

SÓCRATES NO PERÍODO DAS LUZES – A CRÍTICA DO JOVEM HEGEL À IMAGEM SOCRÁTICA NO ESPÍRITO DO ILUMINISMO ALEMÃO

André Cressoni*

Resumo: Tendo em vista os pesados ataques dos pensadores iluministas contra a religiosidade pagã condenada por superstições, o presente artigo buscará avaliar e problematizar a recepção de Sócrates pelos pensadores do Iluminismo alemão. Esta recepção buscará sublinhar o lado socrático que faz perpetrar a racionalidade humana, dividindo a imagem socrática dos diálogos platônicos em um lado bom e outro ruim. Na direção contrária, a análise do jovem Hegel não tentará dividir dois lados socráticos, onde se resgata o lado racional e iluminado, apesar do lado supersticioso. Criticando esta recepção iluminista da personagem de Sócrates, o jovem Hegel buscará aliar ambos os lados, de forma que o racional e o supersticioso, a razão e a imaginação caminhem juntas. Esta aliança entre ideais iluministas e a nostalgia da Grécia antiga encontrará seu retrato mais completo na personagem de Sócrates, acima mesmo da personagem de Jesus e a moralidade kantiana.

Palavras-chave: Sócrates; Hegel; Iluminismo; Paganismo; Cristianismo.

SOCRATES IN THE ENLIGHTENED PERIOD – YOUNG HEGEL'S CRITIC OF SOCRATIC IMAGE IN THE SPIRIT OF THE GERMAN ENLIGHTENMENT

Abstract: In view of the strong attacks from the Enlightenment thinkers against pagan religiosity condemned for superstitions, the present paper seeks to evaluate and question Socrates' reception by the thinkers of the German Enlightenment. This reception seeks to stress the Socratic side which perpetrates human rationality, dividing the Socratic image of the platonic

* Doutorando pela Universidade Estadual de Campinas; Mestre em Filosofia; contato: cressoni@gmail.com.

dialogues in good and bad. On the opposite direction, young Hegel's analysis will not try to divide two Socratic sides, in which the rational and enlightened side is rescued, in spite of the superstitious side. Criticizing this reception from the Enlightenment of Socrates' character, the young Hegel will seek to ally both sides in order that the rational and the superstitious, reason and imagination can come together. Therefore, this alliance between enlightened ideals and the nostalgia of ancient Greece will be most fully pictured in the Socrates' character, even above Jesus' character and Kantian morality.

Keywords: Socrates; Hegel; Enlightenment; Paganism; Christianity.

Ao olhar-se atentamente para os escritos de Hegel até o período de Berna, vê-se que sua aproximação da Grécia antiga em sua juventude – que se realiza como inclinação e leitura pessoal que extravasa o conteúdo de suas disciplinas escolares em Stuttgart – é representado através de duas figuras que marcaram para sua vida toda a essência do espírito grego. A primeira figura que surge é Antígona, demonstrando a singularidade e o peso da inclinação hegeliana pelas tragédias. Seus estudos da tragédia grega levaram-no inclusive ao ponto de traduzir Sófocles, dando preferência a *Antígona*. A problemática que *Antígona* de Sófocles levanta – o conflito entre o público e privado, a família e o Estado, entre o costume e a lei – não será diferente daquele colocado pela outra figura da antiguidade que surge com força no pensamento do jovem Hegel: Sócrates.

Sócrates não aparece na obra de juventude de Hegel de maneira fortuita, casual. Muito pelo contrário, como ele próprio afirma, trata-se de “tomar o exemplo mais citado” (HEGEL, 1987, p.64). A figura de Sócrates surge para Hegel já desde seus estudos colegiais em Stuttgart e, assim como todos os outros temas, sobre o pano de fundo da *Aufklärung*.

Nas últimas três décadas do século XVIII, os intelectuais das Luzes na Alemanha buscaram uma compreensão sistemática do conjunto dos

Sócrates no Período das Luzes

diálogos platônicos, modernizando seu pensamento, principalmente no que toca a doutrina moral, a pedagogia e a metafísica¹. Para alguns, entretanto, o ponto de interesse se voltará mais especificamente para a figura de Sócrates. É assim que Eberhard buscaria traduzir Sócrates em sua *Nova apologia de Sócrates* (1776)², uma das obras mais importantes no espírito da Tolerância (Cf. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'Idéalisme allemand*, p. 69)³ escrita em homenagem a Platão. Discípulo de Wolff e mestre de Schleiermacher no que toca o pensamento antigo e a obra de Kant, Eberhard busca “provar pelo exemplo de Sócrates a saúde dos pagãos”, uma vez que “Sócrates mostra que um pagão é capaz de um valor moral absoluto” (VIEILLARD-BARON, *Platon et l'Idéalisme allemand*, p. 70). Para Eberhard, a ideia de uma punição eterna é uma contradição nela mesma (EBERHARD apud. VIEILLARD-BARON), pois a punição serve de remédio para curar os culpados, acreditando encontrar, nesta vertente, o justo conceito de punição em Platão⁴. É assim que, na *República* 380 b-c, o personagem Sócrates, ao versar sobre as leis de uma cidade justa, analisa a representação das punições e sua relação quanto aos deuses nas obras dos poetas. Ali se defende que os poetas não podem representar os deuses como autores de maldades, uma vez que suas

¹ Destas, a obra mais importante para uma sistematização da obra platônica foi realizada por Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, em quatro volumes publicados entre os anos de 1792 e 1795.

² *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*, Bad Feilnbach: Schmidt Periodicals, 2007.

³ Em 1667, Locke publicaria sua *Carta sobre a tolerância*, onde, anunciando o movimento iluminista, fundamenta-se em uma compreensão quanto aos limites do alcance do poder estatal, que não deve intervir nos assuntos religiosos, assim como de uma investigação epistemológica da fé religiosa, delimitando a religião a certos assuntos. Pautado nesta tolerância entre Estado e igrejas, o resultado é o afastamento das esferas civil e religiosa em prol de uma suposta maior saúde tanto social quanto individual. É contra este desmembramento entre indivíduo e comunidade, entre religião e política que Hegel se posiciona.

⁴ A mesma compreensão da punição como cura da alma aparece em *Leis* 854 d, 862 e, 934 a e 944 d.

punições, sendo justas, virá em favor do próprio punido. A punição tomada como um remédio é abordada novamente em 591 a, onde o punido eleva sua alma à temperança, à justiça e à sabedoria.

No entanto, esta obra de Eberhard sofre de sérias limitações: não há ali uma análise aprofundada da filosofia platônica (VIEILLARD-BARON, Op. cit., p. 70), do mesmo modo que este valor moral absoluto representado na figura de Sócrates é trazido para o espírito do moralismo racionalista.

Nesta mesma vertente de modernização da filosofia platônica e de uma apropriação iluminista da figura de Sócrates, umas das maiores influências na leitura hegeliana ocorreu-lhe no ano de 1785, quando Hegel entra em contato com o *Fedon* de Mendelssohn⁵.

Esta obra de Mendelssohn não consiste, de fato, em uma tradução do diálogo platônico, mas muito mais de buscar no diálogo de Platão uma inspiração e uma forma de abordar o tema. Como coloca o próprio autor, a obra é “um objeto intermediário entre uma tradução e um ensaio” (MENDELSSOHN apud. VIEILLARD-BARON, 1988, p. 71). Trata-se de um trabalho original, sem preocupação de ater-se ao original de Platão. Longe disso, a intenção de Mendelssohn é tomar a figura de Sócrates nas suas últimas horas para analisar a viabilidade do argumento da imortalidade da alma. Deste modo, ele se apropriou da forma diálogo, da composição e da eloquência; manteve o caráter anedótico – a morte de Sócrates –, assim como traduziu pura e simplesmente somente as partes mais emocionantes do diálogo. O lado místico (*Schwärmerei*, termo cunhado e atacado pela

⁵ *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen* (Esta obra apareceu em 1767, sendo reeditada cinco vezes até 1791, mesmo após a morte de seu autor em 1786). A influência sobre Hegel volta-se mais especificamente para um tratado presente nesta obra sob o título de *Der Charakter des Sokrates*. Mais tarde, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, na parte dedicada a Platão, Hegel criticará Mendelssohn de “modernizar e transformar em metafísica woffiana” (HEGEL, 1976 p. 93) o diálogo *Fedon*.

Sócrates no Período das Luzes

Aufklärung) de Sócrates – que surge para Mendelssohn quando este se encontra quieto, com o olhar fixo, quase como se estivesse fora do corpo – de um lado, não é tomado como um misticismo perigoso, “que não tem por razão nem a misantropia nem o descaso” (VIEILLARD-BARON, 1988, p. 72), e de outro lado, este misticismo será mantido por Mendelssohn somente no sentido de um valor literário incontestável: “Vê-se, então, claramente que o que é conservado do *Fedon* antigo o é a título de ornamento e não a título de argumento” (VIEILLARD-BARON, 1988, p. 73).

No entanto, ainda que tenha por foco a filosofia como aprendizagem para a morte e como purificação, como catarse, ele analisa o problema enquanto tal no espírito da metafísica de sua época. Se ele não cita os filósofos que estão ali envolvidos – Plotino, Descartes, Leibniz, Wolf, Baumgarten, Reimarus, segundo o próprio autor – é porque não busca elaborar um estudo para especialistas, mas antes, acessível a todos (VIEILLARD-BARON, 1988, p. 71). Tal como Eberhard, trata-se de uma modernização de Platão. É assim que a argumentação de fato filosófica – e não somente ornamentária – volta-se para defender a imortalidade da alma baseando-se na razão, e não na fé, de modo a estabelecer a base para uma religião natural. Neste sentido, Mendelssohn se utiliza do argumento leibniziano da alma como noção simples e primitiva, a *notio primitiva simplex*. Entretanto, esta tentativa falha diante de uma má compreensão da tese mesma de Leibniz⁶, de modo que ele falha na compreensão tanto do diálogo platônico quanto da tese de Leibniz:

⁶ Leibniz não compreende a alma em momento algum como *notio primitiva simplex*. Sobre mais detalhes desta insuficiente fidelidade à teoria de Leibniz, ver: VIEILLARD-BARON, 1988, p. 76-77.

André Cressoni

Mendelssohn parece ter resultado em uma falha dupla: uma profunda incompreensão do que é o interesse do diálogo antigo, aliado a um leibnizianismo degenerado (VIEILLARD-BARON, 1988, p. 71).

Do mesmo modo, a insuficiência da argumentação em prol da imortalidade da alma baseada na simplicidade – a morte é compreendida enquanto mudança natural baseada na decomposição das partes de um corpo, de modo que a alma não pode desvanecer devido a ser simples, não formada de partes – é refutada por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. Kant argumenta que, ainda que não seja por decomposição das partes, Mendelssohn não apurou sua ideia ao não enxergar que também algo intensivo, e não somente extensivo, pode se degenerar devido a uma diminuição de graus. A crítica kantiana se resume como se segue:

Não ponderou todavia que, muito embora admitindo esta natureza simples da alma, dado que não possui uma pluralidade de partes exteriores umas às outras, nem portanto grandeza extensiva, não se lhe pode negar, como a qualquer existente, uma grandeza intensiva, isto é, um grau de realidade em relação a todas as suas faculdades e, em geral, a tudo o que constitui a existência, grau esse suscetível de diminuir, passando por toda a multiplicidade infinita de graus menores, podendo assim converter-se em nada a pretensa substância (...), se não por decomposição, por enfraquecimento gradual das suas forças (KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 347, B 414.).

Essa referência kantiana à obra de Mendelssohn demonstra como a representatividade desta obra atingiu, não somente ao jovem Hegel, mas a todos os grandes pensadores da época. Desta forma, apesar dessas insuficiências da leitura mendelssohniana do *Fedon* e da tese leibniziana, do ponto de vista histórico sua obra tem sem dúvida o mérito de despertar o

Sócrates no Período das Luzes

interesse pela obra platônica, e isso dentro da própria escola wolffiana – um movimento cuja ideia é originalmente estranha à filosofia de Platão -, e sem perder de vista que o seminário de Hegel em Tübingen era composto por professores discípulos de Wolff.

É nesta vertente que Sócrates surge, para os *Aufklärer* como Eberhard e Mendelssohn, na qualidade de um representante do tipo de homem esclarecido das Luzes:

no fim do século XVIII, Sócrates representava o tipo mesmo de homem esclarecido, encarnava o pesquisador que luta contra os preconceitos religiosos, contra a superstição (LEGROS, 1980, p. 302)⁷.

Apesar de aderir a este ideal racionalista que supera os exageros supersticiosos da religião, o jovem Hegel, no entanto, atém-se ainda a uma valorização da imaginação na religião do povo. Uma ação que perpetua uma superstição pode conservar seu valor moral se esta

encontra seu fundamento no que constitui a ‘essência da religião’, seu aspecto universal, a saber, em algumas ideias que estão em sua base e são diretamente o resultado das exigências morais (LEGROS, 1980, p. 36).

No fragmento de Tübingen vemos Hegel investir contra os eruditos do entendimento, alegando que “a religião se enriquece somente muito pouco através do entendimento”, quando na realidade se trata do contrário, já que as operações do entendimento “são mais inclinadas a esfriar o coração do que

⁷ Em carta a Hegel de janeiro de 1795, Schelling escreveria: “Fichte, a última vez que passou aqui, disse que se deve ter o gênio de Sócrates para penetrar Kant. Eu acho isso cada dia mais verdadeiro” (*Correspondance*, apud. LEGROS, 1980, p. 303).

aquecê-lo” (HEGEL, 1980, p. 271). É com sarcasmo que Hegel atenta contra a representação que se faz dos povos antigos - “os pagãos como são assim chamados” -, cujos preceitos religiosos são tratados como absurdidades pelo douts do entendimento “que lhes permite ver mais longe que os maiores dos homens”: para Hegel, estes douts não podem avaliar as ações destes povos e suas superstições, pois “não conhecem a essência da religião” (HEGEL, 1980, p. 271).

Estes traços dos povos antigos devem ser apreendidos “com a simplicidade do espírito e do sentimento, e não pelo entendimento frio” (HEGEL, 1980, p. 271). É deste modo que Sócrates, assim como outros personagens – tais como Maria Madalena⁸, Gustavo Adolfo (Gustavus Adolphus da Suécia), Coriolano (Gaius Martius Coriolanus, general da Roma antiga)⁹ – são tomados por Hegel enquanto representantes de uma moralidade efetiva e universal, ainda que suas atitudes apresentem as crenças supersticiosas de suas religiões. É nesta linha que Hegel critica diretamente a *Apologética* de Tertuliano:

Somente a vanidade de um espírito sectário que se crê mais sábio que todos os homens de outros partidos pode, diante da última vontade inocente de Sócrates de oferecer um galo ao deus da saúde, é cego à beleza do sentimento de Sócrates, que reside em que ele agradece aos deuses pela sua morte que ele considera como uma cura, somente esta

⁸ Cf. HEGEL, 1980, p. 272: “Em nenhuma outra parte a voz do sentimento não corrompido, do coração íntegro, é melhor oposto à ergoteria do entendimento do que na história do Evangelho onde Jesus aceita com amor e prazer a unção de seu corpo por uma mulher anteriormente pervertida (...) enquanto alguns de seus apóstolos mantinham um atitude bastante fria em compartilhar a profundidade deste sentimento feminino”.

⁹ Cf. HEGEL, 1980, p. 271: “quem não admira Coriolano quando, na grandeza de sua bondade e temendo a Nêmesis, reza aos deuses para humilhá-lo, antes dele o gênio da grandeza romana, como Gustavo Adolfo se humilha diante de Deus quando da batalha de Lützen”.

Sócrates no Período das Luzes

vanidade pode conduzir à grosseira observação que faz Tertuliano em sua *Apologética* no capítulo 26 (HEGEL, 1980, p. 271-272)¹⁰.

Em sua *Apologética*, o teólogo das primeiras fases do cristianismo Tertuliano busca explicar a última fala de Sócrates no fim do diálogo *Fedon*, onde este pede a Criton que sacrifique um galo, devido a uma dívida com o deus Esculápio (ou Asclépio, para a versão não latinizada), deus da medicina e da cura. Segundo Tertuliano, essa última vontade de Sócrates consistiria em um agradecimento ao deus Apolo, pai de Esculápio, por ter profetizado através do oráculo de Delfos que ele seria o mais sábio dos homens de seu tempo. O questionamento quanto às razões de Sócrates ter requisitado este sacrifício logo antes de morrer havia já sido colocado a Hegel em 1785, durante seus estudos no *Gymnasium* de Stuttgart. Diante da descrição da morte de Sócrates no fim do diálogo – a paralisação de suas pernas e braços já sob efeito da cicuta – que acontece na mesma cena de seu pedido a Criton pelo sacrifício, o então professor de Hegel, Offerdinger, explicara que esta vontade de Sócrates se deve ao efeito já avançado do veneno que o levava a uma perda de sua consciência. Nesta época, Hegel, jovem estudante de quatorze anos de idade, avança, porém, com uma explicação alternativa: Hegel já então avaliava que a adesão socrática no fim da vida a um culto supersticioso devia-se ao respeito do costume popular, de modo a não ofuscar a sensibilidade do povo (LEGROS, 1980, p. 302; JANICAUD, 1975, p.30). Se seu professor prendia-se à convicção racionalista de que Sócrates, como um dos primeiros representantes do ideal do homem esclarecido, não poderia se

¹⁰ Do mesmo modo, Hegel se volta contra o poema *O Cristo* de Gellert: “Como a observação do bom Gellert é pobre e forçada quando ele diz que em qualquer lugar hoje em dia uma criança sabe mais sobre Deus que o mais sábio do pagãos” (HEGEL, 1980, p. 272). E acrescenta adiante: “(...) no fundo a consciência obtida pela experiência falta aos dois, e isso quase no mesmo nível”.

envolver com estes elementos supersticiosos, Hegel, por outro lado, via nesta passagem tão rápida e modesta do *Fedon* um imenso valor moral e social. O respeito de Sócrates aos costumes populares surge também quando Hegel, buscando interpretar o caráter de Sócrates, questiona-se quanto à decisão socrática de aceitar a morte. Neste sentido, para Hegel

seu último ato constitui não uma desculpa por seu erro, não uma concessão de último minuto a seus acusadores, mas uma medida de tributo e mesmo de fidelidade à sociedade ela mesma em seu princípio (JANICAUD, 1975, p. 30).

A figura de Sócrates, assim como de Antígona, coloca em voga, portanto, justamente a problemática do sentido da moralidade no contexto político e do papel da individualidade na comunidade política. Os diálogos platônicos, assim como as tragédias, são as fontes primárias de Hegel no que toca o estabelecimento de sua relação com a antiguidade grega. A representação de Sócrates, tal como se apresenta nesta época, provém diretamente dos diálogos platônicos: é o espírito socrático tal como surge na obra de Platão que encarna, para Hegel, este ideal da moralidade na religião do povo. No caso de Hegel, a imagem de Sócrates provém dessa mistura entre o que se vê expresso nos diálogos platônicos e o caráter socrático tal como foi interpretado pelos intelectuais iluministas. Hegel vê em Sócrates essa figura sublime que permite inspirar, assim como avaliar, uma conduta moral baseando-se em um ideal que realmente pode fazer frente a positividade em toda sua extensão, na religião subjetiva e do povo. Assim como Eberhard e Mendelssohn, Hegel vê em Sócrates este paganismo em sua forma mais desenvolvida, mais esclarecida. Ainda que Eberhard e Mendelssohn não sejam a favor de uma imaginação do povo, tal como o é

Sócrates no Período das Luzes

Hegel em sua juventude, também eles vêm em Sócrates essa superstição saudável, que não coloca em cheque a própria racionalidade inteligível.

Apesar desta referência hegeliana ao caráter socrático se dar em tão tenra idade, não se pode tratar esta posição quanto a Sócrates como algo que se desvanece em seus escritos posteriores; ainda que esta problemática socrática tenha origem tão cedo em seu trajeto intelectual, ela não será deixada para trás, como um traço isolado ou remoto de seus estudos colegiais. Na realidade, esta posição que se apresentou em uma aula aos quatorze anos de idade continuará presente em sua carreira intelectual. Ainda que citado uma única vez, vimos como a figura de Sócrates surge nesta mesma posição – quanto ao sacrifício do galo para o deus Esculápio – que é sustentada no fragmento de Tübingen, época em que Hegel já se encontrava nos estudos avançados de filosofia e teologia, e já sustentava um intenso debate sobre os desafios de sua época com Schelling e Hölderlin. Deste modo, esta posição atravessa sua formação superior e continua presente nos fragmentos do período Berna. É assim que Hegel se expressa em um fragmento deste período:

Sócrates não morre como Maupertuis em um despadramento [renúncia ao estado religioso] do capuchinho [pertencente à ordem franciscana] ao tomar a Sagrada Comunhão, mas ele morre um grego, sacrificando um galo a Esculápio. Antes de morrer ele fala com seus discípulos da imortalidade da alma, como um grego fala à razão e à imaginação – ele falou de uma maneira bastante viva, ele lhes mostrou esta esperança de todo seu ser com uma convicção muito grande, pois durante toda a vida eles reuniram as premissas deste postulado (HEGEL, 1987, p. 41).

A continuidade deste trecho demonstra, assim também, que esta leitura hegeliana de Sócrates leva, inclusive, a uma abertura para a superação

da própria figura de Jesus, pois para acolher a imortalidade da alma não necessitou de sua ressurreição:

Essa esperança (...) Sócrates viveu até o ponto onde o espírito humano, esquecendo de seu companheiro mortal, pode se elevar. Ele poderia, sob a forma de espírito, sair de seu túmulo, poderia nos trazer a notícia do Vingador e nos dar ainda mais a ouvir que as tábuas de Moisés e os oráculos dos profetas que carregamos em nosso coração; e se esta tivesse contradito as leis da natureza humana, ele não teria, contudo, necessidade de as reforçar pela sua ressurreição (HEGEL, 1987, p. 41).

Nesse sentido, vê-se que em Hegel a abertura tipicamente platônica quanto à dualidade de sensível e inteligível expressa nas relações de autonomia e costumes, indivíduo e povo, subjetivo e objetivo, dará asas para sua compreensão de Sócrates como representante não somente de uma religião subjetiva – pautada na unidade da razão e dos sentimentos –, mas também de uma religião do povo – pautado nos costumes e na imaginação – e, por isso, uma figura que surge ao alcançar uma unidade superior à cisão da dualidade e apresenta-se acima de Jesus, e acima, por isso, da própria filosofia kantiana.

Essa união ou essa conciliação entre uma religião moral e uma religião popular, entre a razão e a sensibilidade, o jovem Hegel a busca através da cidade grega, e ele vê a encarnação em Sócrates (LEGROS, 1987, p. 16).

Na fase de Stuttgart, Hegel já havia se deparado com a problemática da relação entre público e privado nas figuras de Antígona e de Sócrates. Sócrates surgia, ali, como um homem que, apesar de sua autonomia

Sócrates no Período das Luzes

individual, não se desvincula da cidade. Sabemos que Hegel em Tübingen, acompanhado e inspirado por seu colega Hölderlin, mergulha com outros companheiros na leitura e tradução de Platão (JANICAUD, 1975, p. 35), dando continuidade a sua inspiração na figura de Sócrates. E apesar de falar tão pouco sobre essa comparação de Sócrates e Jesus no fragmento de Tübingen, o que fica claro é o elogio a Sócrates, opondo-o constantemente, ainda que implicitamente, a Jesus. Assim, o que permanece na fase de Tübingen é a figura socrática como paradigma para se continuar pensando esta mesma problemática do indivíduo e da *polis*.

Como vimos, a última vontade de Sócrates por sacrificar um galo em homenagem a Esculápio consiste, para Hegel, na sua adesão aos costumes do espírito de seu povo, da religião do povo. Sua moral subjetiva não se coloca, portanto, em oposição à própria moral civil. Essa unidade de indivíduo e povo, onde autonomia e costumes acolhem-se mutuamente, se expressará agora em diversas posturas socráticas. Em todas elas, fica clara a referência implícita que se estabelece em relação a Jesus e a superioridade socrática sobre este. Deste modo, não caberia a Sócrates pregar na montanha:

Nunca se ouviu Sócrates pregar do alto de uma cadeira ou no cimo de uma montanha – como, na Grécia, um Sócrates poderia ter a ideia de pregar? Seu objetivo era de ensinar as gentes, de os esclarecer e os encorajar naquilo mesmo que despertava seus grandes interesses (JANICAUD, 1975, p. 35).

Não nos parece absurdo interpretar esta passagem como contendo uma referência crítica implícita a Jesus, uma vez que se insere em uma crítica ainda maior e mais presente ao ensinamento de Cristo. Assim, pergunta-se: ‘como, na Grécia, um Sócrates poderia ter a ideia de pregar?’. Essa questão

não é colocada por Hegel no sentido de que somente em Jesus poderia surgir de fato um espírito cujo nível de desenvolvimento caberia uma pregação tal como Cristo o fez na montanha. Pelo contrário, a questão constitui-se no interior de uma crítica a Jesus: não se poderia ter a ideia de uma pregação, uma vez que o ensinamento socrático não tinha foco em sua própria pessoa. O contrário ocorre com Jesus. O foco demasiado na figura de Cristo e em sua individualidade consta, no escrito de Hegel do período de Berna *A positividade da religião cristã*, como um dos pontos sobre os quais tem origem a derradeira positividade do cristianismo. Uma das partes do escrito intitula-se, inclusive, “Jesus fala muito de si como do messias”: tomado como messias e, por isso, como autoridade, o próprio Jesus é levado a manter esta patente diante da maior influência que ele teria com as pessoas para levar adiante seu ensinamento:

A audiência que os judeus, e mesmo seus amigos próximos, concederam a Jesus tinha por base, sobretudo, que, a seus olhos, pode ser que era ele o messias, e que ele logo se mostraria em toda sua grandeza. Jesus, que só encontrou acesso a eles por essa conjectura, não podia contradizê-los diretamente, mas ele buscou concentrar mais na moralidade a esperança que ele colocaram no messias (HEGEL, 1983, p. 39)¹¹.

¹¹ Essa individualidade de Cristo como messias reforça a ideia segundo a qual seu ensinamento moral volta-se para o indivíduo, não sendo compatível com o Estado; volta-se para uma religião moral, subjetiva, e não para uma religião civil, do povo. Ainda que seu ensinamento para uma religião subjetiva não leve a nenhum desvirtuamento, este foco em Jesus como o messias, por outro lado, é uma das origens da positividade. Este ponto, entretanto, é tratado por Hegel muito mais como uma falha decorrente dos apóstolos, e não do Cristo ele mesmo: “Quando o Cristo diz ‘aquele que crê’ não significa em absoluto ‘aquele que crê em mim’. Que se compreenda assim ou não, é assim porém que os apóstolos o interpretaram” (HEGEL, 1987, p. 40). Assim também, em outro fragmento de Berna Hegel faz um apontamento sobre este mesmo ponto: “Porque fizeram da veneração do Cristo, da propagação de seu nome sobre toda a superfície da terra, a tarefa e o objetivo principal, esta repreensão que Sittah faz em *Nathan*, é então justificada” (HEGEL, 1987, p. 40). A repreensão a qual Hegel se refere à obra de Lessing *Nathan, o sábio*,

Sócrates no Período das Luzes

No lado oposto, Sócrates não poderia fazer a pregação da montanha justamente por não se ater a sua própria individualidade. E justamente por isso, Sócrates não formou uma seita, um grupo destacado, isto é, isolado, solto do todo de seu povo, nada que obrigassem os homens a passar por sua própria individualidade para atingir o aperfeiçoamento da alma.

Sócrates não deixou um sinal maçônico, ele não ordenou que se proclame seu nome e não deu o método para censurar a alma e propagar nela a moralidade. O *agathon* nasce ao mesmo tempo que nós, não se pode pregá-lo. Para aperfeiçoar os homens no bem, ele não indicou nenhum desvio que devesse passar *por ele*, onde ele seria o ponto central (HEGEL, 1987, p. 42).

Ao contrário de Jesus, Sócrates não teve apóstolos, ou discípulos, mas foi um mestre em toda sua simplicidade:

Sócrates tinha todo tipo de discípulos, ou melhor: ele não tinha nenhum. Ele era simplesmente professor e mestre, o que todo homem é, por seu lado, se ele se distingue por uma probidade exemplar e uma razão eminente (HEGEL, 1987, p. 42).

Sócrates tratou seus companheiros mais como amigos do que discípulos, garantindo-lhes seu caráter de autonomia no progresso do conhecimento, pois Sócrates não surgia como a cabeça que pensava por eles, ou mesmo o espírito que vivia neles:

consiste numa frase que Hegel cita desta obra: “Não é sua virtude mas seu nome deve ser espalhado por toda parte”.

André Cressoni

Eram seus amigos, seus alunos, mas cada permaneceu por si o que era: Sócrates não vivia neles, ele não era a cabeça de quem eles, os membros, havia recebido o fluido vital (HEGEL, 1987, p. 40).

Assim, não formavam “um pequeno corpo de guardas, vestidos do mesmo uniforme, que tinham de cumprir as mesmas tarefas, que tinha somente uma palavra” (HEGEL, 1987, p. 41), mas cada um seguia seu próprio caminho em completa liberdade, sem romper com o próprio ensinamento socrático. De fato, aponta Hegel, “havia os socráticos, mas jamais houve ali uma corporação com um signo distintivo, como os maçons o martelo e a espátula”. A problemática se instala no que toca a temática da relação do privado e do público, uma vez que o ponto nodal consiste em que Sócrates permitiu aos seus companheiros continuarem atuando na vida pública (ROSENZWEIG, 2008, p. 95-96), ao mesmo tempo em que permitiu alcançarem a autonomia na sua própria individualidade, sem depender da figura mesma do mestre.

Cada discípulo era seu próprio mestre. São numerosos aqueles que fundaram sua Escola, muito se tornaram grande generais, homens de Estado, heróis de todo gênero, mas jamais de uma única e mesma espécie: cada um em seu domínio (HEGEL, 1987, p. 41)¹².

Como já apontamos acima, a moralidade de Jesus, apesar de todas as suas qualidades, volta-se somente para o indivíduo, e não para uma vida em comunidade. Deste modo, ao contrário de Jesus, Sócrates se manteve casado, se manteve pai, ou seja, seu amor à sabedoria não o obrigaria a

¹²A continuidade do texto indica, ainda mais, como Hegel opõe implicitamente Sócrates a Jesus: “Eles não eram heróis do martírio e do sofrimento, mas da ação e da vida”.

Sócrates no Período das Luzes

uma vida de peregrino, abandonando-se tão distante da moralidade do lar, da família:

(...) e é ainda por amor à sabedoria que ele não afastou sua mulher pecadora para não ter mais de lidar com isso; ele conservou seu estado de marido e de pai sem demonstrar aversão, nem danificar sua sabedoria (HEGEL, 1987, p. 40).

Esta relação familiar consiste, sobretudo, em que Hegel vê em Sócrates essa moralidade que não obriga o indivíduo ao abandono de sua casa ou de suas riquezas. A moralidade de Jesus não pode ser aplicada a toda uma comunidade, já que não haveria sequer uma comunidade se se aplicasse a todos o preceito de abandonar a casa e suas riquezas. Sincronizando com suas influências políticas, Hegel não deixava de ver em Sócrates este lado republicano, já que “Sócrates vivia em uma república onde cada cidadão comportava-se livremente com os outros” (HEGEL, 1987, p. 37). A moralidade deve, portanto, ser compatível com a vida em comunidade e, por isso, com a vida familiar. Esse traço será herdado pelos supostos discípulos de Sócrates: “Além disso, aquele que era pescador se manteve pescador; ninguém deve abandonar sua casa e seus bens” (HEGEL, 1987, p. 41). Deste modo, Sócrates não somente garante uma moralidade compatível com a vida em comunidade – de acordo com uma religião do povo –, mas garante também uma moralidade compatível com a própria vida individual e sua autonomia – de acordo com a religião subjetiva. É por isso que cada um se manteve em sua própria profissão, não foi levado a abandoná-las para seguir seu ensinamento: “Com cada homem, Sócrates começava a partir de seu próprio trabalho, ele o conduzia pela mão até o espírito” (HEGEL, 1987, p. 41). Sem regras ou comandos, Sócrates apenas levava seus companheiros

ao interior deles mesmos, a partir deles mesmos. Neste sentido, não parece exagero afirmar a superioridade de Sócrates em relação a Jesus no que toca o tema da autonomia: “Nesse sentido, Sócrates conduziu mais longe que Jesus ele mesmo a exigência da autonomia” (LEGROS, 1987, p. 16). Assim também, contrário à ciência fria, erudita e presa a livros, Sócrates promoveu esta autonomia sensível da religião subjetiva que consiste em alcançar o indivíduo a partir de sua própria vida concreta:

Quando tinha com um homem, ele falava das coisas mais familiares a esse homem, ele [Sócrates] atraía à sua alma os conceitos que ele [esse homem] desenvolveu e que só tinham a necessidade de uma parteira (HEGEL, 1987, p. 41).

Ainda que não sejam tratados de maneira mais extensiva, como vemos ser o caso de Jesus, todos estes traços socráticos levantados por Hegel no período de Berna não somente demonstram uma continuidade em relação àqueles apontamentos desde seus estudos colegiais em Stuttgart. Atravessando seus estudos superiores em Tübingen, onde leu Platão intensamente com seus companheiros, a figura de Sócrates permanece em Berna como este paradigma superior da liberdade. Se desde muito cedo suas preocupações – epistemológicas, ontológicas, teológicas – voltaram-se para a problematização da dualidade entre inteligível e sensível, a busca de resolver estas preocupações voltar-se-ão para a análise das formas religiosas capazes de elevar-se acima desta dualidade. Esta superação da dualidade só poderia surgir no seio da própria vida concreta, por isso, na vida do indivíduo e da sua comunidade. Para tanto, é a religião que servirá de segundo elã, em relação ao sentimento moral como primeiro elã, para realizar no seio da vida a superação da cisão entre a ideia e a matéria, entre

Sócrates no Período das Luzes

a lei e o costume, entre o indivíduo e o povo, entre sujeito e objeto. A razão não poderia, assim, desviar-se dos sentimentos: é, por isso, de ponta a ponta razão prática. O coração, esta razão sensível, esta razão poética, poder-se-ia dizer, cuja imaginação acarreta muito mais em uma sensibilidade viva do que em superstições banais, seria vista por Hegel como a essência mais íntima da religião.

Do mesmo modo, contudo, não se pode querer cindir a própria religião em duas, como se tentou fazer com a separação entre a fé individual e a lei política com a Tolerância iluminista. A unidade deve efetivar-se entre a religião subjetiva e a religião do povo. É essa unidade que Jesus, ao menos em sua letra, não pôde realizar. Jesus incarnará o ponto mais alto da filosofia kantiana – a razão prática. O acolhimento da universalidade da razão, enquanto tribunal e essência divina presente em cada homem, dava ao ensinamento de Jesus este caráter kantiano da defesa da autonomia enquanto propagadora de uma moralidade centrada na razão universal. Cumpria-se, com isso, todos os elementos de uma religião subjetiva. Entretanto, esta não era compatível com a vida em comunidade, com o Estado.

O ideal republicano que Hegel e seus companheiros do *Stift* de Tübingen carregavam não permitira ao jovem inspirado nos ideais revolucionários acomodar-se à defesa de uma religiosidade somente individual. A moralidade volta-se para a civilidade, uma religião não deve ser somente moral, mas civil; não somente pessoal, mas comum. A dualidade sensível-inteligível não estaria superada enquanto o indivíduo não se tornasse um com seu povo. O conceito mais importante de toda a juventude hegeliana, o *Volksgeist*, o espírito do povo, não teria sentido algum sem o preceito fundamental da comunidade. É neste íterim que Sócrates, como personagem abordado menos extensivamente que Jesus, mas não menos

André Cressoni

importante para a resolução final rumo a uma superação da cisão moderna, aparece como a única figura a sustentar ao mesmo tempo uma religião subjetiva e uma religião do povo, moralidade e civilidade juntas. A moralidade enquanto primeiro elã imanente ao homem já indica que, na religião como segundo elã, há de se formar uma unidade imanente entre inteligível e sensível através da síntese entre a autonomia individual e o costume/lei popular. De todos os escritos hegelianos de sua juventude, esta síntese só é realizada de fato na figura de Sócrates: “Sócrates é a imagem mesma da união da autonomia do indivíduo e de seu acordo com as leis da cidade” (LEGROS, 1987, p. 25).

Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Fragments de la période de Berne*. traduction Robert Legros et Vabienne Verstraeten. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Le Fragment de Tübingen*. In: LEGROS, R. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Bruxells: Ousia, 1980.

_____. *La positivité de la religion chrétienne*. Publié sous la direction de Guy Planty-Bonjour. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

_____. *Leçons sur Platon: 1825-1826*. Texte inedite presente em biligue. Introduction, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Oubier Montaigne, 1976.

JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grece*. Paris: Vrin, 1975.

LEGROS, R. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Bruxells: Ousia, 1980.

LEGROS, R. *Introduction*. In: HEGEL, G.W.F. *Fragments de la période de Berne*. traduction Robert Legros et Vabienne Verstraeten. Paris: Vrin, 1987.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo,SP: Perspectiva, 2008.

VIEILLARD-BARON, J-L. *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*. Paris: Vrin, 1988.

_____. *Platon et l'Idéalisme allemand*. Paris: Éditions Beauchesne, 1979.