

MARTENS, Ekkehard. *A questão de Sócrates: uma introdução.* Tradução de Vicente Sampaio. São Paulo: Odyssus, 2013.

De certo modo, a novidade dessa tradução pelo mercado editorial brasileiro é dupla: supre não só uma grave deficiência entre nós de bons textos introdutórios à filosofia como originada pela prática de Sócrates, mas também nos oferece uma interessante abordagem do *socratismo* sem desmerecer, na verdade, valendo-se dos trabalhos mais técnicos acerca do problema de lidar com as suas fontes à medida que reafirma a necessidade de, ainda hoje, meditarmos sobre o tipo de filosofia que nos é possível reconhecer a partir delas. Enquanto uma introdução, o livro de Martens não poderia ser melhor por aqui.

Isso porque todo aquele que se aventura, por variadas motivações, com a figura do filósofo ateniense condenado a beber a cicuta em decorrência de sua prática tida corruptora pela *pólis*, chega a perceber o problema que está em se atribuir qualquer coisa à sua própria voz, já que desta nada temos senão as muitas reproduções de terceiros que nos estão disponíveis. É sobretudo com essa dificuldade que deve se ater o estudioso do *socratismo*, a fim de bem delimitar, na medida do possível, os mecanismos de interpretação e de aferição do conteúdo tipicamente socrático presentes ou não nos textos sobre Sócrates. Na tradição das análises cujo enfoque satisfaz essa exigência, tornou-se comum, desde Schleiermacher, dar-lhes o nome de estudos sobre o *problema de Sócrates*, ou ainda sobre a *questão socrática*.

Ao atribuir à sua obra o escopo de uma apresentação da “questão de Sócrates” (p. 7), Martens joga com o *problema* a que me referia de maneira a mostrar, paradoxalmente, que a questão do socratismo é ela mesma questão para nós: se queremos conhecer de algum modo qual foi “a coisa em questão” (πρᾶγμα, *Sache* em alemão) daquelas investigações de Sócrates, devemos nos ater antes às investigações que se fizeram sobre a possibilidade de dizermos algo sobre o πρᾶγμα socrático. A *questão de Sócrates* é não só a meta da filosofia socrática, mas é igualmente a possibilidade que temos de conhecê-la.

O desenho de Martens se inicia exatamente pela questão que, no dizer do Sócrates da *Apologia* de Platão, lhe poderia ser objetada: “Afinal, Sócrates, qual a tua questão?” (Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα,

Apologia, 20c). A pergunta não é senão representação do tipo de questão exercitada muitas vezes por ele: *que é isso?* Constrangendo a audiência a se ocupar com seu *πρᾶγμα*, Sócrates *pergunta pela essência de sua atividade*, enquanto “sua atividade consiste em perguntar pela essência” (p. 10). Essência de quê? De um bem-viver e da *areté* própria aos homens. Pode-se dizer da indagação socrática, portanto, que a própria questão e a sua realização formam uma unidade, como o polissêmico *πρᾶγμα* reúne, entre seus significados possíveis, o de *atividade* e *questão*.

Como, porém, *conseguir acesso à sua questão?* (p. 10) Não seria demasiado pueril creditar ao Sócrates de Platão a imagem do que deve ter sido o *Sócrates histórico*, tal como ele viveu e morreu em Atenas ao fim do V século a. C.? Não poderia ser mesmo a questão (*πρᾶγμα*) socrática uma criação platônica? A dupla acepção da expressão *questão socrática* deve encetar previamente uma melhor lida com as fontes sobre Sócrates, para que a *questão* em si fundamental ao socratismo seja aos poucos entrevista em sua própria *atividade*.

Sobre o *problema de Sócrates*, Martens nos deixa constatar (cap. 1) aquilo que antes dele já havia estabelecido o importante estudo de Vilhena (*O problema de Sócrates*, 1984) sobre a dificuldade na lida com as fontes do socratismo: “muito antes, tal como qualquer texto filosófico, suas proposições ou opiniões doutrinárias devem ser inspecionadas com relação à sua própria reivindicação de validade” (p. 28); ou seja, cada fonte precisa ser entendida em si mesma, naquilo que ela nos impõe a partir de sua forma e seu conteúdo. Também pela negação do ceticismo com relação a ser possível falar de um *Sócrates histórico*, Martens se aproxima das conclusões de Vilhena e de Montuori (*The Socratic Problem*, 1992): “a partir de seus efeitos, é possível inferir seu pensamento como causa, e refutar a solução extrema do ‘problema de Sócrates’ que, por exemplo, Olaf Gigon defende” (p. 27). Como cada uma das fontes que nos representam Sócrates nos “oferecem, não uma autoapresentação, mas somente uma interpretação da doutrina de Sócrates” (p. 17), é sem dúvidas preciso distinguir a *filosofia do próprio Sócrates* do *socratismo de seus discípulos e seguidores* (p. 18-19).

Mas que podemos ficar sabendo sobre a *filosofia do próprio Sócrates?* A estratégia de Martens é original e de certa forma perigosa, quando intenta traçar um retrato do sábio *sileno* a partir de sua representação (cap. 2) – não

circunscrita apenas ao plano da linguagem, mas valendo-se também de imagens. O capítulo é originalmente construído com recursos visuais daquelas caracterizações que a tradição nos legou, contrapondo-as e confirmando-as por testemunhos literários. Com base em princípios de hermenêutica heideggeriana, Martens ilustra que “o compreender da imagem de Sócrates também se move, não diferentemente do compreender de enunciados textuais, num círculo hermenêutico de compreensão e pré-compreensão” (p. 32). O perigoso aqui é uma espécie de círculo vicioso: as imagens tão-somente confirmam aspectos que os textos trazem, amplamente mais ricos e problemáticos. É inevitável que as *imagens sobre Sócrates* já estejam influenciadas pelos *escritos sobre Sócrates*, ainda que o recurso às primeiras sirva-nos como antídoto contra alguns preconceitos sobre um exacerbado racionalismo socrático, que alimentamos desde Nietzsche.

Mais difícil, certamente, é tentar entrever o Sócrates por trás dos escritos de Platão. Quando Martens estimula a interpretação (cap. 3) de uma certa continuidade de propósito na atividade filosófica de mestre e discípulo – valendo-se quer da iconografia de um desenho à pena, em que Platão parece ditar seus pensamentos a Sócrates, quer dos ditos garimpados nas *Cartas* II e VII – ele nos convida a encarar a forma do diálogo como uma tentativa de reprodução da atividade dialógica socrática a fim de possibilitar o mesmo *insight* que a investigação de Sócrates produzia junto aos seus. Isso porque a filosofia entendida como um modo de viver exige do praticante não um assentimento a proposições anunciadas, mas uma participação na visão do seu objeto, que surge a partir do *diálogo* – quer seja ele vivo ou escrito, socrático ou platônico. Isto é bastante sugestivo.

De fato, a forma de escrita dialógica da filosofia platônica envolve o leitor naquele compromisso com a atividade de inteligência que parecia ser a essência dos encontros de Sócrates com seus amigos ou rivais. Sócrates, como escultor e parteiro, parece aludir a uma atividade eminentemente prática, experienciada pelas esculturas forjadas por Platão em sua obra, a fim de dar à luz a filosofia. Trazendo à tona toda a discussão acerca de um melhor método para compreender o *Diálogo*, Martens perpassa os momentos em que a escrita e a investigação da verdade se cruzam para representar a insuficiência da primeira quanto à obtenção do conhecimento desejado pela segunda. É dessa forma que ganha projeção sua crítica às conclusões

de Havelock (p. 69): escapou-lhe o caráter decerto *ambivalente* dos discursos, desviando o foco, em suas investigações, da referência objetiva de cada *lógos*, que para Sócrates e Platão é decisiva (p. 72).

A *questão de Sócrates*, seu *πρᾶγμα* (cap. 4), sob o ponto de vista das demais fontes acerca da figura do nosso filósofo, parece ir reunindo os materiais que em Platão serão vistos de uma forma mais completa e viva. É mesmo na primeira tetralogia dos *Diálogos*, *inseridos como um grupo à parte no início das obras de Platão, desde os antigos manuscritos até a edição de Oxford de Platão organizada por Burnet* (p. 88), que se pode chegar a obter uma base textual capaz de revelar a questão socrática *da maneira mais abrangente e diferenciada possível*. Por que razão? Apenas porque Platão é esta fonte mais abrangente e diferenciada possível.

Com essa intenção, Martens se põe a investigar os quatro *Diálogos* que a compõe – *Eutífron* (cap. 5), *Apologia* (cap. 6), *Crítion* (cap. 7) e *Fédon* (cap. 8) – a ver de que forma se poderia inclusive estimular a releitura dos textos de Platão, agora sob o ponto de vista de Sócrates. E o estímulo sugerido, no fim das contas, é o de alcançar, mesmo em um texto considerado tipicamente platônico como o *Fédon*, certa filosofia de Sócrates em *seus contornos bem delineados mesmo sem a filosofia de Platão* (p. 169).

A corajosa avaliação de Martens encerra com um apontar, clara e objetivamente, ao que ele tem em vista para tornar possível resumir *a questão* de Sócrates ou a sua filosofia. E a filosofia socrática não é senão uma *atividade*, uma *práxis* de um modo de vida que realiza, pela reflexão, a obtenção da *arte do bem-viver* (cap. 9). Essa reflexão não se dá por meio, unicamente, da investigação pela definição de conceitos éticos, como o quer uma tradição aristotélica de estudos socráticos, desde Schleiermacher e Zeller, mas requer a polifonia dos diversos meios de se acessar racionalmente o conteúdo da virtude para o bem-viver. E aqui talvez esteja a grande contribuição de Martens: é em vista de uma variedade de *métodos filosóficos* em Sócrates que o autor acredita poder testemunhar sobre a necessária retomada de seu filosofar para nós hoje. Até que ponto esses métodos todos são de fato de *Sócrates* e não de *Platão*, é algo pouco certo.

A filosofia de Sócrates, enquanto conjugação de variados métodos, é *filosofar*. Isso não significa isentá-la de conteúdos, tomando a prática de Sócrates como mero perguntar sem responder. Antes, é preciso ir além da

caracterização de irônico feita por Trasímaco em *República*, e constatar os muitos elementos que se impõem a partir dessa atividade socrática enquanto conquistas filosoficamente positivas. Há quatro fundamentais (cap. 10): (a) a arte do bem-viver deve ser buscada pela reflexão; (b) o bem-viver está fundado sobre a virtude (*aretê*); (c) as medidas da virtude devem ser entendidas como um meio entre extremos, quer seja na alma, quer na *pólis*; (d) o parâmetro de ordem deve ser encontrado na vastidão do *κόσμος*. Antes de se recusar a postular um saber propriamente socrático acerca das mais difíceis questões metafísicas, há que se constatar, a mim é claro, que se deveu a Sócrates a nova orientação de sua problemática, exatamente a partir dessas conquistas positivas de seu filosofar. Já seria suficiente para alocar a importância filosófica de Sócrates para a História das ideias.

Mas a grande contribuição socrática não poderia deixar de vir expressa senão no seu modo de filosofar. Seu método é descrito por Martens a partir de uma rápida consideração do *Laques* de Platão, que fundamenta aquilo que ele descreverá como uma *práxis concreta da rememoração*, ou uma *anamnese*, entendida pré-terminologicamente (p. 182-3). Isso porque antes mesmo de iniciar no diálogo aquela busca pela definição, que se processa por meio da reflexão orientada por argumentos e contra-argumentos, Sócrates inicia uma busca *pré-metafísica* da unidade da *aretê* em questão em vista da rememoração das variadas formas pelas quais a coragem, que é tema do diálogo em questão, se *dá a conhecer*, se apresenta como *fenômeno*. A proximidade por vezes flagrante entre a prática socrática e a fenomenologia de Husserl no estudo de Martens, anacronicamente sedutora, é um retorno genuinamente original à raiz da prática filosófica em exercício por Sócrates.

Como toda formulação que se pretenda abrangente, a descrição de Martens esbarra em algumas dificuldades. E talvez a maior delas esteja na sua tentativa de se haver com o problema da distinção entre Sócrates e Platão a partir da tradição, apontado por muitos como insolúvel e por outros como questão mais histórica e literária que filosófica. Sua lida com a questão nos indica que Martens se aloca ao meio termo entre extremos, ao procurar entrever a figura de Sócrates no que ela parece ter de enigmática e valorosa.

A resposta de *A questão de Sócrates* está assentada em um critério ambíguo quanto à separação dos cinco métodos elencados (cap. 10) como

dizendo respeito propriamente a Sócrates e não a Platão. Isso porque, ao apresentá-los, Martens não deixa de pontuar de que maneira acredita ter Platão continuado o que Sócrates começou, sendo em última análise a *diferença metodológica* entre um e outro que permite contrastá-los (p. 186): se é dito ter Platão elevado os conceitos socráticos a uma *fundamentação racional última*, a filosofia de Sócrates é sobretudo *pré-metafísica*, não se realizando senão em vista de um saber prático acerca do bem-viver. Isso, contudo, é confiar deveras na distinção de Aristóteles acerca de Sócrates e Platão, que não foi senão adotada pela tradição que Martens utiliza em sua obra.

A saída de Martens tenta dar conta de duas grandes dificuldades arroladas para esse caso: a da figura de Sócrates ao longo dos Diálogos e a de um provável desenvolvimento do pensamento de Platão. No primeiro caso, a rejeição do Sócrates do *Ménon* e da *República* como sendo Platão e não Sócrates é dada pelo critério obtido a partir da tetralogia sobre Sócrates e das demais fontes, distintas de Platão, a ponto de nos mostrar o que extrapola as considerações de base do *πρᾶγμα* socrático. No segundo caso, Platão deve ser entendido como adotando para si o *πρᾶγμα* de Sócrates, quer seja ao transformá-lo a partir do *Fédon* numa sua justificação metafísica das Formas (p. 156), quer em vista de reproduzir na forma do Diálogo o exercício dialético socrático (p. 64). Nesse caso, seria provocativo dizer que “a filosofia de Platão, de sua parte, tal como qualquer outra, consiste apenas em uma série de notas de rodapé sobre Sócrates” (p. 178). Talvez Vlastos tenha razão (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991) acerca de uma dicotomia entre dois *Sócrates* nos Diálogos. A mim, no entanto, ainda soa como uma saída aristotélica a um problema platônico.

Cesar de Alencar
Doutorando em Filosofia – PPGLM da UFRJ