma que nada sabe, julga benéfico, salutar e positivo, a si e aos outros, a atitude filosófica: colocar os problemas, questionar, interrogar. A *polis*, todavia, não recebe e não compreende desse modo. Dessa busca de interrogação, então, iniciam-se os diálogos filosóficos entre Sócrates e seus interlocutores diversos. A própria vida, ou a própria existência, não deixam de se caracterizar, sob certa perspectiva, como um contínuo diálogo. E a própria ausência de diálogo não deixa de ser, muitas vezes, o equivalente à miséria. Sobre os *Diálogos* e seu autor, Alexandre Koyré comenta que a leitura de Platão proporciona grande prazer e alegria, uma vez que seus textos resistiram ao tempo, dada sua profundidade, vivacidade e qualidade lapidar:

O leitor gostaria de receber respostas aos problemas postos por Sócrates. Ora, Sócrates, na maior parte dos casos, recusa-lhe essas respostas. Os diálogos – pelo menos os diálogos ditos “socráticos” (chamam-se “socráticos” os diálogos de juventude e da maturidade de Platão. Nesses diálogos, Sócrates desempenha o papel central, o problema discutido é habitualmente um problema moral e, geralmente, esses diálogos não se “resolvem” numa conclusão positiva), os únicos de que nos ocuparemos aqui – não chegam a nenhuma conclusão. A discussão termina inconclusivamente por uma confissão de ignorância. Pelas suas perguntas insidiosas e precisas, pela sua dialética impiedosa e sutil, Sócrates depressa nos demonstra a fraqueza dos argumentos do seu interlocutor, o infundado das suas opiniões, a inanidade das suas crenças... Mas logo que, sem fôlego, este se volta contra Sócrates e lhe pergunta por sua vez: “E tu, Sócrates, que pensas?” Sócrates foge à resposta. O seu papel não é, diz-nos, emitir opiniões e formular teorias. O seu papel é examinar os outros. Quanto a si próprio, a única coisa que sabe é que nada sabe (KOYRÉ, 1988, pp.9-10).

O que Sócrates busca, efetivamente, em seus diálogos? Parâmetros de cientificidade, de cognoscibilidade. Que parâmetros são esses?

O esforço de Platão parece ser, antes de tudo, o de provar que Sócrates não é, de fato, mais um sofista. E quem é o sofista? Segundo Platão, o sofista seria o “capturador” de jovens ricos. Possuindo uma lógica enganadora, ele é o profissional de uma luta meramente verbal, oferecendo aos jovens a aparência de

realidade: a aparência de sabedoria pessoal, a falsa aparência de ciência universal, e uma arte simulada (a arte da cópia e do simulacro). De acordo com o ponto de vista platônico, o sofista possuiria grande conhecimento da falsidade: aparentar sem o ser de fato. Platão afirma que o sofista, da maneira mais astuciosa do mundo, escondeu-se num refúgio inextricável: o próprio *não-ser* (a imagem superficial), uma vez que a aparência de ser sem o ser de fato equivaleria à falsidade.

Ora, Sócrates busca, nos diálogos, exatamente o contrário: a realidade, o conceito, a essência (*ousía*), a verdade. Sobre as possíveis “mensagens” contidas nos diversos diálogos de Platão, A. Koyré afirma:

Essa mensagem é, sem dúvida, uma mensagem filosófica. E os diálogos contêm um ensinamento. Mas esse ensinamento, digamo-lo mais uma vez, não é um ensinamento doutrinal: é uma lição de método. Sócrates nos ensina o uso e o valor das definições precisas dos conceitos empregues na discussão e a impossibilidade de os chegarmos a possuir sem proceder, previamente, a uma revisão crítica das noções tradicionais, das concepções “vulgares”, recebidas e incorporadas na linguagem. Por isso, o resultado aparentemente negativo da discussão é de um valor extremo. É, com efeito, muito importante saber que não se sabe; que o senso e a língua comuns, embora formem o ponto de partida da reflexão filosófica, são apenas o seu ponto de partida; e que a discussão dialética tem justamente por finalidade ultrapassá-los e superá-los (KOYRÉ, 1988, pp. 10-11).

É, entretanto, na *Apologia* que Platão estabelece, efetivamente, o programa filosófico socrático, no qual o próprio Sócrates via a positividade autêntica de sua atividade. Toda *Apologia* não deixa de ser uma engenhosa, uma refinada elaboração. Na *Apologia*, Platão faz do discurso de Sócrates um discurso divinizado, numa ideia paralela à da inspiração poética. Na Antiguidade, sendo o poeta o meio pelo qual se expressava a divindade, poderia ele reivindicar à sua canção a chancela divina, sendo que as *musas*, filhas de Zeus e de *Mnemosyne* (a deusa da memória), poderiam, por sua vez, dispor do poeta como bem quisessem. E Platão parece associar o discurso socrático a esta reivindicação divina tradicional. Sua intenção parece ser a de apresentar Sócrates como um herói, um soldado dos deuses, guiado por um comandante divino, Apolo. A *Apologia* não deixa de ser, portanto, a própria construção do caráter socrático. O discurso nela contido é elaborado pelo discípulo (o próprio Platão) com a intenção de que a filosofia

socrática não se perca, mas, isto sim, que seja preservada à posteridade. Sobre a *Apologia* de Platão, Jaeger realiza o seguinte comentário:

Já na *Apologia* vemos como a ação de Sócrates e o afã de educar os cidadãos na verdadeira *areté* se enlaçam “com a própria polis” e assim se imprime na sua missão o selo do político. Particularmente na *Apologia* 36 C, onde Sócrates resume de novo sua ação total, numa breve fórmula sintética. Nessa passagem, referindo-se a si mesmo, diz que procurava convencer todo mundo a não se preocupar com seus próprios assuntos antes de ter procurado ser o melhor e o mais sábio possível, e a não velar pelos assuntos da *polis* do que pela própria *polis*. Com esta distinção que se estabelece entre o cuidado pelos assuntos da *polis* e o cuidado pela própria *polis*, para conseguir que seja a melhor, a mais sábia possível, foco e ao mesmo tempo a diferença fundamental que existia entre a política em sentido socrático e a política em sentido comum (JAEGER, 1995, pp.603-604).

Este diálogo mostra, claramente, em que sentido Platão quer que se interprete o alcance “político” das suas investigações sobre o que pode ser definido, essencialmente, como virtude:

A sua raiz está no problema fundamental de toda a vida da *polis*, no problema da educação. E com maior clareza ainda se vê isto no *Protágoras*, onde Platão esclarece a importância educacional dos esforços desenvolvidos pelo seu Sócrates para chegar a conhecer a existência da *areté* (JAEGER, 1995, pp. 604).

Onde e como começa a filosofia socrática? Se a filosofia socrática começa com uma *aporia*, Sócrates pensa que existe nela uma positividade – na medida em que educa o ser humano ao reconhecimento dos próprios limites e sempre o induz a buscar o diálogo, o conhecimento – em síntese, à amizade e respeito pelo saber, ao amor pela sabedoria. Se, na realidade, não existe impasse sem saída, *aporia* sem *euporia* – o próprio impasse, ao chegar ao seu limite, pode, inclusive, ser “transformador” – a confissão de não saber, a dúvida, a inconclusão, as *aporias* em que terminam certos diálogos platônicos poderiam ser, então, consideradas transformadoras? Dir-se-ia que sim, ao menos quanto à sensibilização ou ao reconhecimento da verdade e da ignorância humana. Qual é, no entanto, a *aporia* inicial, efetivamente, na Filosofia socrática?

Delfos, a principal região do cultivo do Deus Apolo (Deus da sabedoria, da poesia, da música e da medicina), possui um lugar sagrado, um

oráculo. Neste, encontra-se a Pítia, a sacerdotisa encarregada de dizer em nome de Apolo. Quando Querefonte, um amigo de Sócrates, vai a Delfos, formula a este oráculo a seguinte questão: “Existe alguém mais sábio do que Sócrates?” O oráculo, por sua vez, responde: “Não”.

Eis o que se afirma no texto de Platão:

Pois eu, atenienses, devo essa reputação exclusivamente a uma ciência. Qual vem ser a ciência? A que é, talvez, a ciência humana. É provável que eu a possua realmente, os mestres mencionados há pouco possuem, quiçá, uma sobre-humana, ou não sei que diga, porque essa eu não aprendi, e quem disser o contrário estará me caluniando. Por favor, atenienses, não vos amotineis, mesmo que eu vos pareça dizer uma enormidade; a alegação que vou apresentar nem é minha; citarei o autor, que considerais idôneo. Para testemunhar a minha ciência, se é uma ciência, e qual é ela, vos trarei o deus de Delfos. Conhecestes Querefonte, decerto. Era meu amigo de infância e também partido do povo e seu companheiro naquele exílio de que voltou conosco. Sabeis o temperamento de Querefonte, quão tenaz nos seus empreendimentos. Ora, certa vez, indo a Delfos, arriscou esta consulta ao oráculo – repito, senhores; não vos amotineis – ele perguntou se havia alguém mais sábio que eu; respondeu a Pítia que não havia ninguém mais sábio. Para testemunhar isso, tendes aí o irmão dele, porque ele já morreu. Examinai por que vos conto esse fato; é para explicar a procedência da calúnia (PLATÃO, 1972, p.14).

A partir de então, a afirmação do oráculo de Delfos passa a ser enigmática para Sócrates: não pode ser considerada falsidade, uma vez que é dita por um Deus (e não é lícito a um Deus mentir); por outro lado, Sócrates põe em questão a própria afirmação do divino: “como pode ou deve ser compreendida?” “O que o Deus quer significar? E o que está afirmando por enigma?”

Enigma que resulta do conflito entre a fala divina e a verdade interior, pois o caráter enigmático do que o oráculo diz tem uma relação, para Sócrates, com o que sabe consigo mesmo (*Sýnoida Emautôi*): “Bem sei comigo mesmo que não sou sábio”. O auto-saber, tão forte e tão intenso, acaba por estimular Sócrates a um confronto com o divino. Esta refutação socrática acaba por ser, na realidade, a valorização inédita, extraordinária, da própria verdade interior. O Deus não diz (*légei*) e não oculta (*Kriptei*), mas significa (*semaínei*) – o que exige interpretação. Justamente por não se julgar sábio é que todo episódio relativo ao oráculo será possível a Sócrates.

Mas como Sócrates decide esta situação contraditória e conflitante? Sua decisão demonstra sua honestidade intelectual. Platão mostra o próprio caráter socrático - Sócrates demora para se decidir: "A muito custo, voltei-me para a investigação disso...", afirma Sócrates – esta é a maneira como o filósofo recebe a resposta do oráculo.

O que é investigar? A investigação (*zétesis*) é, também, auto investigação: após o acontecimento de Delfos, Sócrates realiza um auto reconhecimento mais profundo. Passa a saber, com mais clareza, quem ele é:

"Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: 'Que quereis dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente, não está mentindo, porque isso lhe é impossível'. Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o oráculo, mostraria ao deus: 'Eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!' Submeti a exame essa pessoa – é escusado dizer o seu nome; era um dos políticos. Eis, atenienses, a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita gente, principalmente aos seus próprios, mas não o era. Meti-me, então, a explicar-lhe que supunha ser sábio, mas não o era. A consequência foi tornar-me odiado dele e de muitos dos circunstantes.

Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo mesmo: 'Mais sábio do que esse homem eu sou'; é bem provável que nenhuma de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei'. Daí, fui ter com outro, u dos que passam por ainda ais sábios e tive a mesmíssima impressão; também ali me tornei odiado dele e de muitos outros.

Depois disso, não parei, embora sentisse, com mágoas e apreensões, que ia me tornando odiado; não obstante, parecia-me imperioso dar a máxima importância ao serviço do deus. Cumpria-me, portanto, para averiguar o sentido do oráculo, ir ter com todos os que se passavam por senhores de algum saber" (PLATÃO, 1972, pp.14-15).

Que "chaves verbais" encontra Sócrates? "Conhece-te a ti mesmo", parece ser uma delas. É como se existisse uma personalidade socrática antes, e outra, diferente, após o episódio do oráculo – inclusive, substancial e filosoficamente, superior à antecedente.

A construção da filosofia socrática estaria, assim, ligada a alguma concepção de divindade? Qual? Se o poder divino, no período homérico, vinha a ser sinônimo de "poder tudo", inclusive, o de poder mentir, iludir – uma vez que a

divindade incluía a possibilidade de ilusão -, fazia parte da superioridade divina a capacidade tanto de dizer verdades como de dizer mentiras. No momento de conflito (entre a fala divina e a verdade interior), Sócrates queria ser piedoso, mas não conseguia: a disposição natural de obedecer ao deus era vencida pelo auto-saber. Sócrates não deixava de possuir uma predisposição piedosa, por isso, não queria confrontar Apolo. Ao mesmo tempo, como poderia abrir mão da sua própria verdade (do que sabia de si e por si mesmo)? Há, de fato, uma clara ênfase ao autoconhecimento. Mas a ideia de um ser humano investigando a fala divina, Apolo, não era habitual em relação à tradição. A mentira, o engano, a fraude passam a não ser mais características referíveis à divindade de então... Está-se construindo, agora, também um novo paradigma divino, uma nova concepção da divindade: a divindade de Sócrates passa a não ser mais os deuses da cidade...

Se, no início, Sócrates não se vê como servidor do deus, na medida em que exerce a atividade de dialogar (*dialegesthai*), na medida em que consegue ver com profundidade (*diaskopein*), confirmar a realidade, o oráculo passa a ser agregado paulatinamente, sendo que ambos (Sócrates e o oráculo), depois, não mais se opõem: Sócrates deixa de ser um refutador do deus, pois tanto este como Sócrates estavam certos. Desse modo, quando a interioridade (*enthymouên*) ou a verdade interior socrática passa a coincidir ou equivaler ao oráculo, o filósofo se transforma num seguidor do deus: passa a servi-lo - para Platão, talvez o maior triunfo de Sócrates. E exatamente por servir-lhe é que Sócrates vive em estado de pobreza, para se dedicar à Filosofia, examinando a si e aos reputados sábios da *polis*. Havia uma *doxa* na cidade de que certos indivíduos eram sábios, e Sócrates parte disso para sair da aporia inicial. Assim como os votos de obediência e castidade, o voto de pobreza não deixa de ser, também, um modo, uma via ou caminho a estreitar e fortalecer as relações com a divindade. Assim é que a verdade do oráculo passa a ser objeto de adesão, neste momento, por parte de Sócrates - adere à verdade divina porque sua investigação o convenceu sobre a mesma. Depois de ter investigado, examinado, interrogado, dialogado, etc., Sócrates percebe que, no fundo, não havia conflito: esta conciliação, todavia, apenas acontece no final, em que não mais haverá o paradoxo e contradição mencionados: ao se conhecer que toda sabedoria humana é reconhecer que nada se sabe...

No texto de Platão, pode-se confirmar:

Dessa reputação é que procedem, atenienses, de um lado, tantas inimizades, tão acirradas e maléficas, que deram nascimento a tantas calúnias, e, de outro, essa reputação de sábio. É que, toda vez, os circunstantes supõem que eu seja um sábio na matéria em que confundo a outrem. O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana; evidentemente se terá servido deste nome de Sócrates para me dar como exemplo, como se dissesse: 'O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é desprovida do mínimo de valor'. Por isso não parei essa investigação até hoje, vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja forasteiro, eu tiver na conta de sábio, e, quando, julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio. Essa ocupação não me permitiu lazeres para qualquer atividade digna de menção nos negócios públicos nem nos particulares; vivo numa pobreza extrema, por estar ao serviço do deus' " (PLATÃO, 1972, pp.15-16).

Mas por que a acusação de impiedade a Sócrates? Por incompreensão de sua obediência e "sintonia" com a nova concepção de divindade? Para responder a esta questão, é preciso, antes, compreender a mentalidade que está por trás da acusação: um pensamento que não coincide com os critérios e valores encontrados na própria filosofia de Platão ou de Sócrates. E qual a prova de que Sócrates não é ímpio? O próprio fato de que ele vive obedecendo ao deus. Qual a finalidade dessa obediência?

A filosofia socrática possuiria algo tendente ou relativo à busca de reforma do indivíduo? A reforma moral - que não deixa de ser, também, uma reforma individual – principiaria a partir da atitude de revelar, de mostrar que o saber que as pessoas (os atenienses) possuíam não vinha a ser um verdadeiro saber. Na medida em que a filosofia socrática pode se definir através de alguns verbos - na medida em que tende a exortar (*parakeleúein*), a refletir moralmente (*phronesis*), a preocupar-se (*phrontizein*) com o pensamento, a verdade; a cuidar (*mélo*, de onde *epimeleîsthai*) da alma e dos valores essenciais -, possui, efetivamente, tal busca de reforma. Como, para Sócrates, uma vida sem exame não é digna de ser vivida, examinar aos outros e a si, através do exercício da filosofia (do diálogo, da interrogação, da refutação), significa exortá-los a deixar de cuidar dos valores do corpo, dos valores materiais (riqueza, reputação, honra, aparência, etc.) para cuidar da alma. Cuidado que vem a ser o processo para se adquirir a virtude: ao se adquirir o conhecimento

sobre a virtude, a pessoa poderia, a princípio, agir virtuosamente – o que se revela um ideal filosófico extraordinário. Sobre a missão política de Sócrates, a tarefa de Platão e a incompatibilidade das aspirações socráticas com o Estado, Jaeger comenta:

“Já o próprio Sócrates considerava uma missão política a educação na *areté* que ele preconizava, pois aquilo com que ele se preocupava era a ‘virtude cívica’. Nesse sentido, Platão não precisava dar feição nova à dialética de Sócrates; ao contrário, quando desde as suas primeiras obras encarava a sua tarefa moral de educador como um trabalho de edificação do próprio Estado, não fazia mais do que seguir diretamente a senda da concepção do mestre. Na *Apologia*, este labor é apresentado como um serviço prestado à cidade pátria de Atenas, e no *Górgias* é igualmente a grandeza de Sócrates como estadista e educador que nos dá a pauta pela qual se devem medir as realizações dos políticos de Atenas. Platão, porém, segundo o seu próprio testemunho exarado na *Carta VII* – que tem a este respeito um valor inestimável para nós – já nesta primeira fase havia chegado à conclusão radical de que as aspirações de Sócrates não se podiam realizar plenamente em nenhum dos Estados existentes” (JAEGER, 1999. pp. 606-607).

Por que tal incompatibilidade? Qual a razão do conflito entre os ideais éticos socráticos - tão justificáveis, tão merecedores de todo louvor ou apoio – e o Estado político? Parece ser o eterno conflito entre o que se idealiza ou imagina e a realidade implacável, inexorável, tal como é – e não como gostaríamos que fosse:

Era de bom grado que os jovens aristocratas, criados num ambiente de crítica severa à forma da democracia vigente em Atenas davam ouvidos a uma mensagem que, como aquela, pretendia melhorar moralmente a polis. Mas, enquanto para homens como Alcibíades e Crítias esta doutrina não fazia mais do que atizar a fogueira dos seus ambiciosos planos de golpe do Estado, para Platão, que o seu tio Crítias convidou a colaborar no novo Estado autocrático, após a derrocada da constituição da democracia vigente, era visível a incompatibilidade daquele regime com as ideias de Sócrates, e foi por isso que ele se negou a cooperar. O conflito suscitado entre o próprio Sócrates e o Governo dos Trinta, e a proibição de aquele continuar a sua obra de ensino eram para Platão sintomas infalíveis da podridão moral do novo Estado (JAEGER, 1999, p. 607).

No que concerne ao julgamento propriamente dito, entretanto, muitas questões podem ser levantadas. Das questões fundamentais, por exemplo: o que se julga, verdadeiramente, em um tribunal? O que vem a ser um discurso

legítimo? E um discurso retórico (“cosmético”)? O que é um julgamento imparcial, justo? O que é a justiça?

Antes de tudo, num tribunal, julgam-se os atos, juridicamente. Moralmente, julga-se o caráter (*ethos*). E como se caracteriza o discurso dos acusadores de Sócrates? Se a retórica é um conjunto de técnicas, preceitos e regras que visam, fundamentalmente, persuadir sobre o que é ou não verdade, o orador retórico praticamente não demonstra: persuade. E pode persuadir tendenciosamente... A expressão *Deinos legeîn*, por exemplo, equivaleria a ser “terrível ou temível no falar”... O discurso retórico, bem realizado, acaba, também, por produzir um *pathos* no ouvinte, o que é um elemento fundamental em tal prática. Embora artificialmente belo – por isso mesmo, falso –, muito convincente e poderoso se revelava o discurso dos acusadores de Sócrates.

Sócrates, por sua vez, coloca-se na posição de quem não tem tal saber, o saber retórico: seu discurso é espontâneo. Se o *Lógos* é o grande senhor (*logos mégou dinastés*), se o ser humano é por ele governado, os fatos devem estar vinculados com tal *Lógos*: Sócrates afirma que seu discurso se baseia em fatos - o próprio evento do oráculo de Delfos é um exemplo evidente. É com tais fatos que refutará a seus acusadores. Adverte, contudo, para que não o confundam com aqueles que o acusam, pois o que utiliza como *Lógos* não equivale à retórica dos seus opositores. Se Sócrates não começasse assim seu discurso, talvez já o começasse em desvantagem. O leitor de Platão está, na realidade, diante de um paradigma, de um *ethos*: por um lado, o discurso verdadeiro (que prescinde de artifícios) e por outro, o discurso bem “arranjado”, com belas palavras (*rhemas te kai onómasin ke kosmemenous*), em que o artifício se torna necessário, precisamente por ser falso.

Sócrates, porém, diante daqueles que o julgam, encontra-se em circunstâncias contrárias às ideais: pela primeira vez em um tribunal (caráter estrangeiro), e ainda mais, como acusado; deve fazer um discurso utilizando-se da *makrologia* (discurso longo), o que não lhe era prática habitual.

I.F. Stone, em sua obra *O julgamento de Sócrates*, escreve:

Nenhum outro julgamento, à parte o de Jesus, deixou uma impressão tão forte na imaginação do homem ocidental quanto o de Sócrates. Os dois

julgamentos têm muito em comum. Não dispomos de relatos contemporâneos e imparciais de nenhum dos dois, nem mesmo alusões fragmentárias. Não temos os autos dos processos. Não conhecemos os argumentos da acusação. Só conhecemos a história através de relatos posteriores, escritos por discípulos fidelíssimos.

No caso de Sócrates, dispomos da acusação formal. Mas não temos aquilo que os advogados chamam de documentos de denúncia – isto é, a enumeração das acusações específicas e não apenas as alegações gerais. Não sabemos quais as leis invocadas para justificar as acusações. Tanto Jesus quanto Sócrates imortalizaram-se através do martírio. Para a teologia cristã, a crucificação cumpriu a missão divina. No caso de Sócrates, porém, nem mesmo o martírio teria bastado. Sócrates nada escreveu (STONE, 1999, p.21).

I.F. Stone afirma que, graças a Platão, Sócrates ocupa a posição de santo secular na civilização ocidental. Por sua vez, graças a Sócrates, as obras de Platão continuam mantendo o mesmo vivo interesse até hoje:

Dos escritos de seus muitos e variados discípulos, sobreviveram apenas os de Platão e Xenofonte. Se só nos restassem os relatos de Xenofonte, nem mesmo a taça de cicuta bastaria para imortalizar Sócrates. Se tivesse sido absolvido, se tivesse morrido uma morte tranquila, de velhice, Sócrates talvez fosse lembrado agora como uma figura menor e excêntrica do mundo ateniense, alvo preferido dos poetas cômicos.

Foi Platão quem criou o Sócrates de nossa imaginação, e até hoje é impossível determinar até que ponto essa imagem corresponde ao Sócrates histórico e até que ponto é produto do gênio criativo de Platão.

Mas a dívida de Sócrates para com Platão não é maior do que a de Platão para com Sócrates. É graças ao gênio literário de Platão que Sócrates ocupa a posição proeminente do santo secular da civilização ocidental. E é graças a Sócrates que as obras de Platão continuam a ser tão consumidas até hoje. Platão é o único filósofo que transformou metafísica em drama. Sem o personagem enigmático e intrigante de Sócrates como protagonista de seus diálogos, Platão não seria o único filósofo que continua deliciando um grande número de leitores em todas as gerações. Ninguém lê Aristóteles, Tomás de Aquino ou Kant como literatura (STONE, 1999, pp.21-22).

Mesmo diante de ameaças (calúnias, más interpretações, acusações, até a própria condenação à morte), Sócrates não pode abandonar sua função, seu “posto” (a Filosofia), já que esta era exercida em obediência a uma ordem divina (obediência ao deus). É assim que Sócrates se justifica na *Apologia*:

Mesmo que me dissésseis: Sócrates, por ora não atenderemos a Ânito e te deixamos ir, mas com a condição de abandonares essa investigação e a filosofia; se fores apanhado de novo nessa prática, morrerás; mesmo, repito, que me dispensásseis com essa condição, eu vos responderia: ‘Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei

antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião aquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costumo: 'Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? E se algum de vós redarguir que se importa, não me irei embora deixando-o, mas o hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos. É o que hei de fazer a quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos no sangue. Tais são as ordens que o deus me deu, ficai certos. E eu acredito que jamais aconteceu à cidade maior bem que minha obediência ao deus (PLATÃO, 1972, p.21).

VI.III CONCLUSÃO

Sócrates, portanto, deve viver filosofando (*philosophēin zên*), justamente porque o filosofar é essencial ao viver, pois o qualifica. Sendo uma atividade que define a vida, a Filosofia não corresponderia, assim, a uma atitude meramente intelectual, mas a um modo de existência. Desse modo, no exercício da Filosofia, Sócrates deve inspecionar (examinar) a si e aos outros. O verbo *exetázo* (inspecionar) parece ter um sentido, inclusive, militar. Os termos *exetázo*, *zétesis*, a título de exemplo, estão mais relacionados ao processo (à busca, à procura) do que ao mero resultado. Pois é assim mesmo que se caracteriza a própria existência humana, em geral, por tudo ser consequência de um processo. Não que os resultados não existam, mas eles deixam de ser o aspecto principal: o foco é o caminho (a via, o modo, o método) - o próprio processo. Possuir um saber, para Sócrates, será, então, resultado do processo contínuo de cuidado da alma. Este "cuidado" se relaciona ao saber moral, a um contínuo exercício, à própria vida, envolvendo um modo de conduta que preserva o saber, bem como à necessidade de dirigir a existência a certos valores e critérios. Sócrates põe à prova os indivíduos que se arrogam possuir o saber. Em obediência ao deus, busca persuadir o interlocutor de que não cuida do que ele supõe cuidar, exortando-o a tal cuidado: *Viver é filosofar*.

CAPÍTULO VII - SOBRE AS OBRAS DITAS “NÃO-SOCRÁTICAS” DE XENOFONTE

VII. I Toda pessoa que contribui com um legado ou registro histórico memorável à humanidade, geralmente viveu a experiência de alguma adversidade marcante, seja ela a guerra, a privação, a prisão, a dor, a cegueira, a perda de membros, o abandono, a pobreza, a enfermidade, a insegurança, a prisão, o exílio, a fome, etc. No caso do autor das *Memoráveis* e de *Ciropedia*, Xenofonte vivenciou a guerra, a privação, o exílio. São as adversidades, no entanto, que fortalecem no ser humano a capacidade de aperfeiçoamento estratégico e o aprofundamento da compreensão da realidade dos problemas de uma época.

Em 414 a.C., Xenofonte, ao se alistar no exército de Ciro, parte para a Ásia. Mas o jovem Ciro, que disputava o trono da Pérsia, sucumbe em meio ao campo de batalha, deixando um exército de gregos, distante da pátria e cercado pelo inimigo. Alessandra Carbonero, em seu trabalho reflexivo, escreve:

O caminho de regresso à pátria será hostil. Percorrendo uma terra desconhecida, o exército enfrentará diversas privações e o constante perigo da morte, Xenofonte registra os acontecimentos na *Anabase*, escrita em seus anos de exílio em Cilonte. Nela, Xenofonte faz de si personagem central. É ele quem logra conduzir o exército, em segurança, à pátria. Quando da aventura na Ásia, Xenofonte teria por volta de 27 anos, mas não é o jovem Xenofonte quem registra na história a expedição. Em 385 a. C., cerca de quinze anos após a aventura, quando inicia a redação dos primeiros livros da *Anabase*, Xenofonte é já homem maduro, que na juventude participara da Tirania dos Trinta e lutara ao lado de Agesilau. Retirado da pátria, ocupava-se com a administração de sua propriedade – a ele cedida pelos espartanos – entrega-se à prática da caça e à construção de um templo em honra à Ártemis. Nesta altura, já redigira o *Sobre a caça* e iniciara a elaboração da *Constituição dos Lacedemônios* e da *Apologia de Sócrates*. Este homem que, anos mais tarde, escreverá as *Memoráveis*, o *Hierão* e a *Ciropédia* e que se deterá, nos últimos anos de vida, sobre a história grega, nas *Helênicas*, faz da *Anabase* a narrativa, não apenas de uma expedição militar, mas, também, de sua própria gesta (CARBONERO, 2012, pp.16-17)

Segundo Carbonero, a *Anabase* se apresenta como texto chave à compreensão das ideias de Xenofonte sobre a verdadeira *Paidéia* - esta, por sua vez, o denominador comum ao entendimento do que escreve o pensador grego. Já o exemplo do ser humano a partir da formação espartana pode ser encontrado na

obra *Agésilau*, na figura do rei-guerreiro de mesmo nome. Sobre as práticas abordadas nas outras obras de Xenofonte, e seu conteúdo respectivo, escreve a autora:

Sobre a caça, A arte equestre e O chefe da cavalaria abordam práticas imprescindíveis para os quadros formativos propostos por Xenofonte. Os seus textos socráticos, isto é, aqueles nos quais Xenofonte apresenta ideias e práticas que, a seu ver, teriam sido defendidas por Sócrates – *Memoráveis, Apologia de Sócrates Banquete, Econômico* – apresentam-nos um conjunto de prescrições éticas a serem adotadas por particulares e governantes. Ademais, muitas destas prescrições éticas vemos adotadas pelo governante na *Ciropedia*. O arcabouço ético da formação ideal do governante é demoradamente desenvolvido não na *Ciropedia*, obra na qual se esperaria um tratamento direto do tema, mas, sim, nos textos socráticos de Xenofonte, sobretudo em *Memoráveis*. O *Econômico*, por um lado, põe a formação da mulher, por outro, ocupa-se em mostrar como a prática agrícola pode favorecer a adesão dos homens a virtudes e a atividades proveitosas para o cidadão e para o soldado. As *receitas* oferecem-nos uma série de prescrições para a adequada administração da cidade – neste caso, a de Atenas. Estas prescrições se referem, portanto, diretamente a questões relacionadas à administração pública e, por isso, têm no governante o destinatário preferencial. As *Helênicas* colocam em cena os homens de virtude, cuja ação modelar é reflexo de certa *Paidéia*. A *Anabase*, por sua vez, conta-nos também os feitos do próprio Xenofonte, fruto da antiga educação ateniense. O tema da *Paidéia* ideal, em Xenofonte, por vezes, estará estreitamente ligado à busca de um paradigma de governante. É o caso, em especial, de *Ciropedia*. E, se, em *Ciro*, o velho, Xenofonte encontra um modelo ideal de governante, no *Hierão* encontra o seu antípoda (CARBONERO, 2012, pp.16-17).

VII. II CIROPEDIA

Se a “regra” – no caso aqui a elucidar, a aversão, a misantropia, o posicionamento contrário aos dominadores, aos conquistadores por parte dos próprios conquistados -, vem a ser a tendência mais freqüente e habitual, há a possibilidade, também, da contrapartida: sua exceção. Na obra *Ciropedia*, de Xenofonte, por exemplo, há um fato raro que se torna evidente: a existência de um governante (príncipe) exemplar, ideal. Segundo o autor, tal líder, embora haja conquistado vários povos, de modo paradoxal, fôra grandemente respeitado, louvado, e até mesmo muito bem quisto por eles. Qual a razão de tal

excepcionalidade, na História? Muito provavelmente, a formação educacional, a forma-função de sua existência, a personalidade diferenciada do homem histórico (Ciro) – personalidade lapidada pela autêntica *Paidéia*, por uma educação primorosa, ao longo de toda a sua vida:

“Embebidos nestes pensamentos, observamos que mais prontamente obedecem os animais a seus pastores, do que os homens a seus chefes. Os animais caminham por onde os conduzem, pastam nos campos a que os levam, não entram naqueles de onde os desviam, e consentem que tirem deles todo o proveito. Não consta que jamais houvesse entre eles alguma sedição, ou para não seguir a voz de seus pastores, ou para não consentir que deles se utilizassem. Pelo contrário, a ninguém são mais inclinados, do que aos que os governam que deles se aproveitam. E que fazem os homens? Esses contra ninguém mais facilmente se levantam, do que contra aquele em quem reconhecem pretensões de governá-los. Portanto, deduzimos destas reflexões que mais facilidade tem o homem em governar os animais do que os próprios homens.

Mas depois que nos recordamos que existiu um persa chamado *Ciro*, que soube conservar sujeitos ao seu domínio muitos homens, muitas cidades, muitas nações, fomos obrigados a mudar de sentimentos, e a pensar que não é impossível nem difícil governar os homens, uma vez que para isso haja suficiente capacidade. De feito, víamos que de bom grado se sujeitavam ao domínio de *Ciro*, povos que viviam afastados de seu reino, distâncias de muitos dias e meses, povos que nunca o tinham visto, e povos que nem mesmo esperança tinham de vê-lo: contudo, obedeciam-lhe prontamente. Grandíssima vantagem levou esse príncipe a todos os outros, que, ou ocuparam o trono de seus antepassados, ou o adquiriam por conquista (XENOFONTE, 2000, pp. 29-30).

Ciropedia não se constitui somente como uma biografia de um general hábil, dotado de sabedoria na arte militar: revela-se, também, como uma obra a descrever sobre como se deve ser formado um governante na arte política. Qual, entretanto, o diferencial da Educação recebida pelo governante ideal, por *Ciro*? Qual a genealogia deste líder? Quem, afinal, foi ele?

“*Ciro* era filho de Cambises, rei da Pérsia. Este Cambises era de geração dos Persidas, que se gloriam de descender de Perseu. A mãe de *Ciro* chamava-se Astiages, rei da Média. *Ciro*, cujo nome ainda hoje é celebrado pelos bárbaros, era de estatura elegantíssima, de um coração cheio de benevolência, e muito amante da sabedoria e da honra. Para ganhar aplausos, sofria os maiores trabalhos, e arrostando-se com os mais evidentes perigos. Tais foram suas qualidades morais e físicas, que a História nos transmitiu.

Ciro foi educado segundo as leis da Pérsia, que todas tendem ao bem comum. Essas leis diferem das por que se regula a maior parte das nações. Na maioria das nações é, por lei, permitido aos pais darem a seus filhos o gênero de educação que lhes apraz, e chegados os filhos a certa idade,

também é lícito a estes viverem independentes. Nestes países só é proibido o furto, o roubo, o entrar violentamente nas casas, os ultrajes injustos, o adultério, a desobediência aos magistrados, e outras coisas tais. O que infringe algum destes artigos, é castigado. As leis dos persas não são assim, trata de obviar, a que logo desde a primeira idade os cidadãos sejam inclinados à dissolução e à desonestidade (XENOFONTE, 2000, pp..30-31).

E o que pode ser definido, antes de tudo, como uma educação realmente fecunda? Em primeiro lugar, uma educação fertilizadora: fértil, tanto em atos (o exercício e a aplicação produtiva, consequente, efetiva, da vontade concretizadora, realizadora), como em sentimentos (expressos sob a forma de arte, articulação social; ou traduzidos na expansão das relações humanas e solidárias) e pensamentos (intencionalidade; critérios úteis e razoáveis à sobrevivência e à evolução; Ética). E quem pode, por sua vez, ser considerado o efetivo e verdadeiro educador?

“Cada uma destas classes de doze chefes (Pois doze são também as tribos em que a Pérsia se divide). As crianças são governadas por chefes tirados da classe dos anciãos, sendo escolhidos os mais capazes de lhes dar uma educação fecunda. Os púberes são dirigidos por superiores da classe dos homens fitos, havendo cuidado de fazer seleção dos mais idôneos para o bom desempenho de tão importante ministério. Os homens feitos chefes da sua mesma classe, sendo escolhidos os mais aptos para sugerir a seus colegas o pundonoroso estímulo de cumprir as obrigações marcadas pelo supremo magistrado. Os velhos também tem um chefe que os contenha em seus deveres” (XENOFONE, 2000, pp.31-32).

E como dificilmente há Educação sem erro – a Educação fundamental ensina a corrigir erros - uma vez constatados ou observados eventuais erros, infrações ou violação da ordem educacional ou existencial, como se deve se dar a educação, segundo o estilo da *Paidéia* persa?

“Uma vez verificado que qualquer destes crimes foi cometido sem motivo justificável, uma pena é imposta ao delinquente; e ao acusador, s provada a injustiça da sua acusação. Aliás, castiga, e se castiga com severidade, um crime, o principal causador de ódios entre os homens, a ingratidão. De feito, o rigor da punição é certo, sabido que seja que qualquer deixa de ser grato, podendo sê-lo. Um ingrato é considerado desprezador dos deuses, dos pais, da pátria, dos amigos. A perda da vergonha, que parece abrir caminho a todos os crimes, íntima companheira da ingratidão (XENOFONTE, p.32, 2000).

E como os educandos podem aprender - em meio ao desconhecido, às incertezas, às adversidades, aos problemas, à fatalidade existencial -, a educação fundamental, a autoeducação, a arte de tomar as rédeas do próprio destino, enfim, a estratégia educativa - a arte de corrigir, a arte de viver?

Se a arte da vida, na analogia mais simples e concreta, pode ser comparada à “arte do cavalgamento” - o próprio Xenofonte escrevera uma obra denominada “*Da equitação*” -, em que o ‘cavaleiro’ (de modo equivalente, o líder, o comandante; a própria mente; relacionada com o critério ou princípio) dá os comandos ao “cavalo” (liderado; o próprio corpo, relacionado com a técnica, ou o procedimento), cabe portanto aos educadores transmitirem suas lições ou ensinamentos através de seu próprio exemplo; aos educandos, cabe a devida disciplina, a obediência ao processo necessário, a constante prontificação, bem como a capacidade de imitação dos seus superiores (principalmente, dos que se mostrem exemplares em. seu proceder):

“Os meninos também aprendem a sobriedade, e nisto são excitados pelo exemplo dos mais velhos, a quem veem em contínuo exercício desta virtude. Aprendem a obedecer a seus superiores, no que têm um estímulo fortíssimo, vendo os seus chefes obedecerem pontualmente a seus chefes. Aprendem a não ser escravos de suas necessidades estomacais, e para isso concorre verem que os mais velhos não saem antes de seus chefes, por causa de satisfazerem tais precisões; também para o mesmo fim concorre não comerem à mesa com suas mães, mas sim com seus mestres, e à hora pelos chefes determinada. De casa trazem o alimento, que consiste em pão, contudo que não passa de mastrução, e uma vasilha para ir ao rio buscar água quando têm sede. Afora tudo isto aprendem a manejar o arco e a seta. Tais são os exercícios das crianças até a idade dos dezesseis a dezessete anos. Passam então para a classe dos púberes. Vejamos agora em que consiste o teor da vida destes. Por espaço de dez anos depois de terem deixado a primeira classe, certo número pernoita, como fica dito, em roda dos tribunais, e isto com dois fins: guardar a noite e exercitar a temperança. É esta idade que demanda mais desvelada solicitude. Todo o dia estão prestes a executar as ordens dos magistrados, conducentes ao bem público; e meso, se é preciso, passam todos a noite em roda dos tribunais”(XENOFONTE, 2 000, pp. 32-33).

O que é a existência humana senão os inúmeros “ensaios”, os diversos treinamentos (erros / acertos), dentro do contexto, metafísico e concreto, da ordem do cotidiano? Assim, se a imitação não deixa de ser, também, uma das bases

indispensáveis ao aprendizado, em *Ciropedia*, Xenofonte expõe um dos treinamentos imitativos, análogos à guerra, a caça:

“Quando o rei vai à caça, o que faz amiudadas vezes em cada mês, leva consigo metade da guarda dos púberes, os quais devem ir unidos de arco, aljava, espada na bainha ou machado, escudo, e duas lanças, uma para arremessar, outra para ferir de perto quando for necessário. A caça é um verdadeiro simulacro da guerra; por isso os persas se aplicam publicamente a ela, e o rei, como na guerra, põe-se à testa dos caçadores, ele mesmo caça, e obriga a caçar sua comitiva. Desta maneira adquire o hábito de levantar de madrugada, de tolerar os frios, e as calmas, e se predispõem para as grandes marchas (XENOFONTE, 2000, pág.33).

Esta é a Educação autêntica: capaz de funcionar prontamente quando do inevitável confronto com a realidade inexorável; tanto ao proporcionar exemplos práticos, funcionais, como ao ensinar a enfrentar as dificuldades vicissitudinárias.

O contraste, no entanto, entre os costumes dos persas do tempo de Ciro e os do tempo do autor torna-se evidente. Eis o que o próprio Xenofonte afirma:

É fora de dúvida que o reino de Ciro foi o mais florescente e o mais extenso de toda a Ásia. Seus limites eram, como já disse, ao oriente o mar Eritreu, ao norte o Ponto Euxino, ao ocidente Chipre e Egito, ao sul a Etiópia. Ciro era o único soberano deste vastíssimo território; ele amava e tratava seus súditos como seus filhos; seus súditos honravam-no como pai. Mas logo que ele cerrou as pálpebras, a discórdia separou seus dois filhos; cidades, nações inteiras deixaram de lhes obedecer; e depressa se viu uma decadência geral (XENOFONTE, 2000, p.235).

Quais as causas de tal decadência? As causas de tal degeneração – tal como se verifica, também, na civilização contemporânea –, podem ser as seguintes: a incapacidade de seguir a tradição e suas normas, preservadoras da prosperidade e normalidade; a desobediência, a insubordinação, o desrespeito à Ordem maior, externa e interna – a da Natureza e a ordem social, e às suas leis intrínsecas. Enfim, o liberalismo decadente: a recusa de qualquer condicionamento, a negação de toda disciplina ascendente, seja ela militar, ética, intelectual ou política; individual ou social.

VII. III *Agésilas* é outra obra de Xenofonte que tem como foco a explicitação de um personagem caracteristicamente paradigmático: segundo o autor, dotado de grandes qualidades, e apreciado por sua virtude e glória.

Em sua obra *A Constituição dos lacedemônios*, Xenofonte exalta que, embora não muito populosa, Esparta fôra a mais poderosa e celebrada cidade na Grécia Antiga. Qual a razão, o processo, as causas de êxito de Esparta? Evidencia-se que um dos fatores primordiais a tal êxito foi a diferença de sistematização sócio-política, humana, bem como – segundo as próprias palavras de Xenofonte – a sabedoria alcançada pelos espartanos (particularmente, Licurgo). E, sobretudo, sua capacidade de disciplina. Xenofonte expõe o sistema educacional de Licurgo, explicitando como ele se diferencia dos demais.

É sabido que a educação fundada na busca de facilidades, que não ensina a enfrentar os desafios e as ameaças (carências, privação, contrariedades, obstáculos, etc.), a educação superprotetora, acaba por ser de pouca potência ou eficácia diante da própria realidade implacável, com suas inevitáveis adversidades (físicas, mentais e emocionais), sem as quais a própria vida existiria apenas na idealização utópica, imaginária, afastada do real:

Por que a modéstia e a obediência se tornaram as inseparáveis companheiras de Esparta? Porque Licurgo, ao contrário do anteriormente citado, sugere um estilo educacional muito mais disciplinado, mais forjador do ser e do caráter humano. Este estilo educativo mais condicionado, condicionador – embora mais constrangedor, difícil, desde que acompanhado da indispensável cooperação, do vínculo mútuo integrado -, não deixa de se constituir como o processo mais libertador.

VII.IV CONCLUSÃO

Como o foco do presente trabalho são as obras socráticas de Xenofonte, apenas uma pequenina elucidação sugestiva das outras obras do autor aqui foi introduzida, a fim de proporcionar, ainda que de modo breve, uma noção

integrada – pelo paralelismo, similitude, analogia de intenção e referenciais -, do todo ou conjunto da obra do escritor. Isto, sem deixar de corroborar – ainda que de forma mínima -, com o tema exposto.

CAPÍTULO VIII - ANÁLISE INTRODUTÓRIA DAS CRÍTICAS AO SOCRATISMO

VIII.I INTRODUÇÃO

Um dos enganos ou falhas de qualquer perspectiva, visão, doutrina, ciência, método, estilo, procedimento, caminho ou filosofia, pode ser o desinteresse, o desprezo, a negação do contrário daquilo em que se acredita. Desse modo, o oposto, a visão contrária, o adversário, não devem ser excluídos: estratégia pode significar o estudo, a ciência e a arte da relação com o ponto de vista antagônico. Este pode ser o aprendizado e o reconhecimento dinâmicos, reveladores, vivos.

A partir dessa perspectiva reintegradora, pode-se, inclusive, realizar um dos sentidos fundamentais: a comparação (sensibilização), uma nova tomada de referências (localização), o reconhecimento dos limites da própria visão; e, também, uma melhor autoavaliação, autocrítica. É com este intuito que se realiza a análise introdutória das críticas ao socratismo.

VIII.II NIETZSCHE: ADVERSÁRIO DE SÓCRATES

Haverá possíveis pontos de intersecção entre a Filosofia de Nietzsche e a filosofia apresentada pelo Sócrates de Xenofonte? Se afirmativo, quais poderiam ser?

A força de coesão, de integração - seja entre o princípio e o procedimento, a teoria e a prática concreta -, na figura de Sócrates, parece estar sempre presente, e de modo exemplar, nas obras de Xenofonte. Relativamente à vontade de potência, Scarlet Marton cita Nietzsche e comenta sobre certa força de integração, inerente ao ser vivo:

Ora, a vontade de potência está presente nos numerosos seres vivos

microscópicos que formam o corpo, na medida em que cada um deles *quer* prevalecer na relação com os demais. Encontra-se, pois, em todo ser vivo, espalhada no organismo, atuando nos diminutos elementos que o constituem. Assim, deixa de ter sentido, em termos fisiológicos, a ideia de um aparelho neurocerebral responsável pelo querer. “O aparelho neurocerebral não foi construído com essa ‘divina’ sutileza na intenção única de produzir o pensamento, o sentimento, a vontade”, assegura o filósofo, “parece-me, bem ao contrário, que justamente não há necessidade, alguma de um ‘aparelho’, para produzir o pensar, o sentir e o querer, e que esses fenômenos, e apenas eles, constituem ‘a própria coisa’”. (37 [4] de junho / julho de 1885) Nessa direção. Afirmar ainda: “Pressupõe-se aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir, no querer – por conseguinte, o cérebro é apenas um aparelho de centralização”. Não só o querer, mas também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo; a relação entre eles é de tal ordem que, no querer, já se acham embutidos o sentir e o pensar, de modo que pensamento, sentimento e vontade aparecem como indissociáveis (MARTON, 2010, pp. 52-53).

Esta referência não deixa de remeter à força vital do conjunto – o todo formado por pensamento, sentimento e vontade, quando, efetiva e funcionalmente, integrado.

Para Nietzsche, a tragédia morreu assassinada pelo pensamento socrático através da introdução na cultura grega antiga do culto do racionalismo. E é no conflito entre forças representadas por Dioniso e Apolo que a tragédia grega mostra sua importância. Teria Sócrates substituído o instinto (força impulsionadora, criativa da cultura grega arcaica) pelo *daimon* (aspecto racional da filosofia socrática), na filosofia idealista de Platão. Terá sido assim, também, na filosofia socrática sugerida pelos escritos (*Memorabilia*, *Econômico*, *Banquete*, *Apologia*) de Xenofonte? Se, de fato, for, deve haver o reconhecimento das razões do adversário, pois o desconhecimento do oposto (do opositor; da perspectiva contrária) implica, inclusive, em não reconhecimento próprio. Se é imprescindível refletir, voltar-se às eventuais razões, às razões relativas de quem se revela oposto ao próprio referencial - jamais a excluí-lo, uma vez que quem inclui pode encontrar o necessário processo reintegrador e solidário -, deve-se abarcar, dentro da medida sensível ou permissível, a perspectiva complementar (oposta). Desse modo, Nietzsche teria razão em reafirmar os instintos - os instintos salutarres, genuínos (sobreviventes, evolucionários), vitais (indispensáveis).

Poderiam, no entanto, indagar e contra-argumentar os moralistas e racionalistas: - Por quê? Fundamentalmente, porque estes se apresentam, ou se revelam, como os fundamentos primeiros do próprio comportamento humano: uma vez definidos como forças subconscientes (ocultas, invisíveis), tanto a proporcionar um efetivo auxílio à sobrevivência humana como a fornecer o primeiro dos “porquês” de o homem se comportar tal como se pode observar. Em um estudo-documentário sobre este aspecto fundamental do ser humano, pôde-se verificar:

“Ao longo de milhares de gerações, os instintos de sobrevivência se aprimoraram num infindável ciclo de dramas de vida e morte. Esses instintos permanecem arraigados dentro de nós” (*Human instinct*, Co-produção BBC / TLC – BBC Worldwide 2002 Ltd.).

Colocada em terceiro plano - senão inteiramente esquecida -, esta educação primordial, a educação instintiva, é base indispensável à confrontação com as eventuais e inevitáveis adversidades, que a própria existência, gratuitamente, oferece ao ser humano. Em seu texto *Educação instintiva indispensável*, de modo objetivo e claro, Élio Pithon afirma:

A palavra “instinto”, assim como “estilo”, “estilete”, “estigma”, “estímulo”, origina-se do grego *stela* ou *stilus*, instrumento com haste cilíndrica com ponta para marcar. O instinto é um impulso interior controlado por informações, registros, “marcas” genéticas que determinam condutas automáticas, inconscientes, que garantem a sobrevivência da espécie. O instinto de sucção dos mamíferos, o instinto sexual, o instinto maternal, o gregário, o migratório, o de sobrevivência, são inúmeros exemplos de marcas desenvolvidas pelos animais no decorrer do processo evolucionário. Embora grande parte do comportamento animal seja instintivo, existem vários exemplos, entre os vertebrados, de espécies com capacidade de aprender com os outros. São dotados de um cérebro sofisticado, órgão capaz de captar e estocar informações necessárias à adaptação e sobrevivência.

Na realidade, quase todo comportamento animal é, em parte, instintivo; em parte, aprendido. A capacidade instintiva inata necessita de treinamento para ser estimulada e utilizada. Imitando outros da mesma espécie ou não, os animais aprendem, desenvolvem condutas que lhes garantirão a sobrevivência (PITHON, 2008, pp.35-36).

Por mais que relutem os racionalistas, ou aqueles que dão primazia à pura consciência, não como há negar, absolutamente, a necessidade de reeducação do aspecto mencionado, do instinto fundamental:

O fisiólogo russo Ivan Pavlov demonstrou experimentalmente que existe uma série de leis de aprendizagem válidas para os animais, inclusive para o ser humano, as quais denominou “reflexo condicionado”. Condicionamento é treinamento. Através de inúmeras repetições focalizadas, é possível estimular a capacidade instintiva inata.

Não somos muito diferentes de nossos ancestrais animais. Querendo ou não querendo, sabendo ou não sabendo, nosso comportamento, nossas ações e reações são, em grande parte, determinadas inconscientemente por nossos instintos.

Costumamos achar que somos seres autogovernáveis, que nosso comportamento é controlado conscientemente por nossa razão, por nosso livre-arbítrio. Mas estudos recentes no Instituto de Tecnologia de Massachussets (MIT-EUA) revelaram que a maioria de nossas ações cotidianas é conduzida por instintos (PITHON, 2008, p.36).

Desse modo, se a tragédia, fundamentalmente, significa a predominância do antagonista sobre o protagonista (e a comédia, o respectivo inverso), é o drama, no entanto, que deve possuir a preponderância na existência humana; drama este, entre o aspecto principal (aspecto apolíneo; a racionalidade; Necessidade) e o aspecto complementar (aspecto dionisíaco; instintos e paixões; desejo). Se a bela filosofia platônica tende mesmo ao idealismo, ao negar o aspecto dionisíaco, desejoso e instintivo, terá estimulado, apenas, a negação (exclusão, repressão) de tal aspecto? Terá negligenciado a reeducação relativamente ao controle efetivo da proporção entre estes aspectos contraditórios (embora complementares)? O mesmo se pode dizer no que se refere à filosofia socrática nas obras de Xenofonte? A partir de certa perspectiva, é possível afirmar que não: nos escritos socráticos de Xenofonte, observa-se a sugestão constante de um razoável princípio de integração efetiva entre as ideias e o procedimento concreto, a *theoria* e a prática cotidiana, a filosofia e a ação, reiterada ao longo dos textos e diálogos; sendo Sócrates, por sua vez, apresentado como modelo “bem acabado” de sábio. A própria formação, cultura, atividade e caráter de Xenofonte – como chefe militar e amante das práticas as mais diversas e da filosofia – parece propiciar a ênfase nesta busca de relação, de maior integração unificada entre ambas as partes.

Se *Dioniso* representa a exuberância, a desordem, a música, não há como excluí-lo, absolutamente: o caos (a desordem) é inegável. Deve, ao contrário, ser utilizado e controlado, estratégica e proporcionalmente. Desse modo, pode-se conceber uma proporção dinâmica, evolucionária. Se os aspectos apolíneo e

dionisiaco, segundo Nietzsche, foram separados pela civilização, é preciso – para, assim, evitar quaisquer extremismos – uma razoável reintegração, em sintonia com a própria funcionalidade (simultaneidade proporcional) do real, que não funciona divididamente. A negação contrária, nietzschiana, entretanto, tampouco pode ser válida. Assim, à pergunta “Como Sócrates poderia ter atraído os jovens à dialética num povo que amava a beleza?” pode-se responder: “Mas nós vivemos dentro do contexto do real, cujo mecanismo processual, intrínseco, vem a ser dialético – esta é, precisamente, a função da Educação autêntica: ensiná-lo, transmiti-lo”.

Se a vida, na Antigüidade, viera a ser ameaçada de desintegração e, por isso, lançara mão de uma razão despótica, tirânica, a fim de controlar os instintos (geradores de contradições dentro do próprio homem), por um lado, deve-se mesmo evitar o despotismo da razão desintegrada do todo (composto dos múltiplos aspectos vitais - inclusive, do sentimento, da vontade e dos aspectos instintivos); por outro, um mínimo de “ditadura” do intelecto, da mente (comando, autoliderança) não deixa de ser relativamente indispensável ao controle fundamental da própria existência humana, dada a característica implacável da Natureza, das próprias leis do Universo – enfim, da característica inexorável da própria realidade.

Se o homem é o criador dos próprios valores, deve ser, também, seu próprio revisor providente, seu transmutador, em consonância e harmonia relativa com a realidade sempre cambiante, instável, incerta, provisória, incompleta, imperfeita, perante a qual se tornam anacrônicos, ou pouco efetivos, os valores fixos, considerados “eternos”. Seriam relativamente mais funcionais, úteis e potentes os critérios genuínos, precisamente por possibilitarem a confrontação necessária (inevitável) com a realidade crítica (permeada de crises), inconstante, inescapável.

Nos escritos de Xenofonte, há como que uma espécie de incitamento – juntamente com a filosofia moral, mais visível – não ao mero racionalismo, mas à necessidade, não apenas de foco nos aspectos concretos e básicos da existência, como também da indispensável reeducação instintiva. Pois, justamente, se os instintos não educados podem se transformar em transgressão às normas, doença, miséria, violência, agressão fortuita, sexualismo e degeneração, a autêntica sensibilidade instintiva, por sua vez, vem a ser algo maravilhoso quando (re)educada: na busca humana de realização da sua própria destinação

fundamental, através da espontaneidade compatível, o mais verdadeiro e são instinto vem a ser um elemento focal.

Por outro lado, o cultivo da razão não deve implicar ou significar – e não significa, em Xenofonte – seu extremo ou excesso (o racionalismo). O que proporciona fecundidade na autêntica realização da vida, com potência e resistência suficientes (necessárias), é a proporção. Proporção proporcionadora da própria realização: proporcionalidade do cultivo da razão (bem compreendida, em sentido diferente do estrito, desintegrador e árido racionalismo), simultaneamente ao cultivo do sentimento (ponto de apoio) e da vontade (base da ação). Proporção (re) conciliadora do aspecto apolíneo e dionisíaco.

No que se refira a este último, seja observado, sobretudo, o fator determinante, criterioso, qualitativo: o aspecto ascendente e potencializador das paixões que promovam vida ou aumentem a potência do pensar e agir; bem como a indispensabilidade de responder, complementarmente, também ao desejo, em seus vários níveis, de modo, inclusive, a alcançar e satisfazer a Necessidade global. Por conseguinte, o aspecto dionisíaco - particularmente o instinto são, preservado, fortalecido e reeducado -, poderá contribuir, significativamente, a guiar o homem na direção da sobrevivência, da autoconservação, bem como da autoproteção e autodefesa em relação às ameaças originais (doença, miséria, violência).

Sejam analisados alguns tópicos da filosofia socrática na obra de Xenofonte, que possam ou não corroborar à fundamentação das respostas às eventuais críticas. O próprio *daimon* do filósofo: poderia ser considerado um elemento exclusivamente racional? Não poderia ser, pois a razão exclusiva, exclusivista, não toca, não sensibiliza nem mobiliza ninguém: como já mencionado, os móveis da ação humana são, também, afetivos. E isto constitui uma necessidade real, pois o homem dificilmente compreende (de modo exclusivamente racional) aquilo que se recusa, no fundo de sua alma, a compreender. Por conseguinte, como Sócrates teria “tocado” (estimulado, exortado, sensibilizado e educado) a alma dos diversos discípulos, sem sua capacidade de agir, de mobilizar, pelo sentimento genuíno? Não seria, portanto, o *daimon* um elemento, *também*, instintivo, sentimental, intuitivo, uma vez que equivaleria à “voz interior”? Por conseguinte, o pensamento socrático não substituiria o instinto pelo *daimon*, mas procuraria e

respeitaria a adequada proporção de ambos (o instinto educado e a racionalidade). Isto, especialmente em Xenofonte, que valoriza o esforço (*pónos*), o trabalho, em todos os sentidos - físico, corporal, inclusive - através do exercício fecundo da vontade realizadora; da vontade concretizadora do pensamento: o trabalho concreto, produtivo, necessário e vital, como, dentre outros, na própria atividade educativa da agricultura, elucidada na obra *Econômico*. Assim, como apontou Nietzsche, não há como afirmar que a filosofia socrática (especialmente, através da obra de Xenofonte) negaria ou abafaria os instintos, mas os fortaleceria. O “instinto” de Sócrates, o *daimon*, não o orientava na repulsa do aspecto aparente, instintivo e desejoso, mas do aparente, instintivo e desejoso, desligados, não relacionados com a parte substancial, espiritual, necessária, interna. Em outras palavras, das ações inúteis, improdutivas, inconsequentes; do mero aparente, sem sustentação da parte maior, interior - isso, na medida em que a razão ou a consciência o guiavam ao (re) conhecimento da essência verdadeira.

Se o Sócrates de Platão, como afirmam alguns, tende ao racionalismo e ao idealismo, buscando a verdade não na vida dos sentidos, mas na vida contemplativa e ideal, o Sócrates de Xenofonte, além de não negar a vida dos sentidos – mas vivê-la de modo normal, controlado -, parece buscar o verdadeiro tanto na vida reflexiva como na vida de ação (na integração de ambas), visto que valoriza a filosofia do esforço e diversas práticas úteis como meios básicos de reeducação humana.

Nietzsche tem razão em criticar a eticidade socrática e a moral cristã, se estas, *realmente*, vierem a negar o mundo sensorial e afirmar a felicidade humana somente a partir de um mundo intangível. Por que negar os sentidos? Deve-se negar alguma coisa? Não se deve negar nada. Ao contrário, os sentidos podem e devem ser utilizados, de forma criteriosa (como já sugerido: através do princípio de seleção, do equilíbrio entre qualidade e quantidade, entre entrada e saída dos elementos formadores - as informações, ou os alimentos espirituais e físicos). Isto, de modo a gerar condições à (re) formação ou à educação humana primordial. Pois a felicidade humana não se conquista unicamente a partir de um mundo inteligível, mas, simultaneamente, a partir de aspectos concretos, palpáveis, reais: ao se transmutarem, através de um autodisciplinamento transformador, por

exemplo, os obstáculos em motivos à superação das próprias deficiências, as dificuldades em possibilidades, os problemas em solução, as adversidades (aspecto palpável) em felicidade (aspecto sutil, impalpável), e assim por diante.

Na obra de Xenofonte, enfatiza-se o autodisciplinamento, inclusive, dos aspectos mais concretos, o que facilmente se observa como a “filosofia do esforço”. Que filosofia é esta? Qual a sua efetividade? Em *La vita e l'energia*, Asimov, por sua vez, concebe a vida como capacidade de realização de esforços:

Também o mundo vegetal faz uma série de esforços; quando a flor se abre, quando o broto se projeta no alto na direção do Sol, ou uma raiz se insinua num terreno procurando água. Nenhuma pedra, nenhum objeto sem vida faz o esforço que mesmo a mais simples forma de vida necessita fazer. Isso, pelo menos, nos sugere a experiência e poderemos começar com o certificar de que a diferença entre ‘vida’ e ‘não vida’ consistia nessa capacidade de fazer um esforço. Poderemos, depois, definir a morte como a perda dessa capacidade (ASIMOV, 1977, p.57).

Qual a direção deste esforço, do necessário (multilateral) esforço, nas dimensões múltiplas de que se compõe a vida, a partir das quais ela mesma nos solicita constantemente? A direção aplicável através de um critério discriminador dos fatores integrantes que compõem a existência: segundo este direcionamento criterioso, dar a predominância e a posição secundária, aos diversos e respectivos aspectos de cada dimensão. E de maneira que a aplicação se faça a mais sábia, ou com o maior bom senso: com o maior aproveitamento ou rendimento possível. Através da analogia com um dos princípios básicos da Física, pode-se observar: a “alavanca” (um instrumento para enfrentar dificuldades) multiplicante do processo potencializador deve permitir ou possibilitar, assim, a realização de “um mínimo de esforço para um máximo de resultados” - o que é possível, viável, desde que não seja utilizada ao contrário; desde que não se inverta a devida proporcionalidade dos aspectos componentes. A prática, no entanto - com suas incertezas, inconstâncias e imperfeições inevitáveis - sempre sofre ameaças de desproporção, de desvirtuamento: tanto pela busca unilateral de facilidades, de vantagens imediatistas (sem processo); pela falta de visão global, vital, de princípios autênticos; como pela perspectiva educacional ou espiritual estreitas, empobrecidas, negligentes -

exatamente, o que conduz à origem fundamental das dificuldades crônicas, insolúveis, ou à crise degenerativa, causada pela proporção invertida.

Ora, a finalidade da vida não é sua irrealização, impotência, retrocesso e degeneração – como já abordado, decorrência da confusão, da desproporção e da desintegração dos aspectos que a compõem -, mas sua realização a mais plena, ou melhor possível. Ainda que ameaçado pela sedutora, atraente facilidade dos vários e eventuais subterfúgios inversores, o espírito, capaz da integração realizadora e de suficiente integridade, é aquele que se apresenta capaz de manter ou assegurar a adequada (não-invertida) proporção à realização humana autêntica – inclusive, à indispensável resistência e transformação perante os maiores desafios da existência do homem.

Para analisar mais focalmente tal questão, conviria, antes, também analisar e refletir sobre uma questão da maior importância prática e vital: por que, em geral, a humanidade realiza, ao longo de sua existência, repetidas vezes, um máximo de sacrifício (esforço) para um péssimo resultado (um miserável destino accidental; ou a vitimização involuntária em relação aos problemas fundamentais), paradoxalmente? Qual a razão disso? Nossa própria ignorância? Inversão e confusão de valores? Realmente, a causa primeira parece ser a inversão dos aspectos que deveriam ser dispostos (utilizados, aplicados, vividos ou realizados) em adequada proporção. Desse modo, o esforço, longe de ser dirigido segundo tal direção enganosa - caracterizada pela inversão da proporção mais adequada; por isso mesmo, de consequências mais patológicas -, deve ser mantido na direção efetiva preventiva, normalizadora. O direcionamento desse esforço existencial como um todo pode, por vezes, ser de uma sutileza tal a dar margem às mais diversas variáveis e incertezas, uma vez que, em geral, o homem é rapidamente seduzido por vias outras (como as abordadas), e que raramente se traduzem como a mais eficaz e duradoura solução: a prevenção suprema.

Se a felicidade, a Ética em Platão, ou no Cristianismo, orientam-se por uma dimensão teleológica - ou seja, se a finalidade da alma à filosofia platônica é libertar-se da matéria (do conhecimento através dos sentidos) e à concepção da moral cristã é eximir-se do pecado (da fruição dos instintos) -, na filosofia socrática, segundo a obra de Xenofonte, religa-se, de forma simplificadora e razoável, o

espírito, o intelecto (aspecto maior) com a materialidade (aspecto menor, complementar). Não se liberta do “pecado” (erro) – uma vez que o homem tem sempre a “potencialidade do erro” e, exatamente por isso, também o potencial de desenvolver a possibilidade de uma vida mais corrigível, evolutiva. Não deve haver, desse modo, repulsa à matéria, ao sensorial, aos desejos humanos, em prol de uma racionalidade absolutista, muito menos sua negação, anulação ou repressão; mas a reeducação e proporcionalização dos mesmos. Qualitativamente falando, em todos os níveis (mecânico, sensorial, sentimental, intelectual, sociológico ou idealístico), são os desejos, complementarmente, indispensáveis, para que se satisfaça a necessidade humana, em sua globalidade. Não se excedendo, nem se ultrapassando o seu limite efetivo e adequado, podem, até mesmo, vir a ser potencializadores, e intimamente relacionados à própria vida. Não se deve confundir, entretanto - como Nietzsche mesmo afirma em sua crítica -, a “racionalidade a todo preço” com a racionalidade necessária, suficiente (parte potencial), sobretudo, se não desconectada da voluntariedade (parte resistente, menor) e da sentimentalidade (eixo; ponto de apoio) - racionalidade esta que, ao ser fértil (fecunda), não deixa de ser, portanto, fundamental.

É preciso não deixar de observar, por outro lado, que, além das atividades especificamente racionais, há, no homem, as atividades não-propriadamente racionais do espírito, a saber: o senso estético, o senso moral, e o senso do sagrado. E que, tão ou mais vastas que as atividades propriamente lógicas, as atividades não-especificamente racionais ocupam parte considerável do substrato do nosso ser.

Tampouco se trata, na filosofia socrática, da vida clara, fria, cautelosa, consciente, que oferece resistência aos instintos, mas da existência com a disciplina necessária (um dos meios para não se incorrer, facilmente, na perda de direção existencial, ou na liberdade degenerativa e violação das leis inexoráveis, silenciosas, da vida). Prudente, sim, mas também corajosa; não fria, mas calorosa, por possuir prontificação e perspectivas ao desenvolvimento e à unificação solidária; não apenas consciente, mas ao mesmo tempo estimulada e forjada em sua capacidade subconsciente (o próprio subconsciente revelando-se, aqui, como relacionado ao aspecto instintivo). Assim, ao se fortalecer e desenvolver a genuína

sensibilidade multidirecional, pode-se canalizar, inclusive, o próprio instinto para que seja o guia fundamental à sobrevivência. Será talvez por isso que Xenofonte enfatize, também, a necessidade do disciplinamento corporal, do treinamento da vontade: pois sem o treinamento voluntário, a racionalidade se conservaria dispersiva, menos fértil; sem a disciplina do corpo, tornar-se-ia, até mesmo, difícil tal reeducação básica (instintiva). Se no Sócrates de Platão, pode haver supressão dos instintos, no Sócrates de Xenofonte, realiza-se o trabalho integral, o mais amplo exercício (tanto do corpo como da alma); o esforço, *pónos* (compreendido aqui como normalidade), imprescindíveis para se alcançar a condição suficiente do aperfeiçoamento relativo, ou de qualquer realização que seja.

Outra questão focal se revela: quem apregoa um ensinamento ou exorta, baseando-se na necessidade e na moralidade – bem compreendida aqui, como aquilo que fortalece a vida, a vitalidade, e não o mero moralismo –, torna-se enfadonho, facilmente passível de críticas? A necessidade, assim como a normalidade, ou as coisas normais (que têm um valor incalculável, inegociável, a que poucos se atêm ou reconhecem), não representam aspectos atrativos, ou de maior interesse, à grande parte dos homens. Uma das funções de um verdadeiro representante da História humana é a de ensinar este reconhecimento antecedente – principalmente, através de seu próprio exemplo, como um todo: de como lutou, enfrentou, superou as barreiras e, finalmente, viveu. Como já abordado, se o conflito entre o que é indispensável (necessidade) e o que é dispensável (desejo) pode vir a ser uma das mais intensas lutas da vida humana, pode-se convir que a maioria dos homens ganha ou perde essa batalha fundamental? Tal batalha – árdua, difícil, e da vida inteira –, desenvolve-se ou subjaz, de um modo muito profundo, na vida de um autêntico líder histórico: o conflito se dá, basicamente, entre a necessidade solidária maior, e o desejo individual. O líder genuíno, em geral, luta e sofre muito para, por exemplo, manter-se, a si e a própria sensibilidade, obedientes à necessidade maior. Nietzsche vem criticar um representante da humanidade que desenvolveu isto, expressamente, através do sacrifício (esforço) de sua vida? A crítica deveria ser respeitosa. Se não há condição de dar e proporcionar melhor exemplo, deve-se silenciar, em sinal de reverência, respeito.

Xenofonte acabou por desenvolver uma filosofia aplicada, baseada na simplicidade, que, por seu caráter mais prático, na maioria das vezes, tampouco parece atrativa à maioria dos idealistas. Mas quais são, entretanto, as características de uma genuína Filosofia? Primeiramente, princípios autênticos (diretrizes criteriosas) - cuja aplicação proporcione, inclusive, condição à necessária confrontação com as principais ameaças básicas da existência -, ação e vivência. Desse modo, o *Eu zen* deve constituir-se por um estilo ou gênero de vida escolhido conscientemente, por ser o mais criterioso, útil, funcional. E, justamente, proporcionar melhor realização ao ser humano.

Tudo é passível de crítica neste mundo (relativo), em que nada vem a ser perfeito. A perfeição – como um processo relativo - pode ser conquistada, relativa e momentaneamente, inclusive, através de condições adversas. Nietzsche critica contundentemente, pois, qual imperfeição? Não deveria ele, antes de mais nada, realizar a autocrítica à sua própria, uma vez que finalizou sua existência – ao contrário de Sócrates - de modo bastante acidental, vítima da doença e da fatalidade?

Mas o mais importante não deixa de ser o próprio exemplo de luta. O criticismo exagerado acaba por ser uma postura excludente: a atitude unificadora equivale a uma postura inclusiva, que não nega as falhas - que realmente existem, sempre, e de modo infalível -, mas se solidariza com as mesmas. Ao se ter, contudo, tal postura em relação ao próprio adversário maior (Nietzsche), eis algumas das possíveis considerações a respeito de eventuais críticas a Sócrates:

Uma das considerações parece se referir a possíveis tendências mistificadoras, no que tange à vida e à obra daqueles considerados os representantes históricos da humanidade. Tal mistificação parece realmente afastar muito a vida destes em relação à nossa existência cotidiana, diminuindo, assim, muito a possibilidade de um aproveitamento realmente útil, do exemplo verdadeiramente educativo, transcendente, desses representantes. Mas o exemplo acabado, intocável e perfeito será de muito menor validade e utilidade em relação a quem possa aprender, mesmo, também, através da percepção do processo oculto de esforço (luta, sacrifício), das eventuais “perdas” ou “quedas” (enganos, erros) na vida real de tais homens paradigmáticos:

Quando somos adultos, encanta-nos ver a imperfeição ou torpeza de uma

criança para caminhar, falar, vestir-se, uma vez tendo superado tais etapas confiamos no simples treinamento que conduz ao desenvolvimento, no entanto, muitas vezes aflora a rejeição pessoal e coletiva quando encontramos defeitos e atravessamos circunstâncias penosas. Este temor pelas precariedades se deve a falta de modelos de imitação e ensinamentos para superar os conflitos, as rupturas, as enfermidades. Por isso, é tão prejudicial a imagem irreal que nos pintam dos grandes personagens, como Jesus e outros, que supostamente nasceram perfeitos, sem mancha, sem pecado, com fabulosas virtudes sem esforço, sem processo, sem que lhes tenha custado nada. Sua verdadeira vida é extraordinariamente educativa, mas a mistificação não serve para nada porque do que precisamos todos nós, seres humanos, que somos imperfeitos desde o nascimento, que não proviemos de mães virgens, nem fecundadas por um espírito santo, é o caminho do desenvolvimento. Precisamos que nos ensinem a transformar as carências em virtudes, os problemas em sabedoria, já que homem poderoso não é o que nasceu santo, mas aquele que se supera enfrentando-se a si mesmo (PORTILLA, 2001, p.122)

Analogamente, o mesmo se dá, por parte deles, com a superação e transformação dos seus obstáculos (em passagem), das suas dúvidas (em certezas relativas), das suas dificuldades (em possibilidades), das suas crises (em decisão, segurança), dos seus impasses (*aporias*) em transformação (*euporia*), enfim, das desgraças (doença, miséria e violência) em graças (saúde, satisfação e segurança) e da sua ignorância em conhecimento. Não terão sido, mais exatamente, a dificuldade e a confrontação adversa com as próprias limitações o que, muito provavelmente, deve ter estimulado também a expansão da sua própria capacidade e sua maior possibilidade? Esta colocação, no entanto, não corra o risco de ser mal compreendida e interpretada: remete à “desmistificação valorizadora” do processo existencial real de tais representantes, e não à idealização totalitária de um resultado (lapidação, aperfeiçoamento humano; o referido exemplo “acabado, intocável e perfeito”) sem o processo oculto real de “atrito” (confronto, luta, sofrimento; empenho); enfrentamento dos próprios limites, aplicação (consagração a um ideal; amor à sabedoria) e transcendência. Nesse sentido, é preciso evitar ambos os extremos: tanto o idealismo perfeccionista (mistificador), como a desvalorização extremada, desrespeitosa para com o processo de sacrifício (esforço) humano, como a que Nietzsche parece, por vezes, induzir.

Em Xenofonte, tampouco se trata de supervalorizar a razão “seca”, “árida”. A questão é a de fazer com que a necessidade prevaleça para que não se caia nas malhas da fatalidade, já que a verdadeira liberdade se insere na

Necessidade, e o desejo – quando fora, ou além da proporção (ou “razão”) adequada, em qualquer aspecto ou dimensão da existência humana – gera, relativamente, uma propensão maior ao fortuito, ao casual, à accidentalidade. Isto se insere num processo de luta, por vezes, árdua. A função de um líder autêntico é, inclusive, a de dar exemplo, ou não permitir que se inverta a proporção. Libertem-se sem controle algum, não se eduquem todas as pulsões, todos os desejos e instintos, desproporcionalmente, e o resultado poderá advir: a desordem, as desgraças, o caos descontrolado.

Deve-se diferenciar e discernir, portanto, a crítica, com razão, do excessivo e tirânico racionalismo ou idealismo - que nega e asfixia o aspecto oposto, as pulsões, os instintos vitais e os desejos (*epithimetikon*) -, da tendência a exagerar, sem medida ou sem proporção adequada, a importância dos mesmos. Se Nietzsche critica Sócrates – que, certamente, muito deve ter se empenhado a aperfeiçoar aquilo que era imperfeito em si mesmo (pois só se pode aperfeiçoar o que é imperfeito) -, parece fazê-lo, hostil e desrespeitosamente, sem a devida consideração para com seu processo “sacrificado”, solidário, como “Pai” da Filosofia. Que exemplo mais ascendente e potente de realização vital pôde Nietzsche apresentar? Talvez o super-herói Dioniso - embora necessário na alegria da celebração, no exercício da sensibilidade e da consagração indispensável da música, da dança, do teatro e da fertilidade, aspectos muito importantes na vida humana -, na rejeição de qualquer disciplina, no desregramento dos hábitos inebriantes e de seu estilo de vida, enfraqueceria a própria solidariedade interna e externa. Ou ao não aceitar esforço algum, ao rejeitar qualquer sacrifício, qualquer medida necessária (proporção, razão), enfraqueceria a própria vida, vitalidade (sua parte humana mais sagrada). Se “com o sagrado” é, por assim dizer, também, “com o sacrifício”, como poderia ele, assim, consagrar-se, verdadeiramente? Como poderia reconhecer que a mais autêntica celebração, significa, também, fecundidade e fertilidade do espírito, somente possíveis através de certo *pónos*, de certa disciplina relativa, livremente aceitos e estabelecidos pela razão? Fertilidade e fecundidade, genuínas, que não podem advir, *somente* ou *apenas* com o “liberalismo” inebriante (este, sim, por si só, sinônimo de *décadence*), mas, sobretudo, com a disciplina liberal (libertadora) – baseada, simultaneamente, no

rigor e na tolerância, na flexibilidade e na inclusão, mas jamais na castração repressora, maniqueísta, tirânica, racionalista, opressora e idealista. Desse modo, pode, realmente, o espírito humano alcançar, não o resultado triste e lamentável - a um pensador tão original e capaz como o próprio Nietzsche -, na finalização de sua própria vida; mas o mais profundo entusiasmo, que resulta da maior das vitórias: da vitória sobre si mesmo.

Contudo, se a maior e a mais difícil das vitórias vem a ser, exatamente, esta, permanece sempre presente a questão: como, efetivamente, realizá-la? Pois não se vence a si mesmo sem o longo – por vezes, árduo, laborioso – processo de esforço multidirecional, de lutas, de sensibilização pela experiência, de confrontos com o desconhecido e com todos os tipos de mobilização; inclusive, o enfrentamento das vicissitudes, limitações e “quedas” (fraquezas, erros, enganos) ocasionais inevitáveis, justamente pela condição “humana, demasiada humana”.

(Re) conhecer, entretanto – em sua amplitude e profundidade –, a condição humana nos remonta, mais uma vez, à (in) definição de quem é o homem e do que é a vida, com todas as suas incógnitas e variáveis. O que se pode e deve dizer, pois, do estudo do homem e da vida em seu conjunto, em seu todo, em sua unidade global composta de tantos aspectos? Se, por um lado, é questionável o esforço irrefletido para se adquirir conhecimentos divididos, fragmentados e desintegrados, por outro, a vida – independentemente da aceitação humana ou não -, ela mesma, apresenta questões inexoráveis, antecedentes. O homem pode ser, assim, antes de tudo, definido como *homo vivens*: como um indivíduo ou ser humano enquanto se manifesta vivo; e enquanto vive a vida, em sua totalidade e complexidade. Mondin, por exemplo, afirma que o estudo da vida dificilmente pode ser realizado a contento, de modo apenas positivista; ou de maneira fragmentada, fria, sem paixão – e, neste sentido, a abordagem nietzschiana da existência possui razões profundas:

De fato, se nem para a somaticidade do homem basta o método positivo ou experimental, e devemos recorrer ao método fenomenológico, “experencial”, o que se deve dizer do estudo da vida?

Foi pela impossibilidade de interpretar adequadamente essa estrutura da existência humana que se desfez a ilusão do positivismo de conseguir explicar tudo mediante o método experimental. Bergson, James, Dilthey, Heidegger, Sartre, Marcel, Canguilhem, Barbotin fizeram ver que a vida não

pode ser analisada, seccionada, quantificada, objetivada. Existe, indubitavelmente, também uma abordagem científica do problema da vida, mas essa abordagem pode colher apenas alguns aspectos superficiais. Para abordar a vida em toda a sua plenitude e originalidade, é preciso vivê-la, senti-la, percebê-la (MONDIN, 1977, p.43).

Entretanto, o estudo da vida aponta, primeiramente - e segundo o processo e o fim (destino) -, para questões e problemas que sempre existiram e que sempre existirão, quer queira, quer não; e que instigam o homem, seja ele consciente ou não. Desse modo, a indispensabilidade do estudo e da reeducação em relação aos três principais desafios remete à necessidade do próprio condicionamento em relação aos mesmos: como mobilizadores, valorizadores, ou como referenciais sensibilizantes dos seus respectivos opostos (riqueza, saúde, segurança); propulsores da própria existência e vida. O princípio estudado, presentemente, apresenta-se imerso na própria existência humana, ou na própria vida. Mas qual pode ser, mais especificamente, a definição desta última?

Para toda a Antigüidade, a Idade Média e grande parte do período moderno, a tendência geral foi a de sustentar que a vida é um fenômeno originário, irreduzível à matéria: ele tem como origem o Alto, o Uno, o *Nous*, o *Lógos*, Deus, ou então é considerado como um fenômeno primário (Aristóteles), uma das formas primordiais das coisas (MONDIN, 1977, p.44).

Para responder ou esclarecer tal questão, entretanto, é preciso remontar, de modo breve, à síntese de dois pontos de vistas opostos: o vitalismo e o mecanicismo. As principais razões aduzidas pelos vitalistas como fundamento de sua tese - a irreduzibilidade dos organismos a máquinas, a diferença de comportamento entre os organismos e as máquinas; as máquinas como mera invenção humana, como imitação dos organismos vivos, jamais com condições de alcançar a perfeição – contrapõem-se ao que sustentam os mecanicistas. Já as razões que os mecanicistas defendem como fundamentação à sua tese podem ser assim resumidas: o vitalismo não tem provas a seu favor, mas somente suposições e preconceitos (o conhecimento exato é inimigo do vitalismo); o vitalismo é uma máscara que encobre certas concepções metafísicas, éticas e religiosas das coisas, ou da defesa de certas teses políticas, de certas referências morais etc. Se o reconhecimento do real se dá através do que se apresenta como suscetível de

verificação experimental, de determinação objetiva - do que se mostra físico, material, quantificável -, tal perspectiva científica (mecanicista) pode se completar com o ponto de vista extracientífico (metafísico, filosófico), que não tem a intenção de impor nenhum rigor fixo, preciso e objetivo às coisas, mas que as reconhece e aceita como são, mesmo se tratando de dados impalpáveis, imprecisos, incertos. À parte ou ao discernimento mecânicos, entretanto - um dos aspectos componentes inegáveis, inerente a todas as coisas, seres e fenômenos da vida -, é preciso ter em conta, ao mesmo tempo, o profundo dinamismo ou o aspecto dinâmico intrínseco, presente em todas as manifestações vitais; bem como aquilo que não pode ser científica ou matematicamente mensurável (o aspecto imaterial, metafísico, filosófico). O princípio da integração relaciona, articula e unifica, então, proporcionalmente, os dois aspectos – ambos indispensáveis.

Mas do ponto de vista extracientífico, metafísico, filosófico, define-se a vida, antes de tudo, também pela sua indeterminação, imensurabilidade, incognoscibilidade; e como a confrontação com o desconhecido. Segundo a certeza de suas transformações incertas, a vida dinâmica é, a cada momento consecutivo, a simultaneidade incessante do aspecto metafísico (principal) e material (complementar). Segundo tal unidade ou integração (a proporção adequada de tais aspectos), define-se, também, como a simultaneidade incessante do passado (concreta e fundamentalmente, o legado ancestral, a educação recebida, ações e experiências vividas, hábitos em geral; a formação congênita, e, por fim, a vontade (função) - juntamente com o corpo físico; mais especificamente, o correspondente sistema ósseo-muscular-digestivo (forma)), do presente (ambiente cultural; relacionamento sócio-político; vivências afetivas, emoções; sentimento (função) – e cuja base elementar, concreta, material, relaciona-se ao sistema cardíaco-vascular-circulatório (forma)) e do futuro (intelecto (função); legado moral; educação intelectual recebida; meio social e ético; concepções partilhadas; pensamentos, projetos, ideias – e, de um modo mais palpável, o sistema cérebro-nervoso-respiratório (forma)). A forma (aspecto complementar) e a função (principal), os sistemas fundamentais, podem se integrar, desintegrar e se reintegrar, dinâmica e ininterruptamente, dependendo do procedimento e estilo adotados - o que varia é a proporção entre os três aspectos ou tendências. Não permanecem, inclusive,

desintegrados da cultura em que o indivíduo nasce, recondiciona sua vida e morre – o que se constitui como a correlação mais ampla e profunda, com inúmeras interações, variáveis, influências, mudanças e incógnitas.

Mondin realiza um questionamento fundamental, essencial, sobre a definição de vida, do ponto de vista não-científico e filosófico:

Se colocarmos a questão assim, em geral, ao homem da rua, com toda probabilidade ele nos responderá: a vida é amor, a vida é luta, a vida é dor, a vida é esperança, ou qualquer coisa semelhante.

Ora, a vida do homem é, indubitavelmente, tudo isso e muitas outras coisas ainda, e apenas tomando em conta essas múltiplas expressões da vida é possível alcançar uma determinação de sua verdadeira natureza e, por conseguinte, a elaboração de uma antropologia filosófica que passe pela porta da vida. Todavia, a vida não é um fenômeno peculiar ao homem, mas um fenômeno que se manifesta em muitíssimas outras coisas. E aquilo que nós queremos conhecer antes de tudo é a natureza da vida entendida como propriedade comum a todos os seres animados e não como qualidade própria do homem. Nós nos perguntamos: o que é esta propriedade singular e extraordinária pela qual dizemos que uma planta é viva, enquanto uma viga, uma pedra dizemos serem mortas? É possível desenvolver uma fenomenologia da vida?

A fenomenologia, já sabemos, não é uma especulação abstrata, mas uma observação concreta: é um exame de casos particulares com o fito de tomar-lhes o sentido profundo e universal (MONDIN, 1977, pp.49-50).

A vida é a simultaneidade (integração proporcional) do aspecto maior, principal, protagonista, “positivo” (paz, saúde, amor, felicidade, recompensa, etc.) e do aspecto menor, complementar, antagonista, “negativo” (guerra, doença, ódio, adversidade, esforço etc.). Se a unilateralidade não vem a ser vital é porque acaba por trazer, em seu bojo, mais cedo ou mais tarde, resultados parciais, desintegradores - para não dizer, até mesmo desastrosos ou acidentais. Um processo simultâneo - embora mais difícil de se realizar (uma vez que a simultaneidade não deixa de ser sinônimo de vicissitude) -, representa a própria realidade vicissitudinária, que se deseja, geralmente, negar. Mas tal negação carece da verdadeira visão estratégica, pois o próprio processo vicissitudinário não deixa de ser, no fundo, tranquilizador.

Por que, mesmo, simultaneidade? Porque, nos dois mil anos de crises crescentes da civilização ocidental, jamais o maniqueísmo pôde proporcionar soluções efetivas, duradouras. Assim, uma vez que a realidade se revela, ela mesma, inegavelmente interligada, é preciso, uma vez mais, humildade para reconhecer também as razões do adversário: “para além do bem e do mal”.

Se a vida pode ser caracterizada como potência de crescimento e desenvolvimento, a partir de certa quantidade de matéria e energia extraídas do ambiente circundante, de modo a reorganizá-las segundo sua estrutura e função; se se pode caracterizá-la como potência de resposta aos estímulos externos ou como potência de sobrevivência pela autopropetuação, pode-se afirmar que esse comportamento evidencia ser a vida dotada de um princípio de finalidade; e de potencial para se expandir, talvez afirmasse Nietzsche. Ora, o que fortalece e redimensiona o valor do protagonista é, obviamente, seu respectivo contrário, o antagonista. Assim, na dialética e na dinâmica inter-relação da própria vida, o aniquilamento ou a exclusão dos aspectos contrários (antagonistas) significa, pois, a própria negação das características do protagonista. Dessa perspectiva, inclusive, as próprias críticas de Nietzsche podem ser aqui redimensionadas, utilizadas, revalorizadas, respeitadas.

E se, por um lado, é preciso – de acordo com o protótipo mais exemplar de *eu zen* socrático, e a visão simultânea – o rigor, a advertência crítica relativamente aos modos de ser ou de vida pouco ou nada previdentes (contrários aos caracterizados pela disciplina ou filosofia de Sócrates), por outro, não deixa de ser necessário, proporcionalmente, que haja também a capacidade tolerante, indulgente, clemente, compassiva, solidária para com a própria condição humana, inegavelmente falível, limitada, uma vez incompleta - sempre suscetível a eventuais ajustes, reajustes, correções, aperfeiçoamentos: o que, por isso mesmo, pode significar e remeter ao próprio pulsar da vida, com toda sua beleza e magnitude.

O próprio homem, ao exercer e exercitar tal capacidade inclusiva, pode utilizar-se de toda e qualquer adversidade e problema, para se disciplinar, transformar, solucionar e aperfeiçoar sua própria condição humana. A partir da visão caracterizada por tal dinamismo – dinamismo intrínseco aos próprios mecanismos da vida global, multilateral -, é possível a existência reexistente (resistente) de um processo *genuinamente real*, ainda que permeado de precariedades, falhas, erros, ameaças, dificuldades, vicissitudes e insatisfação: precariedade aplicadas, transformadas (potência), falhas úteis (transformadoras), erros corrigíveis (de validade funcional maior ao aprendido), ameaças fortalecedoras (da própria imunidade), dificuldades facilitadoras, vicissitudes geradoras (dinamizadoras),

insatisfação motivadora, e problemas estrategicamente utilizados (por isso, solucionadores): eis alguns exemplos de visão não unilateral, não desintegradora, aplicada a partir do princípio abarcante, ou do princípio da integração dinâmica, útil ao confronto - com potência suficiente -, da própria realidade.

VIII. III CONCLUSÃO

A razão é mútua: Nietzsche e Sócrates, ambos têm grande importância. Como disse Pierre Hadot, ao citar Nietzsche:

Pois Nietzsche gosta do Sócrates amante da vida: *Se tudo vai bem*, escreve ele em 'O viajante e sua sombra', *chegará o tempo em que se preferirá, para aperfeiçoar-se na moral e na razão, recorrer às Memoráveis de Sócrates [o livro mais atraente da literatura grega, dizem os inéditos de julho de 1789] mais que à Bíblia, em que Montaigne e Horácio servirão como guias sobre a via que conduz à compreensão do sábio e do mediador mais simples e imperecível de todos, Sócrates. É a ele que conduzem os caminhos dos modos de vida filosófica mais diversos. Sobre o fundador do Cristianismo, a vantagem de Sócrates é o sorriso que nuança sua gravidade e sabedoria plena de malícia, que dão ao homem o melhor estado de alma* (HADOT, 1998, pp.42-43).

Em sintonia com a relatividade perpétua, mas fiel ao espírito socrático – na busca da autocrítica, sempre aberto às eventuais (inegáveis) correções, à revisão do seu próprio movimento, à escuta do outro (da perspectiva outra), à interação, ao dinamismo, à renovação, enfim, ao diálogo e à “vida” -, quem possua (relativa) integridade, (ainda) não sabe, verdadeiramente (inteiramente), o que vem a ser tal conceito: encontra-se no incessante processo de busca, de aperfeiçoamento, de intensificação da relação entre o princípio e sua aplicação. Tal processo pode abarcar, assim, a própria integração espiralada logarítmica: física, mental, sentimental, psíquica, espiritual, sociológica, política, metafísica, natural, bioecológica, intercultural, cósmica e filosófica.

Quando Nietzsche afirmou, entretanto, que “Deus estava morto”, isso poderia corresponder, analogamente, a dizer que “a palavra estava morta”: que a palavra não mobiliza, não tem força, aplicação, ação, ecoação, sentimento. Por

isso mesmo, parece que Nietzsche – mesmo com toda sua inteligência, sua vasta cultura, genialidade, erudição – ficou fatalmente desesperado.

Em todo caso, se o desespero, por vezes, é mesmo inevitável, também pode ser utilizado de modo inclusivo, integrador, por meio da palavra viva (fertilizadora, conseqüente), da indispensável ação (que corresponda, razoavelmente, às proposições) e do diálogo (respondível às necessidades mútuas). Ainda que com as eventuais e possíveis falhas que Nietzsche aponte – pois, de modo algum, pode haver ser humano completo, ou perfeito –, Sócrates, até os derradeiros momentos de sua vida, exemplificou uma palavra viva, funcional. Se Nietzsche aponta o exemplo de Sócrates e a filosofia socrática como sujeitos a falhas, ao menos, o filósofo grego desenvolveu uma bastante razoável integração ou integridade entre os princípios filosóficos que propunha e sua prática. Ainda que desenvolvendo uma admirável, apaixonante filosofia (como a do *super-homem*), o filósofo alemão, individualmente, finalizou sua própria existência inacreditavelmente defasado, distante e desintegrado da sua bela proposta filosófica, vítima impotente da fatalidade; da enfermidade e da loucura. Quanto à finalização de sua existência, por sua vez, Sócrates conseguiu realizá-la de modo relativamente são, consciente, respondível, responsável, respeitoso, íntegro: princípio (nascimento), processo (existência filosófica) e fim (morte) estiveram efetivamente integrados – este é o princípio da potência.

IX. CONCLUSÃO

Diante da eventual constatação de que a sabedoria humana pode ser caracterizada como insignificante em relação a tudo que ainda se possa conhecer, o que resta ao homem e a postura que por ele deve ser assumida não é, obviamente, a de permanecer à mercê da fatalidade, ou a de posicionar-se como vítima passiva das mais desafiantes questões da existência. Mas, sim, a postura segundo a qual, efetivamente, possa se colocar como protagonista do drama da própria existência, através do esforço fundamental, global, de reeducação – inclusive, o de visar à transformação incessante da própria ignorância em contínuo reconhecimento. Tal processo (auto) educativo, entretanto, pode se expandir durante a vida inteira, caso realmente seja baseado numa intencionalidade voluntária, caso esteja alicerçado em fundamentos sólidos, em critérios de validade funcional perante a realidade. A questão, porém, é que o próprio alcance da condição como protagonista valoroso (genuíno) exige que o homem reexamine, reavalie, recondicione, discipline, mobilize e sensibilize a si mesmo – enfim, que lute consigo, reconheça a si mesmo, ampla e profundamente, desenvolvendo a vital e indispensável conscientização, individual e socialmente.

Se a condição humana se apresenta, inevitavelmente, incompleta, falível, suscetível a erros, a enganos, a inversões e limitações, ao menos, tem sempre a potencialidade e possibilidade desta mesma autoeducação (autocorreção). Se no passado (causa), presente (processo) e futuro (resultado) interligados (integrados), a realidade demonstra ser impossível existir, reexistir, e pré-existir sem errar, uma das maiores satisfações humanas pode ser, no entanto, a dos erros corrigidos: mais precisamente, ter condição de constante correção. E superação: ou seja, de se reintegrar a uma solidariedade (solução) de maior dimensão, relativamente. Nunca lhe é negada, pois, a possibilidade de transcendência: seja quando se torna capaz de vencer a si mesma (sabedoria); quando encontra o caminho à real transmuta dos maiores desafios existenciais; ou no momento em que focaliza sua própria existência através do *Lógos*, da palavra, do processo, da essência, da globalidade, da necessidade e do espírito (e não, através do

predomínio da mera técnica, do mero resultado, da parcialidade, da materialidade, dos aspectos mais aparentes e desejosos – aspectos estes, complementares).

A dificuldade, pois, revela-se em não esquecer, não negligenciar, não negar ou trair a ordem maior – ordem proporcionalmente efetiva. Se o homem vem a ser capaz dessa vitória primordial (sobre si), bem como sobre os inúmeros obstáculos ou impedimentos que o induzem a invertê-la ou a subvertê-la, coloca-se a si mesmo no “caminho”, no “método”, na dialética, no processo transformador dos próprios problemas em soluções relativas – o que não vem a ser nada fácil, justamente porque exige a (auto) disciplina libertadora do seu próprio espírito, para que possua, na medida suficiente, a própria presença, consciência e capacidade de agir: sua integridade relativa, necessária – integridade que o próprio Sócrates tão bem exemplificou.

Ainda que esta potencialidade o homem a tenha, a dificuldade não deixa de ser, precisamente e de modo contínuo, concretizá-la, atualizá-la, realizá-la, torná-la real - o que depende, decisivamente, da prática (por vezes, árdua), da “submissão” (por vezes, intolerável), da obediência (por vezes, inaceitável) humana a tal “ordem” (condicionamento individual e solidário); assim como da aceitação (por vezes, constrangedora e difícil) do próprio disciplinamento global indispensável.

O desafio parece, também, ser não só a conquista como a preservação da condição de sempre agir de acordo com o autêntico princípio (diretriz, teoria; critério) proposto, o que, em determinados momentos, gera a necessidade fundamental de realmente dizer “não” a si; de contrariar a própria tendência descendente (inútil, improdutivo; cômoda; desintegradora) prevalecente. Tal contrariedade – o próprio teste da efetividade - revela-se proporcionalmente necessária, uma vez que, na maioria das vezes, a realidade é sempre outra, comparativamente ao que se idealiza e imagina – o que pode ser válido tanto a si mesmo como à própria realidade circundante.

Incontestavelmente, entretanto, o homem vive num “mundo condicional”; no qual tudo depende de condições para se efetivar e se realizar. Um mundo em que inexistem, por exemplo, ordem (integração) sem desordem (desintegração), resultados sem processo; ou paz, amor, saúde e liberdade incondicionais: sem as devidas condições para existirem, ou se manifestarem.

Assim, o que o homem deve utilizar, antes de tudo, para tal realização? Fundamentalmente, a estratégia, que deve ser perpétua, já que o destino humano sempre possui, em seu processo de consecução, aspectos vicissitudinários. Entretanto, a vicissitude contém, em si, o significado não apenas da mais ampla simultaneidade dinâmica, mas também de possibilidades - especialmente quando enfrentada sem subterfúgios, como estímulo à autoeducação. A tal estratégia infundável, indispensável se faz a própria batalha preventiva ao processo (destino) permeado de dinamismos (as próprias vicissitudes):

Arte é articulação, flexibilidade. Estratégia é a arte de viver. Um exemplo importante de estratégia é o *surfismo*. A estratégia do *surfismo* não é ideológica, intelectual; é prática, concreta, espontânea. Se a estratégia não funciona espontaneamente, principalmente nas crises existenciais, que são como ondas marítimas, ela não tem utilidade nenhuma. Realmente, o mais importante é a estratégia concreta da auto-salvação, a qual, também, precisa de uma prancha para ser aplicada. Sem uma prancha, sem uma alavanca potente, a humanidade vai se afundar nas três crises mais importantes da vida humana, que aumentam cada vez mais - a doença, a miséria e a guerra. Sem prancha, não existe auto-salvação.

Necessitamos de uma estratégia prática, que não nos deixe afundar na monstruosa crise do sistema consumista e que funcione nas crises existenciais, que são como ondas marítimas. Todo o mundo está em crise, tudo é crise: crise internacional, individual, familiar, conjugal, crise de identidade, cardíaca, gastronômica, hepática, materna, paterna, educacional; crise informática, genética, produtiva etc. Todas as crises estão relacionadas com as três maiores desgraças da humanidade - a doença, a miséria e a guerra - às quais, sem estratégia, é impossível sobreviver. Por isso, é importante ter uma estratégia prática, concreta, que não deixe as pessoas afundarem no meio da crise monstruosa do sistema consumista. Precisamos encontrar uma qualidade de estratégia que funcione satisfatoriamente em qualquer lugar, em qualquer momento, em qualquer situação, normal e espontaneamente (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 2002, pp. 1-2)

Mas a estratégia não deixa de ser, antes de tudo, o controle da proporção entre os fatores opostos - inumeráveis em seus "binômios" - e suas articulações: se a vida se caracteriza por ser, inelutavelmente, uma seqüência de problemas, de crises - as crises representando, simultaneamente, "perigo e oportunidade"; e sua inesgotabilidade, a inesgotabilidade das próprias esperanças humanas -, a estratégia deve se definir, antes de tudo, como a arte de corrigir: seja a inversão, seja a desproporção entre os fatores (opostos) em jogo. A proporção mais

adequada, numa analogia simplificadora (esclarecedora), não deixa de remeter ao significado de “alavancamento”:

A vida é uma sequência de crises e isto significa que quem está vivo deve estar corrigindo constantemente. A vida do ser humano é uma eterna correção e a estratégia é a arte de corrigir. A única coisa certa no mundo relativo é que tudo é corrigível. Assim é o mundo dinâmico da palavra e da estratégia.

Estratégia é alavancamento, e a palavra é a alavanca corretiva mais poderosa que existe. O momento mais útil para se aplicar a alavanca é aquele em que enfrentamos dificuldades, crises, erros. Dificuldade é possibilidade, e é na dificuldade que a alavanca funciona. Somos alavancas estratégicas ambulantes! (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 2002, pp. 1-2)

Se o instinto mais são vem a ser, na Natureza e no Universo, uma espécie de “bússola universal”, quando se treina o foco na sensibilidade ou capacidade instintiva, treina-se, também, a focalização funcional. É desse modo que a estratégia pode funcionar, efetiva e espontaneamente. Focalizando-se, reiteradamente, na sensibilidade ou capacidade instintiva, adquire-se condição à transformação das dificuldades, fazendo justamente funcionar tal “alavanca”.

A própria capacidade humana tem se forjado, em todos os campos do conhecimento, através do enfrentamento dos próprios limites, e problemas. O próprio socratismo não deixa de ser uma arte de cativar a atenção do interlocutor e do ouvinte, de modo a refletirem efetivamente, e a se colocarem problemas. Desse modo, ao se reiterar uma das definições básicas de Filosofia - a Filosofia como colocação dos problemas fundamentais -, também se pode afirmar, primeiramente, que os problemas não existem desligados (desintegrados) da realidade interligada, não deixando de ser consequência do descontrole (anormal) do processo de desintegração; que os problemas, mesmo, não vêm a ser os próprios problemas, mas a incapacidade humana para utilizá-los: ao se adquirir cada vez mais condição para sua utilização, o homem pode, inclusive, até utilizar a si mesmo como transformador vivo de tal “energia problemática”. Em segundo lugar, necessária se faz, entretanto, uma profunda mudança não apenas de psicologia, mas de referenciais: redimensionar a importância preponderante da palavra em relação à materialidade; não separar, mas reintegrar o problema a uma visão dinâmica e à

própria solução (mas não à solução súbita, fácil, aparente, ofuscante, imediatista, sem processo) são as características iniciais de um novo paradigma. Transformar, enfim, os eventuais problemas em “combustível” de vida, em propulsores da existência, geradores inclusive de entusiasmo para viver, requer, no entanto, outro estilo de existência – um estilo análogo ao que o próprio Sócrates exemplificava. Tal modo de vida deve se caracterizar, necessariamente, pela postura inclusiva em relação a qualquer problema (interrogação, dúvida; adversidade; obstáculo; impasse, *aporia*), não apenas através da compreensão intelectual, mas também da mobilização e sensibilização a partir do grande desconhecimento humano, inerente a toda realidade.

Eu zen: bem viver; ou a arte de viver. Se *Viver* é comprovar a perene transitoriedade de tudo, para que filosofar? Exatamente, para viver melhor. Mas o que é viver bem, o que é viver melhor? Antes de mais nada, viver segundo a *ordem* – a ordem *essencial*, a norma genuína (viver *normalmente*). No último capítulo de *Memorabilia*, o próprio Sócrates afirma:

Não sabes que, até o presente, humano algum viveu melhor e mais ditosamente que eu? Parece-me não poder viver-se melhor que diligenciando fazer-se melhor; nem mais ditosamente que sentindo tornar-se realmente melhor. Este efeito, tenho-o até aqui experimentado em mim mesmo, vivendo entre os outros homens e a eles comparando-me. Nunca tive de mim próprio outra opinião, e esta opinião perfilham meus amigos, não por gostarem de mim (se assim fosse todos diriam o mesmo daqueles que estimam), mas por verem que em me frequentando se tornavam melhores (XENOFONTE, 1999, pp.355-357).

Justamente, o modo de viver - em síntese, mais simples, frugal, modesto, esforçado, moderado, disciplinado, solidário, corajoso, forjador, essencial, espiritual e filosófico -, considerado pela maioria como pouco entusiasmante, menos atrativo (“pior”), foi e pode ser uma das vias e processo para se tornar e viver, relativamente, melhor. Desse ponto de vista, da perspectiva da realidade interligada, o “mau” e o “bom”, o “pior” e o “melhor” podem estar, efetivamente, integrados. Desse modo, Sócrates não deixava de dar exemplo de penetração na realidade funcional dinâmica (ou no processo de constante transformação do real) - a respeito do que a Educação, em geral, deve orientar ou ensinar.

A. Comte-Sponville, em sua obra *Viver*, indaga, entretanto, se é possível uma sabedoria para o nosso tempo:

Trata-se de viver: a filosofia não tem outro fim nem, de resto, outra chance. *Mas como viver?* É a questão a que a filosofia quer responder e que a justifica. Sem essa exigência vital (ou existencial, ou ética, pouco me importa a palavra), a filosofia não valeria uma hora de esforço e Pascal é que teria razão. Para que multiplicar os conceitos e as provas (conceitos sempre aproximados!, provas sempre incertas!), se eles deixam a infelicidade intacta ou a angústia inalterada? A filosofia é uma arte de viver antes de ser um ofício, uma disciplina muito mais espiritual do que universitária, uma aventura muito mais do que uma especialidade. Os gregos, que inventaram essa palavra, não se enganaram: se é necessário pensar melhor (filosofar), é para viver melhor, e é o que importa, o que salva a filosofia da falação e os filósofos do ridículo. “Não se deve fingir que se filosofa, mas se deve filosofar para valer”, dizia Epicuro, “porque não precisamos parecer estar com boa saúde, mas estar de verdade”. Trata-se, já se entendeu, da “saúde da alma”, como diz, aliás, Epicuro (SPONVILLE, 2000, p.7).

A sabedoria (teórica) sempre é possível: a dificuldade, mesmo, é vivê-la. A confirmação prática se revela o aspecto mais difícil: ter as teses e viver sua comprovação - eis o princípio da integração fundamental. A. Comte-Sponville também afirma:

O que a filosofia pode proporcionar nunca foi tão necessário dizê-lo, sem dúvida, mas, nunca, talvez, as pessoas estiveram menos preparadas para ouvi-lo. Será uma razão para renunciar à tarefa? Isso é o que não creio. A filosofia é intempestiva, e tem de ser: *trata-se de subir a corrente*, dizia Buda, e *não de descer a ladeira* (SPONVILLE, 2000, p.8).

Não aceitar, não saber suportar as eventuais e inevitáveis contrariedades pode ser fator de impedimento do acesso a coisas valorosas. Esta contrariedade, a vida difícil, não deixa de ser, também, parte do processo indispensável ao amadurecimento humano:

Quem é mais maduro e sábio: quem tem levado uma vida fácil, com comodidade em demasia, superproteção e sem grandes crises nem exigências, ou quem tem atravessado por muitas dificuldades e sofrimentos tendo que valer-se por si mesmo? Com essa rápida reflexão, confirmamos que o problema é solução para quem deseja superar-se (PORTILLA, 2001, p.121).

Mundo relativo: mundo das referências. Ao se mudar a perspectiva, o referencial, o impasse deixa de ser “o problema” e passa a conter, em si, a própria transformação (saída, solução). Tudo depende do descobrimento do cerne dos problemas, uma vez que não existe nada mais eficiente do que a solução de qualquer impasse na sua raiz (foco) de origem.

Se, em primeira instância, a realidade vem a ser, sempre, tridimensional (vontade-sentimento-intelecto; atuar-sentir-pensar; memória-pensamento-imaginação; passado-presente-futuro; matéria-alma-espírito, ciência-arte-religião; economia-sociedade-política etc.), existe a real possibilidade de solução a qualquer problema da existência através dessa (difícil) visão abrangente, ternária. Com a atitude de certo “estranhamento”, ao descobrir outras possíveis perspectivas, Sponville ainda afirma:

Não se trata de inventar novos sonhos, mas de ir até o fim da desintegração deles. A filosofia, aqui aplicada, é concebida como trabalho de desilusão, tal como o encontramos ao mesmo tempo numa tradição filosófica antiga (Epicuro, Lucrecio, Espinosa...) e nos autores que fundam nossa modernidade (Nietzsche, Marx, Freud...). *A verdade*, dizia Epicuro, *está no fundo do abismo*. O desespero é esse abismo mesmo (SPONVILLE, 2000, p.8).

Basta o ser humano se aproximar ou (re) conhecer, ao vivo, “as margens” da sociedade consumista (as favelas, os hospitais, os presídios), que se reinicia a perplexidade, podendo - de modo veemente, integrador com o sentimento e a concretude da realidade desconcertante -, ser afirmado: “viver é desesperar-se”. No entanto, de uma perspectiva bem diferente, oposta, podem estes focos - isto sim -, constituir-se as maiores “escolas” informais, funcionais, da existência – o que se traduz como real esperança.

Realmente, a contrariedade de um caminho íngreme é difícil. Mas, ao mesmo tempo que pode representar o risco, pode significar também a oportunidade de um novo desenvolvimento, ou a abertura a novas perspectivas. O processo (passagem, caminho) ao destino é, todavia, relativamente, dificultoso mesmo, já que a própria existência se define, fundamentalmente, como drama ou a relação contínua entre os opostos proporcionais, a fazer prevalecer ora um, ora outro (os respectivos aspectos “protagonista” e “antagonista”). Ainda que a condição humana seja inevitável e inegavelmente imperfeita (incompleta), ainda que este

drama real seja permeado de todos os tipos de contrariedades e incertezas, pode a própria crise – desde que confrontada com a perseverante autocorreção (autoeducação) -, remeter, contudo, ao significado de dinâmica, e expansão a possibilidades renovadoras. Sócrates é o próprio exemplo da possibilidade de aperfeiçoamento e de utilização das crises (das contrariedades conjugais; das adversidades da guerra, das dúvidas ou questões filosóficas, do seu estilo de vida, da autoeducação, da acusação e condenação etc).

Qual, entretanto, o significado fundamental deste termo, utilizado habitualmente - educação e autoeducação? Ora, a educação social mais ampla e a autoeducação não devem estar separadas, mas, proporcionalmente, sincronizadas, integradas: a educação social não pode negligenciar a educação dos indivíduos, assim como os indivíduos, em seu processo de autoeducação, não devem se omitir ou esquecer a necessidade de conscientização, sensibilização e atuação solidária. A partir da etimologia da própria palavra “educação” – a palavra grega *Paidéia* -, pode-se, originalmente, concebê-la como resultante da consciência, atuante e presente, em relação às normas que regem os indivíduos e a comunidade, como esforço voluntário, intencional e epistemológico. Em sua obra, *Paidéia*, argumenta Jaeger que educar remete ao significado de criar o homem vivo, sendo toda educação consequência da consciência viva da norma que rege uma comunidade humana. E ainda:

A natureza do Homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, cria condições especiais para a manutenção e transmissão de sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais damos o nome de educação. Na educação, como o Homem a pratica, atua a mesma força vital, criadora e plástica, que espontaneamente impele todas as espécies vivas à conservação e propagação do seu tipo. É nela, porém, que essa força atinge o mais alto grau de intensidade, através do esforço consciente do conhecimento e da vontade, dirigida para a consecução de um fim (JAEGER, 1995, p.4).

Ora, para se criar o homem vivo, torna-se necessário desenvolver a reeducação a partir do aprendizado, conscientização e utilização da palavra viva. Isto é, da palavra integrada - com o sentimento e as possibilidades de ação.

Já da etimologia a partir de sua origem latina - “*ducere*”, que remete a “*ducto*” -, deduz-se que, como tal, a Educação deve, antes de tudo, *conduzir*,

adequadamente, o espírito (intelecto, emoções, vontade) do educando. Assim, a autêntica educação – que não deve ser confundida com a mera instrução, ou a educação *exclusivamente* técnica e profissional – deve, porém, dentro do possível, conduzir, abranger ou visar, relativamente, à desafiante totalidade do homem (o todo indivisível de extrema complexidade, que o constitui), possuindo, como uma de suas diretrizes fundamentais, a via, o treinamento e o ensinamento da Dialética (método que articula tendências contrárias).

Mas educar o ser humano para qual fim? Antes de tudo, educá-lo para a compreensão da realidade dialética em que existe o nosso mundo relativo: função primordial de toda verdadeira Filosofia e Educação, observável nos símbolos dos grandes ensinamentos, que são sempre a expressão da unidade (integração) entre os fatores antagônicos da existência.

A sugestão induzida pela imaginação humana, no entanto, pode facilmente se desviar, não apreender, negar ou fugir da realidade tal como é. Esta tendência não deixa também, por sua vez, de ser sempre a mais fácil (tentadora), perigosa. A facilidade sedutora com que o ser humano idealiza ou imagina conduz a (in) evitáveis enganos, uma vez que a realidade é, na maioria das vezes, sempre diferente do ideal, da imaginação. Na imaginação, tudo acontece de modo certo ou ideal, principalmente se a pessoa se caracteriza pelo otimismo unilateral – ao pessimista, por outro lado, acontece exatamente o contrário. Na visão que (re) integra ambas as tendências (otimista e pessimista), contudo, já se percebe, prevista, a transformação incerta da própria realidade, não apenas se prevenindo em relação às consequências acidentais, aleatórias, como conservando – sobretudo, através de uma postura disciplinada, constantemente prontificada -, a expectativa de uma esperança real, efetiva.

Se o desespero relativo é uma parte ou aspecto que, de fato, não se podem negar ou fugir perante a inexorabilidade do real, pode-se, através de uma postura global, do autodisciplinamento necessário, transformá-lo no desespero útil, utilizável, ascendente, vital (solidário); portanto, “esperançoso”. Nesse processo, buscam-se, primeiramente, possibilidades de solução através do diálogo (reintegração). No desespero “esperançoso”, não se foge das dificuldades, enfrentam-se as causas da aflição, da desesperança; por isso mesmo, pode-se

desenvolver a capacidade latente, profunda. Desse modo, não se desintegra o que, no fundo, é indivisível: a esperança não existe absolutamente (desintegrada ou unilateralmente), mas concomitantemente ao desespero relativo. Ao se ignorar, no entanto, a existência dessa ordem, a ordem da simultaneidade e proporcionalidade logarítmica dos aspectos indivisíveis que compõem o todo que se denomina como vida, pode-se incorrer ou cair no processo unilateral, irreal, fugitivo, vivendo-se sempre desintegrado (dividido) entre a própria esperança (vantagem) e desespero (desvantagem), condicionamento e liberdade. Se a atitude filosófica real de Sócrates, por exemplo, demonstrava-se menos pelo “desespero do conhecimento”, muito mais se pautava pela “esperança da ignorância”: ignorância aplicada, mobilizadora (da investigação, do reconhecimento e das possibilidades de agir), inspiradora (do diálogo e relacionamento), sensibilizante (da consciência), humanizadora e, por isso mesmo, esperançosa. Tal esperança também significa, sempre que possível, sensibilizar-se, mobilizar-se de modo a expandir o próprio reconhecimento, através, não apenas do diálogo, como a partir de um dos motivadores fundamentais: a insatisfação com a própria visão (conhecimento) que se venha, por ventura, a possuir.

Segundo seus estudos e confirmações práticas de Educação, afirma o conferencista W. Hanashiro sobre os desafios humanos fundamentais:

A razão da doença, da miséria e da violência é dar possibilidade de controle da própria vida. Ninguém pode controlar a vitalidade se não existir a doença como referência, como sinalização da ‘estrada’; se só tem a saúde, só a faixa do lado direito. Quem dirige o carro olhando só a faixa do lado direito, se estiver numa noite chuvosa e escura, vai sair da estrada e não vai perceber. Assim, a humanidade está fazendo há séculos: seguindo só a faixa direita da saúde, perdeu-se; está numa estrada única, não sabe que está perdida. Está seguindo a seta, seguindo a sinalização.

Parece que está certa, mas é uma sinalização unilateral. O que permite a correção da rota é sinalização de ambos os lados. O que nos permite conduzir a nossa existência, a nossa vitalidade, é a sinalização do lado direito e do lado esquerdo, a saúde e a doença. Assim, pode-se direcionar a própria existência. Mesmo essa questão da direita e da esquerda em termos ideológicos, é terrível: a pessoa que é liberal, que tem rótulo de liberal, é direitista; a pessoa que é socialista, é esquerdista. Então, cada um fica puxando a ‘corda’ para o seu lado; quanto mais um puxa, mais o outro repuxa e, assim, ao invés de avançar, cada um está parado puxando a corda. A razão da direita e esquerda é evolução (HANASHIRO, 1990, p.2).

Se o filósofo pode ainda ser caracterizado pelo processo dinâmico e incessante de busca - uma vez que está, na maioria das vezes, entre a ignorância e a sabedoria -, ao sábio, entretanto, caberá a função salutar de realizar, através da mais adequada articulação, procedimento e reeducação (“um máximo de resultados com um mínimo de esforços”), a prevenção, a solução e transformação de quaisquer problemas, através do entusiasmo e vivência daquilo que Sócrates transmitira, e que é de valor inestimável: o aspecto principal, gratuito, divino, relacionado com o Princípio, a Palavra, o *Lógos* e o diálogo - capazes de trazer efetiva imunidade às maiores questões humanas. É este entusiasmo, autêntico - muito diferente do mero fanatismo, o apego a somente um aspecto (superficial) da vida -, o que pode ser o equivalente ao processo ou dinamismo transformador. Isto porque, mesmo diante dos mais desafiantes problemas, se há a parte necessária, principal, há o princípio efetivo. Se há princípio autêntico, a solução é apenas questão de processo. Todavia, quando, por outro lado, não existem diretrizes, critérios e princípios genuínos, não há esperança efetiva de solução real.

Contudo, por que – pode-se indagar - a focalização nos problemas fundamentais? Porque a inevitabilidade das três maiores questões humanas – o problema da pobreza, da doença e da insegurança – é fato incontestável, em todas as épocas, em todos os países, a todo ser humano. E, sobretudo, porque fugir dos problemas primordiais, ou estar alheio e inconsciente, representa não só o condicionamento alienante (ao invés do recondicionamento consciente), como a inexistência da própria solução, o desencontro com a própria alma. Ora, a Filosofia é o encontro com a própria alma e com a alma do interlocutor, através, primeiramente, da unificação, do verdadeiro diálogo. Como o princípio do problema é o princípio da solução, é no *Lógos*, no Verbo, na palavra, bem como na ausência do verdadeiro diálogo que se inicia o problema - ausência de diálogo entre os fatores componentes da questão a ser resolvida; ausência de diálogo, inclusive, com os próprios problemas. Os três maiores desafios ou questões constituem-se as maiores dificuldades humanas. Mas quem, focalizada e efetivamente, enfrenta as dificuldades, fortalece a condição para desenvolver o princípio da potência *suficiente*. E como toda Educação genuína se baseia nesses aspectos essenciais - na capacidade de diálogo e de utilização da palavra efetiva, funcional, respondível

(responsável) -, a solução primeira, primordial, fundamenta-se, pois, na mudança do ponto de vista e do foco:

Nós, seres humanos, estamos sempre nos queixando dos problemas e ansiando por nos libertar dos mesmos, já que, na realidade, não é fácil encontrar a profunda utilidade e o sentido valioso da enfermidade, da ameaça, da insegurança, do stress, da ruptura afetiva, da miséria. No entanto, estas aparentes desgraças são um motivo muito forte ao progresso, são indispensáveis na senda à divindade (PORTILLA, 2001, p.122).

Se para quem quer ou necessita se educar - e não obter ou alcançar uma “solução” meramente momentânea, superficial, aparente -, uma resposta com fundamentação a partir da raiz de todo e qualquer problema se torna imprescindível, a sensibilização pode ser um dos sentidos da nossa existência; e a solução real, encontrar-se no âmago, no desafiante cultivo (reeducação) de todo o ser, o que remete ao princípio fundamental, aqui defendido:

Os grandes personagens provêm comumente de origens enfermizas, miseráveis ou desintegradas, mas não se renderam queixando-se de suas limitações com autocompaixão nem resignados a suspeitos mandatos cósmicos, mas nos demonstraram que não existem insuficiências eternas nem enfermidades incuráveis para quem se dedica ao cultivo pessoal (PORTILLA, 2001, p.122).

Se os problemas principais da humanidade são os anteriormente referidos, justamente pela necessidade de reconhecê-los - em sua profundidade e amplitude -, é que se pode, verdadeiramente, adquirir ou fortalecer o mais útil, o mais autêntico referencial ao seu oposto respectivo, as maiores graças: a saúde, a satisfação e a segurança (ou a saúde, a riqueza e amor), três das mais valiosas conquistas de que o ser humano pode ser digno a vivenciar; e a viver com plenitude. Se Sócrates já fôra considerado um dos mais bem-aventurados cidadãos de Atenas, pode-se distinguir e relacionar sua bem-aventurança (ou “graças”, por ele alcançadas e vividas) com seu próprio, característico e disciplinado modo de vida; e Filosofia.

O Inconsciente humano, o idealismo, o apego superficial a um só aspecto da existência, sempre tenderam a extirpar, a negar e excluir os aspectos

aparentemente “negativos”, de modo absoluto - ao invés de aprender e de dialogar com os mesmos; ao invés de realizar a autocrítica (sensibilização) primordial; ou de se mobilizar e se imunizar a partir do seu necessário reconhecimento. O que acaba por gerar – a partir de tal negação - uma reação pior, contrária, acumulativa, descontrolada. Difícil, pois, à consciência humana, através da aceitação inclusiva, “abraçar” a coexistência.

Se há, efetivamente, uma proporção concomitante entre passado (Inconsciente), presente (Subconsciente) e futuro (Consciente) na existência do homem, a luta do ser humano não deixa de se realizar no sentido de tornar tal proporcionalidade mais viável (reexistente), ainda que, no entanto, possa sempre existir o conflito entre a parte conhecida (consciente) e os aspectos desconhecidos (inconscientes). Este conflito talvez seja um dos fatores que dão margem ao território inseguro, desequilibrante e incognoscível da fatalidade, na composição e conjugação fundamental do destino humano incerto. Sem nos desviarmos para anacronismos ou deslocamentos de “espaços cronológicos” - mas ressaltando-se o conceito de universalidade do pensamento bem como do critério de validade efetiva, em qualquer tempo e espaço, momento e lugar -, sempre é útil lembrar que, no final do século XIX e no início do século XX, constatou-se tal insegurança ou abalo das supostas certezas, nos diversos campos do conhecimento humano: seja na Física, com Heisenberg, através da confirmação do próprio Princípio da Incerteza; seja com Marx, na Política e Economia; ou com Freud, no campo dos fenômenos psíquicos. A respeito desses últimos autores, Marilena Chauí comenta:

Que descobriram eles?

Marx descobriu que temos a ilusão de estarmos pensando e agindo com nossa própria cabeça e por nossa própria vontade, racional e livremente, de acordo com nosso entendimento e liberdade, porque desconhecemos um poder invisível que nos força a pensar como pensamos e a agir como agimos. A esse poder – que é social – ele deu o nome de *Ideologia*.

Freud, por sua vez, mostrou que os seres humanos têm a ilusão de que tudo quanto pensam, fazem, sentem e desejam, tudo quanto dizem ou calam estaria sob controle de nossa consciência porque desconhecemos a existência de uma força invisível, de um poder – que é psíquico e social – que atua sobre a nossa consciência sem que ela o saiba. A esse poder que domina e controla invisível e profundamente nossa vida consciente, ele deu o nome de *Inconsciente* (CHAUÍ, 1999, p.52).

Se a relatividade não deixa de ser a relação entre o certo e o incerto, eis que as próprias limitações relativas são sempre postas. A própria questão socrática se refere aos limites da Filosofia. Qual, pois, a efetividade da Filosofia diante das questões, dos problemas primordiais? Das ameaças fundamentais, o fator “insegurança”, ou violência, não deixa de ser, introdutoriamente, abordado na própria obra *Memorabilia*, a partir da seguinte reflexão:

De mim penso que os que praticam a sabedoria e se crêem capazes de dar conselhos úteis a seus concidadãos, de modo nenhum são violentos, visto saberem que a violência atíça o ódio e acarreta perigo, enquanto a persuasão elimina os riscos e não prejudica a perfeição. De fato, o homem a quem constrangemos nos odeia como se o houvéssemos lesado. Aquele a quem persuadimos nos preza como se lhe tivéssemos feito um benefício. Não dos que praticam a sabedoria, pois; é própria a violência, porém, dos que têm força, mas não têm razão. Além do que, na violência, hão mister numerosos auxiliares. Para persuadir, não se precisa de ninguém: sozinho pode-se convencer. Demais, nunca tais homens mancharam as mãos de sangue. Quem preferiria matar seu semelhante a deixá-lo viver e lhe ser útil pela persuasão? (XENOFONTE, 1972, p. 44).

De modo razoável, pode a Filosofia, portanto, demonstrar sua grande eficácia pelo seu conteúdo, diálogo e persuasão.

Contudo, em certos momentos, parece que o fator “sobrevivência” (“guerra”; luta, conflitos; competição motivada pelos mais diferentes fatores etc.) talvez possa estar “aquém e / ou além” do seu próprio alcance. É quando se faz necessária, então, a clareza da verdadeira visão filosófica, de modo a induzir à luta indulgente, pacificadora, reconciliadora, relacionada mais intrinsecamente à essência da vida (a luta vital), para que se possa evitar a guerra fatídica, ou fatal.

No prosseguimento do exame das questões fundamentais, o fator “enfermidade” pode ser concebido, simultânea e proporcionalmente, como superficial e profundo, aparente e oculto, agudo ou crônico. Se a doença vem a ser consequência da desintegração (entre a mente e o corpo), a saúde significa maior condição de integração (entre o corpo, a mente e o espírito); se a doença representa o aspecto concreto, a saúde se caracteriza, por sua vez, por ser relativamente mais impalpável. Ambas, contudo, constituem-se pelas partes congênita (herdada) e adquirida (forjada, conquistada; ou violada, destruída). Surpreendentemente, a doença parece ter estimulado a evolução humana:

Quem não fica doente, vivendo sempre mais equilibrado, relativamente, não desenvolve imunidade. Quem não se desequilibra, não fortalece a sensibilidade.

Uma das evoluções mais impressionantes da humanidade aconteceu quando ela começou a ficar doente. Assim, reconhecendo o valor da doença, reconhecendo a realidade relativa, desequilibrando-se cada vez mais, o ser humano fortaleceu sua sensibilidade estratégica (SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA, 1999, p.173).

Quem inclui (reintegra), pode gerar mais condições para encontrar um processo fortalecedor (solidário). A compreensão dinâmica dessa realidade paradoxal – sua inclusão (integração) e aceitação valorizadora - também é confirmada por Portilla:

Necessitamos compreender e valorizar que não existe possibilidade de aperfeiçoamento sem enfrentar adversidades. Os animais silvestres não se enfermam, *por isso* não evoluem. De modo igual, as pessoas que nunca adoecem tampouco evoluem. Os animais vivem sem desequilíbrios com a natureza, *por isso* não evoluem (PORTILLA, 2001, p. 121).

Outra confirmação vital e surpreendente é a de que, graças à doença, o ser humano tem a possibilidade de mudar, transformar, corrigir o próprio processo existencial, presente e futuro. Se a enfermidade está mais relacionada com a satisfação desejosa, a saúde, por sua vez, caracteriza-se pela relação maior com a satisfação necessária, de que Sócrates era o maior exemplo.

Se não se resolve o problema da miséria com riqueza material ou dinheiro, pode-se resolvê-la através do foco na sua origem: na Educação. Antes de tudo, transformando-se, primeiramente, a condição sentimental do indivíduo; pela mudança de atitude, da vontade e do pensamento, ou desse aspecto básico individual. Caso contrário, até mesmo toda riqueza pode ser inútil:

A prova disso é que pessoas extremamente ricas podem morrer, por vezes, de modo deplorável, lamentável. Um exemplo, na maior cidade da América latina, São Paulo, é o hospital do coração - que, por assim dizer, é o hospital do sentimento -, onde mais se encontram pessoas de grande poder aquisitivo, com doenças cardíacas.

A medicina não consegue situar, também, acidentes como situação patológica. E onde ocorre maior quantidade de acidentes? No lugar mais seguro: dentro de casa. Isso também mostra a precariedade sentimental. Porque acidentes ocorrem por precariedade sentimental: falta de percepção e de entendimento. Sentimento é uma reação psicossomática de percepção e entendimento. Isso é que é sentimento. Sem entendimento e sem percepção, não existe sentimento. Então, essa questão da miséria está

relacionada exatamente à questão sentimental (HANASHIRO, 1990, p.4).

Sem a transformação educacional, toda ideologia, também, pode ser ineficaz:

Nas repúblicas socialistas em que, hoje, acabaram se transformando na “desunião” soviética se tentou durante 72 anos promover a solidariedade compulsória – isso significa amor obrigatório. Solidariedade é afetividade, é sentimento de amizade, de amor para com a outra pessoa. Obrigar 30 milhões a viver solidariamente de forma obrigatória, isso é loucura. Por isso que gerou, posteriormente, a miséria econômica. Porque ninguém tinha motivo para viver, já que foi expropriado de um dos fatores de controle da própria vida: a ameaça de miséria. Não tem mais ameaça de miséria, então perdeu o controle: a pessoa não tem mais ânimo para viver, não tem mais livre iniciativa - só faz por obrigação solidária, compulsória. Então, caiu-se nesse burocratismo, um país extremamente rico e forte, com um território muito grande, com uma população mais do que suficiente para gerar uma poupança fantástica (HANASHIRO, 1990, p.4).

Do ponto de vista mais amplo (da perspectiva ideológica, sócio-política, econômica), a miséria pior, antes de mais nada, tampouco deixa de ser a ausência de diálogo acerca das necessidades, expectativas e interesses – econômicos, sociais, políticos, humanos – entre as diferentes classes sociais; a incapacidade de compreender, perceber e ceder, necessariamente, à razão do eventual oposto: a incapacidade de reconciliação - o que pode acentuar anormalmente as diferenças, de modo a gerar os extremos de desigualdade sócio-econômica (riqueza excessiva, posse de poucos; miséria descontrolada, por parte de muitos). Uma das questões mais difíceis de serem realizadas vem a ser – não a negação das diferenças, das particularidades -, mas a superação dos particularismos.

Ainda que perdurem séculos e séculos de sonhos (utopias), tentativas, revoluções, idealismos (filosóficos, religiosos, ideológicos), estudos e especulações, enfim, de buscas sobre-humanas de solução ao complexo, doloroso e gigantesco - uma vez permeado de infinitas variáveis incertas - problema social, nunca findou a guerra entre ricos e pobres. De antemão, revela-se vã, portanto, qualquer abordagem simplista, reducionista. Mas para que tais tendências extremadas, possam eventualmente ser, *ao menos, atenuadas*, uma das possíveis

medidas previdentes remete, primeiramente, à aceitação, inclusão, adoção e compartilhamento mais amplo das características gerais do estilo socrático (*eu zen*): em síntese, o estilo mais baseado nas necessidades originais (e não, principalmente, nas tendências artificiais, ou desejosas); estilo sem extremismos, excessos, ou exageradas ambições materiais (sem desejos, gastos e consumos desproporcionais, desmedidos, supérfluos).

Dentro, no entanto, de uma sociedade de hipercomplexidade crescente, superconsumista, extremamente valorizadora da tecnologia – esta, inclusive, uma das grandes provocadoras da doença, da miséria e da violência –, do imediatismo, do materialismo, do sensorialismo; permeada de mecanismos ideológicos intrincados e subliminares, de disputas, de concorrência, de favorecimento e vantagens unilaterais, de buscas descontroladas por poder, dinheiro, aparência, status, posição social etc., tal raciocínio poderá soar demasiado pueril, ingênuo, idealista, generalista, massificante etc.. Isto, uma vez que, em primeiro lugar, sempre fôra apenas uma minoria que realmente compreendera, apreendera e se interessara, efetivamente, pelo condicionamento (revisão, renovação, correção, prática) de tal respectivo modo de viver. Tal estilo constitui-se, entretanto, o fundamento inicial da prevenção maior (suprema), solução primordial aos inevitáveis conflitos e contradições, presentes em todas as esferas anteriores de realização ou atuação humana: sejam elas a ideológica, a social (político-econômica), intelectual, sentimental, sensitiva ou mecânica.

Observemos, contudo, o conflito fundamental presente no nível social (econômico): na própria obra *Filosofia da miséria* – uma série de capítulos semiautônomos onde Pierre-Joseph Proudhon toma cada um dos pilares básicos da Economia Política de seu tempo – o conceito de valor, a divisão do trabalho, as máquinas, o crédito, a concorrência, o monopólio, a propriedade etc. – e os submete à crítica, visando demonstrar que todos esses conceitos fundamentais, por mais bem construídos que estejam aparentemente, demonstram-se na verdade contraditórios, conduzindo a efeitos contrários aos que inicialmente se propõem (apud MOREL, 2002, p. 10), o autor chega à conclusão de que os objetivos do sistema econômico são realmente conflitantes, contraditórios – portanto, dificilmente solúveis. É claro que não se trata, aqui, de fugir da necessária adequação ao

contexto de uma época (Grécia Antiga, mais exatamente, a época em que Sócrates e Xenofonte viveram), mas ressaltar que, em qualquer espaço e tempo (período histórico), momento e lugar, tais conflitos sempre subsistiram, nos seis níveis mencionados de realização humana. Basta constatar o que o Pierre Austin e Vidal-Naquet puderam também confirmar em sua obra *Economia e sociedade na Grécia Antiga*: diversos conflitos e graves contradições presentes no próprio sistema político e econômico da Grécia Clássica Antiga.

Para Proudhon, entretanto, a superação das antinomias era possível através de uma integração proporcional, “de uma síntese entre o capitalismo e o socialismo, defendendo com os economistas burgueses, o princípio da propriedade privada contra os socialistas e criticando, com estes, as taras do capitalismo.” (CORNU apud NETTO, 1980, p.18). A prática, todavia, revela-se muito mais dificultosa, com inúmeras incógnitas desconhecidas, desajustadas e incertas (haja vista o desmoronamento dos sistemas socialistas e comunistas no século XX, as crises contemporâneas do sistema capitalista etc.).

Mas para que haja possibilidade da solução prévia, antecedente (a reconciliação proporcional), individual ou socialmente, ambas as partes em conflito devem estar ou ser educadas, tanto à predisposição do diálogo como à do espírito, para que se realize a unificação solidária (mínima) com seu antagonico. Ora, a sociedade humana, em geral, é um conflito cego, avesso, sem controle (e não, bem administrado, reeducado) entre os interesses individuais e coletivos: o que dizer, pois, então, das possibilidades e viabilidade de tal unificação?

Ao invés de se desfocalizar na excessiva, aprofundada, laboriosa e extenuante análise – seja a análise da “Filosofia da miséria”, de Proudhon, seja da “Miséria da Filosofia”, de Karl Marx (resposta contundente, crítica à obra de Proudhon) –, pode-se interpretar a raiz do problema de modo diverso, em outro sentido, a partir de uma base esquecida e de uma síntese primeira, vital: assim, se esta última (a miséria) se caracteriza, mesmo, por sua inevitabilidade, até mesmo, por sua indispensabilidade, o que resta ao homem é: não negá-la, mas controlá-la, preveni-la, utilizá-la: além de efetivamente sensibilizante, não deixa de ser o referencial imprescindível ao seu respectivo contrário, a riqueza.

A opção por uma voluntária e criteriosa parcimônia material - da qual Sócrates constituía-se exemplo -, em prol da principal e possível riqueza (espiritual e humana), tampouco deixa de ser a medida inicial, providente. A sensibilização profunda (individual-solidária) a partir do problema em foco pode ser, assim, fator fundamental de imunidade ao mesmo.

Ao processo de libertação das excessivas influências negativas externas, por parte de um sistema cujo primado tem se situado, desproporcionalmente, no aspecto econômico (e não na essência da própria vida), se a atitude socrática - em sua integralidade, vem a ser inviável para muitos, ao menos a ética, em sua generalidade, parece um aspecto passível de unanimidade e aceitação:

O sujeito ético ou moral, isto é, a pessoa, só pode existir se preencher as seguintes condições: ser consciente de si e dos outros; ser dotado de vontade, isto é, da capacidade para controlar e orientar desejos, impulsos, tendências, sentimentos (para que estejam em conformidade com a consciência) e de capacidade para deliberar e decidir entre várias alternativas possíveis; ser responsável, isto é, reconhecer-se como autor da ação, avaliar os efeitos e consequências dela sobre si e os outros, assumi-la bem com as suas consequências, respondendo por elas; ser livre, isto é, ser capaz de oferecer-se como causa interna de seus sentimentos, atitudes e ações, por não estar submetido a poderes externos que o forcem e o constringam a sentir, a querer e a fazer alguma coisa. A liberdade não é tanto o poder para escolher entre vários possíveis, mas o poder para auto-determinar-se, dando a si mesmo as regras de conduta (CHAUI, 1999. pp. 337-338)

A Ética não deixa de ser a busca de meios, a busca de um modo de conceber a convivência humana. Se a função primordial da Ética é proporcionar melhores possibilidades de relacionamento solidário, parece que somente pode existir uma Ética funcionalmente efetiva se houver, como eixo articulador (integrador) fundamental, a própria sensibilidade humana.

Se existem, basicamente, duas espécies de conforto - o conforto gerado a partir do inevitável processo cansativo, mas vital (o conforto funcional, intrínseco ao processo de labor, à normalidade do processo de luta pela realização da existência), e o conforto excessivamente dependente dos aspectos externos, tecnológicos e materiais (conforto debilitador, por vezes, degenerativo), Sócrates

parecia exemplificar, claramente, uma existência e estilo caracterizados pela sabedoria em tais aspectos: dependendo o mínimo das condições materiais; e cujo conforto advinha a partir do que lhe proporcionasse autêntica satisfação espiritual – conforto oriundo da verdadeira atividade (física e intelectual; dialética e dialógica; social e filosófica), da autêntica amizade (afetividade), do socorro e atenção prestada aos amigos:

Sentimento também está relacionado a conforto, mas o engano atual é achar que é conforto material, conforto pago com dinheiro. Conforto pago com dinheiro não vale nada. Podem experimentar: a cada dia, compra um sofá mais caro e macio e vê se se sente mais confortável: acaba ficando, mesmo, é mais insatisfeito. Porque a condição indispensável para sentir conforto é sentir cansaço. Conforto, também, está muito relacionado à atenção, à afetividade – é o conforto sentimental, solidário, familiar (HANASHIRO, 1990, p.5).

Seu autodisciplinamento, Sócrates o realizava, precisamente, porque aprendera - seja através do autoconhecimento, das necessidades da vida diária, das vivências sócio-políticas como cidadão, assim como das guerras de que participou -, a realizar o *télos* essencial da vida filosófica; gostar ou não gostar não representava o aspecto mais importante:

Uma palavra típica, que já determina a tendência da pessoa é “gostar”. Pessoas que fazem as coisas apenas porque gostam são inconfiáveis. Pessoas que só usam esse verbo gostar são muito precárias. Bom mesmo é pessoa que, apesar de não gostar, faz: isso é que é bom. Por isso, treinamento para fortalecer a própria personalidade é sempre fazer coisa de que não gosta. Isso é que é bom. Isso é que dá condição de a mola manifestar potência. Quando não existe contrariedade, a mola não tem condição de mostrar efetividade: a mola só manifesta potência na medida em que é contrariada. Uma personalidade manifesta potência quando por necessidade faz aquilo de que não gosta. Nessa pessoa se pode confiar: mesmo numa situação desgostosa, faz. Esse verbo “gostar” afrouxa a pessoa (HANASHIRO, 1990, p.7).

Como a negação do fator contrário (“negativo”) implica a negação do próprio aspecto considerado favorável (positivo), a negação de quaisquer fatores contrários, a exclusão de todo e qualquer aspecto adverso e indesejável pode, até mesmo, revelar-se inconveniente, antieducacional, imprevidente:

O desemprego “zero”, por exemplo, é indesejável. Por outro lado, o capitalismo se aproveita demasiadamente desse aspecto, esse é que é o problema. Mas também rejeitar o aspecto da possibilidade da miséria é terrível. Qualquer um perde o controle da própria produtividade: o que nos dá condição de manter a nossa produtividade é a ameaça de miséria, a ameaça de pobreza. Então, uma sociedade que garante plenamente todos os desempregados começa a gerar outro tipo de problema, como é o caso da Europa, que está perdendo a competitividade. Nos países em que predomina a visão ideológica do bem-estar social é onde as pessoas têm mais precariedade sentimental. A pessoa não tem ameaça de miséria (HANASHIRO, 1990, p. 11).

Sócrates nunca se eximiu de sua responsabilidade, seja ela considerada individual ou socialmente, para com os amigos ou a pátria. Mesmo a responsabilidade, o respeito para com todo o processo (filosófico) anterior de sua própria existência, seu próprio passado - perante a ameaça máxima à sua própria vida, a condenação à morte -, jamais fugira da própria responsabilidade:

O que fortalece a personalidade do indivíduo é exatamente o nível de responsabilidade. Essa é uma coisa importante para cada um confirmar: a pessoa fortalece a personalidade na medida em que assume a cada dia maior nível de responsabilidade. Mas se a cada dia busca ficar ainda mais irresponsável, vai enfraquecendo a própria personalidade e destruindo o próprio caráter. Por isso, que prefere ficar isolado para não assumir responsabilidade pelos outros, também a cada dia fica com a personalidade mais mesquinha. Isso é que vai levando também à miséria, porque a miséria está à qualidade do sentimento e à função do sentimento (HANASHIRO, 1990, p.12).

Abordando a definição de sentimento como algo muito mais amplo, como um aspecto abrangente, relacionado com o sentido humanizador, a transcendência (expansão) essencial, assim como com a capacidade de incluir (integrar) e a relação unificadora (solidária) maior, o autor ainda enfatiza:

Sentimento é algo muito mais amplo. Questão de comportamento, controle do comportamento, do relacionamento, de capacidade de empatia, que nos dá possibilidade de transcender os limites da nossa própria pele, da fazer do outro, parte de nós próprios. Essa é uma forma de expandir a personalidade. Então, não é o outro, não: nós. Isso é que pode gerar um sentimento de humanidade.

Então, na hora da briga, exclui o outro. Isso é que faz a guerra destrutiva: se o outro é contrário, não compartilha da mesma opinião, então mata o outro, pronto! “Não quero mais saber de você!” Não é assim? Mas depois quer

uma festividade pela paz mundial, todo mundo em roda na fogueira, bonitinho: idiotização, mesmo. O problema é ver se consegue manter a coexistência, apesar das adversidades, apesar da oposição. Coexistência, mas não é coexistência só pacífica, não. Coexistência, seja na paz ou guerra, não é aniquilação do outro. Isso é que pode gerar um sentido de humanidade, senão é besteira, “humanidade” passa a ser uma palavra abstrata. Isso tudo está relacionado a sentimento, é questão de confirmação de processo. Então, essa proposta de nacionalidade solidária como a proposta soviética é terrível mesmo: não tem processo. Solidariedade é desenvolvimento do sentimento. Enquanto não transformar o sentimento, não adianta exigir solidariedade, só vai ocorrer repressão, porque tem que obrigar o outro a conviver. Não adianta obrigar. O problema é cada um sentir. Mesmo a relação dessa necessidade de transformar o outro em parte de si mesmo. Mas não é propriamente, transformar: é confirmar que o outro faz parte de si mesmo. Mas, para isso, precisa desenvolver processo gradativo (HANASHIRO, 1990, pp. 15-16).

Para que o ser humano possa ter condição de um controle maior relativamente às diversas dimensões que compõem sua própria existência (com suas inúmeras variáveis), é preciso que se condicione em diversos aspectos – o que depende da Educação como um todo. Mesmo assim, não se revela fácil descobrir algum sentido, especialmente em meio às diversas limitações, dificuldades e dúvidas, que se encontram, principalmente, dentro do próprio homem. Ainda que incógnitas múltiplas, incertas e imprevistas, possam aflorar no decorrer do processo - perante as quais sempre se torna útil a prontificação, a reserva ternária -, apenas os mestres, efetivamente, podem exercer o mais pleno domínio perante as mesmas: maestria, da qual Sócrates fôra exemplo, sobretudo na maturidade de sua vida.

A existência se caracteriza, entretanto, pela relação dramática, infindável, entre os aspectos antagônico-complementares das dualidades diversas que a compõem. Deste drama paradoxal, pode-se realmente apreender: o que é visto superficialmente nem sempre se constitui o real, essencialmente: a riqueza material (descontrolada) pode remeter ao significado de azar; a saúde excessiva pode significar insensibilidade, abuso, desrespeito (violação) da própria ordem constitucional; a liberdade individual (sem critério; excessiva) transforma-se em aprisionamento, escravidão; a segurança comprada, artificial, externa, não quer dizer ou significar seguridade legítima; já o condicionamento solidário, por sua vez, pode ser efetivamente libertador. E assim, sucessivamente.

Mesmo buscando e praticando tal princípio – o princípio da reintegração -, não é possível deixar, absolutamente, de se resvalar em eventuais

enganos, ilusões, desvios e erros de perspectiva. Tem o homem, todavia, o potencial de reformar, reformular sua visão ofuscada, distorcida (unilateral) da realidade, na percepção da totalidade do real, na percepção da unidade e simultaneidade dos opostos. Dessa maneira, no esforço por perceber as razões, pode até mesmo se utilizar de tais desvios e erros. Possui, também, a possibilidade de transformar toda e qualquer incompreensão e enganos em aprofundamento, expansão dos pontos de vista – enfim, de transmutá-los, através do treinamento contínuo, na eterna correção, que é a própria existência. Transcender pode significar, assim, viver com mais intensidade o que é inegável: a própria relatividade dos opostos.

No sistema em que predomina a supervalorização material, monetária e, também, a corrupção, em detrimento dos critérios e valores humanos indispensáveis – por isso mesmo, destruidor da integridade humana –, nunca acabaram e nunca acabarão os focos dos principais problemas humanos. A razão elementar dessa dificuldade sem fim é que o princípio original já fôra desvirtuado, invertido, há muito tempo: antes de tudo, na proporção ou razão entre *Lógos* (Verbo) e verba. Sócrates, ao contrário, manteve-se, até o último momento, integrado a esta ordem proporcional adequada ou razão (a valorização principal da palavra e da alma), mesmo diante da confrontação maior.

Em *Viver, nascer e morrer na Grécia Antiga*, obra em que pesquisa e aprofunda sobre o estilo e os hábitos gregos na Antigüidade, Maria Beatriz B. Florenzano se refere a uma documentação histórica que atesta, em relação às crenças, existir na Grécia uma grande preocupação com o destino do indivíduo após a morte. Escreve a autora:

Cícero fala-nos da aragem simbólica junto ao túmulo. Perséfone casa-se com Hades, o senhor da morte – é tragada pela terra e levada para o mundo subterrâneo –, para depois poder devolver ao mundo a fertilidade perdida. As libações que existem tanto no ritual do casamento quanto no ritual funerário também podem ser vistas como propiciadoras da fertilidade em todos os sentidos, pois para que a semente brote na terra é preciso regá-la, e a libação não é mais que o verter de um líquido para agradar aos deuses.

Na verdade, o ritual funerário devolve à terra – de maneira dramática – o que dela veio, pois só nasce de novo o que foi enterrado (FLORENZANO, 1996, p.87).

Necessitou Sócrates morrer, de modo dramático, para que a Filosofia renascesse com outra pujança. Embora tenha vivido em meio a um sistema sócio-político que não valorizava, devidamente, as palavras na condução da existência, Sócrates não se tornou vítima de tal sistema ideológico - em geral, insensibilizante, desvalorizador da integridade humana; e cujo mobilizador fundamental não era a essência, a personalidade, mas o poder político e financeiro. Apesar disso, sua palavra não foi antissolidária, nem desintegrada. Sua postura foi exemplo de autoeducação para a lealdade e integração, seja consigo próprio, com a palavra dada, com o *Lógos* e com a própria Filosofia.

Em relação ao *Lógos*, ou à Palavra, é preciso - como componentes indispensáveis que possam constituir-los - não somente a *techne*, a ciência, mas também a arte e um princípio que os integre. O *Lógos* e a Palavra não deixam de ser, eles mesmos, os integralizadores potenciais do princípio, processo e fim; dos sentimentos, pensamentos e ações humanos; da teoria e da prática - enfim, da coexistência constantemente reintegrada dos inumeráveis fatores antagônicos que compõem o todo da existência. Isto, uma vez que todo problema não deixa de conter, no seu âmago, a própria solução; e de ser, em primeira e última instância, a decorrência primordial das palavras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ADORNO, F. Sócrates. **Portugal**, Edições 70.
- ALLEN, R. E. **Socrates and legal obligation**. Minneapolis University of Minnesota Press, 1981.
- ALMOYNA, J. M. **Dicionário de português-espanhol**. Porto, Portugal: Porto Editora, 1972.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. Ross. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo Editora, 1969.
- AUSTIN, M. e VIDAL-NAQUET, P. **Economia e sociedade na Grécia antiga**. Tradução de Antônio Gonçalves e Antônio Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1972.
- BASTIDE, G. **Le moment historique de Socrate**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1939.
- BENOIT, H. **Sócrates, o nascimento da razão negativa**. Coleção Logos. São Paulo: Editora Moderna, 1996.
- BLOOM, A. F. **Socrates, The original and its image**. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- BOCHENSNI, M. **Diretrizes do pensamento filosófico**. São Paulo: Herder, 1961.
- BRÉHIER, É. **Historia de la Filosofia**. 3ª. Edição. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948.
- CARBONERO, A. L. **Xenofonte e a Paidéia do governante**. Tese de doutorado, Faculdade de Educação – USP, 2012.
- CARREL, A. **O Homem, esse desconhecido**. Porto, Portugal: Editora Educação Nacional, 1965.
- CARREL, A. **Reflexions sur la conduite de la vie**. Paris: Editora Plon, 1950.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo, Editora Ática, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1981.
- CHARON, J. E. **L'esprit, cet inconnu**. Paris: Éditions Albin Michel, 1977.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de La Langue Grec**, Paris: 1957.
- COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes, Emoção, razão e cérebro humano**, 4ª. ed. Publicações Europa-América, 1998.
- DELEBECQUE, É. **Essai sur la vie de Xénophon**, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1957.
- DHERBEY, G. R. et GOURINAT, J.B. **Socrate et les socratiques**, Paris, Vrin, 2001.
- DORION, L. A. **Compreender Sócrates**. Petrópolis - RJ, Editora Vozes, 2006.

DORION, L. A. **À l'origine de la question socratique et de la critique Du témoignage de Xénophon: étude de Schleiermacher sur Socrate**. Dionysius, 2001.

DORION, L. A. & BANDINI, M. **Xénophon: Mémoires**. Vol.I: Introdução geral e Livro I, Paris.

DUHOT, J. – J. **Sócrates, ou o despertar da consciência**, São Paulo. Editora Loyola, 2004.

DÜRCKEIM, K. G. **Hara: o centro vital do homem**. São Paulo, Editora Pensamento, 1988.

FOLSCHEID, D. & WUNENBURGER, J-J. **Metodologia filosófica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FINLEY, M. I. **Socrates and Athens**. Londres: Chatto and Windus, 1968.

FLORENZANO, M. B. B. **Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga**. São Paulo: Atual Editora, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Coleção Pensamento Humano, Ed. Vozes, 2006.

GOLEMAN, D. **Inteligência emocional**. São Paulo: Editora Objetiva, 1997.

GRIMALDI, N. **Sócrates, o feiticeiro**. São Paulo, Loyola, 2006.

GROTE, G. **Plato and other companions of Socrates**. Londres, 1965.

GUTHRIE, W. K. C. Socrates. **Oxford: Cambridge University Press**, 1988.

HADOT, P. **Elogio da Filosofia Antiga**, São Paulo: Editora Loyola, 2012.

HADOT, P. **Elogio de Sócrates**, São Paulo: Editora Loyola, 2012.

HANASHIRO, W. **Origem e controle da miséria, doença e violência**, Mairiporã, 1990.

HESÍODO, **Trabalhos e dias**. Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2010.

HOUAISS, A. **Elementos de bibliologia, vols.I e II**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do livro, 1967.

IONESCU, C. V. **La Filosofia Moral de Aristóteles em sus etapas evolutivas**. vols.I, II e III.; Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Instituto de Filosofia Luis Vives, 1973.

JAEGER, Werner. **Paidéia, a Formação do Homem Grego**. 5ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1965.

BAILLY, A. **Le Grand Bailly – Dictionnaire Grec-Français**, 4ª. Ed. Paris: Hachette, 2000

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LUCCIONI, J. **Xénophon et le socratisme**. 6ª.ed., Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

LUCCIONI, J. **Les idées politiques et sociales de Xénophon**. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

MAGALHÃES-VILHENA, V. **O Problema de Sócrates**. Porto, Fundação Calouste-Gulbenkian, 1984.

MANVILLE, P. B. **The origins of citizenship in ancient Athens**. Princeton University Press, 1997.

MATOS, O. **Filosofia, a polifonia da razão**. São Paulo, Editora Scipione, 1997.

MIRANDA, M. **Virtude e politeia no republicanismo clássico**. São Paulo, 1999.

MONDIN, B. **O Homem, que é ele? Elementos de antropologia filosófica**. 7^a.ed., São Paulo: Editora Paulinas, 1980.

MONDOLFO, R. **Sócrates**. 3a. ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

MONDOLFO, R. **O Homem na cultura antiga**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1990.

MORA, F. J. **Dicionário de Filosofia**. Tomo IV, edição revisada. Barcelona: Editorial Aires, 1994.

MOSSÉ, C. **O processo de Sócrates**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MURACHCO, H.G. **Língua Grega. vols. I e II**. Petrópolis: Discurso e Vozes, 2001.

NARCY, M. & TORDESILLAS, A. **Xénophon et Socrate - Actes du colloque d'Aix-en-Provence** (6-9 novembre 2003). Paris: J. Vrin, Librairie Philosophique, 2008.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

PERINE, M. **Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo, Loyola, 2006.

POPPER, K. R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

PITHON, E. **Educação instintiva indispensável**, in *Jornal educacional Vivalavanca*, SP, 2010.

RANCIÈRE, J. **O mestre ignorante**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010.

REALE, M. **Introdução à Filosofia**, 1^a. Ed. São Paulo: Saraiva, 1988.

RECANATI, F. **Meaning and ostension: Putnam's contextualism (Conference Les défis d'Hilary Putnam)**. Paris: Institut Jean-Nicod, 2005.

ROBERTS, J.W. **City of Socrates, an instruction to classical Athens**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984.

ROSSETI, L. **Introdução à Filosofia Antiga – premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"**. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA. **Vida, sua resistência e transformação**. São Paulo: Musso Publicações, 1981.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA. **Relatividade absoluta**, São Paulo: Musso Publicações, 1985.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA. **Tempo-Espaço, processo estratégico para a Nova Era**. São Paulo: Musso Publicações, 1993.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA. **Esperança competitiva**. São Paulo: Musso Publicações, 1999.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA. **Natureza**. São Paulo: Musso Publicações, 2000.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO VITALÍCIA. **Estratégia – Nunca acabarão a doença, a miséria e a guerra**. São Paulo: Musso Publicações, 2002.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**, 23ª. Edição, revista e atualizada. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VERNANT, J-P. **Mito e Pensamento entre os gregos, tradução de Haganuchi Sarian**. 2a.ed., revista e aumentada. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

STRAUSS, L. **Xenophon's Socrates**. South Bend, Indiana: St. Augustine Press, 1996.

WATANABE, L. **Primeira Filosofia, Lições introdutórias** (Vários autores). São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

XENOFONTE, **Apologia de Sócrates**, trad. de Líbero Rangel de Andrade A, São Paulo, Abril Cultural, 1972.

XENOFONTE, **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates**, trad. de Líbero Rangel de Andrade, São Paulo, Abril Cultural, 1972.

XENOFONTE, **Banquete**, trad. de Ana Elias Pinheiro. Coimbra, Clássica Digitalia Brasil, 2008.

XENOFONTE, **Ciropedia**, trad. de João Félix Pereira. São Paulo, Ediouro, 1998.

XENOFONTE, **Econômico**, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

XÉNOPHON. **Memorabilia**, translated by E. C. Marchant. Cambridge, Massachussets and London, England: Harvard University Press, 1999.

XÉNOPHON. **Scripta Minora**, translated by E. C. Marchant and G. W. Bowersock, Cambridge, Massachussets and London, England: Harvard University Press, 1968.