

Sócrates e as leis: democracia e metafísica

Celso Martins Azar Filho

UNESA e IES/RJ

O injusto é mais infeliz que o injustiçado.

Demócrito: Diels/Kranz, frag. 45

1. Hoje há o que se poderia chamar de consenso entre a grande maioria dos especialistas em tomar a obra platônica como a mais importante depositária da doutrina socrática. Tal concordância geral não elide, porém, as dificuldades correlatas de se saber até onde os escritos de Platão representam de maneira fiel os ensinamentos de seu mestre, e até que ponto as outras fontes merecem crédito para estender ou mesmo corrigir suas informações¹. Mas só quando se junta a este dilema fundamental as complicações básicas inerentes à forma, além de oral, dialogal da filosofia socrática, é que se torna evidente a verdadeira envergadura do problema imenso – quedando necessariamente sempre em aberto – de sua reconstrução.

Sócrates era um professor – mesmo se certamente de um tipo todo especial –, e é somente recuperando seus ensinamentos segundo a sua coerência, não apenas lógica, porém pedagógica, que poderemos chegar a pretender separá-lo das vozes de seus alunos. Utilizar o critério da coerência pedagógica significa, neste caso, trilhar o único caminho possível para perceber a possível coerência filosófica. Pois, em Sócrates, a intenção pedagógica faz coincidir vida e filosofia, estando ligada, por um lado, a uma disposição de busca e questionamento característica do pesquisador, por outro, à missão que ele acreditava

1 E aqui a discordância sempre foi bastante grande entre os especialistas, já que (embora as outras fontes antigas tomem freqüentemente a obra platônica como fonte primária) Platão também incorre em anacronismos, sua preeminência como fonte advindo de seu talento filosófico e estético. Ademais, a historicidade de qualquer literatura socrática deve ser sempre posta entre parênteses: cf. Kahn 1998: 34-35; Parker 1996:45; Magalhães-Vilhena 1984: 481-486; Vidal-Naquet 1996: 121-137.

divina de ensinar filosofia: esta correlação entre ensino, pesquisa, devoção e dúvida, tornando seu pensamento algo sempre a ser realizado, o constitui como o enigma que ele era já para seus contemporâneos – e talvez para si mesmo.

Se nada escreveu, foi porque não encontrou no texto fixado pela escrita a forma mais eficiente e fecunda para passar seus ensinamentos – provavelmente por achar, como parecem confirmar diversos textos², que o discurso só teria força no presente: somente se estivesse vivo no diálogo constituir-se-ia em verdadeira filosofia. Assim, através da atenção à forma dialógica do pensamento de Sócrates – pelo estudo do vínculo intrínseco de seu método com uma filosofia que se queria sobretudo prática – equacionaremos melhor o problema por este posto.

2. Estas preliminares plenamente se justificam no caso do presente estudo, já que seremos levados a tangenciar o problema do verdadeiro aspecto do silênico Sócrates, por força da investigação de seu conceito de lei. A questão básica do fundamento ou da justificação das normas legais conduz naturalmente à consideração de seu suporte metafísico. Ora, reside precisamente na atitude relativa ao saber que se convencionou chamar metafísico, a distinção entre Sócrates e Platão mais freqüentemente assinalada pelos estudiosos, servindo as noções concernentes ao realismo platônico das idéias como critérios de sua aproximação e distanciamento da meditação socrática. E se já houve quem definisse a filosofia de Sócrates desde sua recusa de toda sustentação transcendente para o saber humano, creio perceber, não obstante, correspondendo à teorização metafísica explícita do fundador da Academia, uma outra metafísica, própria ao pensamento do ironista, implícita, pois aí permanece como uma espécie de centro e fonte de sustentação exterior ou oculto – o qual, paradoxalmente,

2 A relação entre discurso e ação é especialmente realçada nos textos que retratam as circunstâncias da condenação, julgamento e morte de Sócrates; e seria fácil acumular aqui referências a respeito. Quero apenas ressaltar uma passagem tirada das primeiras linhas da Apologia (17a-18a6) e outra das Memorabilia de Xenofonte (IV, 4, 10-11) que concordam no afirmar a implicação, crucial no contexto, entre a justiça dos atos e a das palavras.

constitui também seu objeto de pesquisa – ponto de fuga de sua perspectiva filosófica.

3. A questão que quero examinar nestas páginas pode ser, inicialmente, posta em seu enunciado mais simples: de onde vem o impulso, a motivação, para que Sócrates obedeça de forma tão estrita às leis de Atenas, respondendo com sua cabeça por crimes que ele sabe que não praticou? Ou, como é costume se interrogar: por que, quando se apresentou a oportunidade, ele não fugiu da prisão?

Parece que a via mais óbvia e segura para tentar responder a esta interrogação – a qual sempre esteve bem presente em nossa tradição cultural, porque vem atormentando sua consciência desde então – está em estudar o conceito de lei socrático através do exame da atitude do mestre ateniense frente à ordem jurídica estabelecida.

4. Embora o desacordo seja a regra geral com relação à possibilidade de se discernir exatamente quais diálogos pertenceriam à fase socrática do pensamento platônico, são os primeiros (identificados segundo critérios literários e estilísticos sobre os quais também não há concordância) que se tem como constituindo a fonte mais pura, ao menos em um sentido geral, das idéias genuínas de Sócrates. E mais que todos a *Apologia* e, após, o *Crítion*, têm sido citados como dignos de alguma confiança histórica: o primeiro, por pertencer ao gênero tradicional específico de discurso jurídico (escrito em forma propriamente forense: Kahn 1998: 88; Burnyeat 1997: 134; Brickhouse e Smith 1985: 33, n. 51), possui a intenção inerente de reproduzir pelo menos o espírito da célebre defesa; o segundo, por depender de um relato fiel dos acontecimentos, dado seu propósito de convencimento sobre os reais motivos da atitude de Sócrates diante da morte³. Escolhendo-os como fonte principal deste estudo pretendo também

3 Ambos os diálogos tendo sido compostos apenas alguns anos após os eventos retratados, como normalmente se acredita – e, portanto, tendo tido leitores muitas vezes contemporâneos do julgamento. C. H. Kahn (1998: 46-47), por exemplo, acha razoável acreditar que a *Apologia* e o *Crítion* foram os primeiros diálogos escritos por Platão. Note-se ainda que existem referências no *Crítion* (45b e 52c) sobre o que Sócrates disse no julgamento que correspondem efetivamente à passagens da *Apologia*.

estar ao abrigo pelo menos da grande maioria das controvérsias relativas ao Sócrates histórico.

Destes dois textos, se a *Apologia* provê um relato mais amplo e acurado das idéias de seu personagem central, é o *Crítion* que mais retém a atenção do leitor interessado em analisar as concepções socráticas de lei, direito e justiça. Muito embora outros diálogos também retratem momentos cruciais, tanto da vida, quanto da visão ético-jurídica de seu protagonista, encontram-se reunidas de forma orgânica no relato da atitude de Sócrates na prisão as proposições que, além de terem sido historicamente consideradas como as decisivas pela trama das interpretações e comentários sacramentais, tocam essencialmente ao problema da conceituação da lei. Não apenas pelo fato de que aqui as leis elas mesmas tomam a palavra, mas talvez porque, mais que as palavras, tenha impressionado aos pósteros a imagem do sereno sábio na prisão, condenado à morte justamente por aqueles a quem tentou ensinar algo. Completado e sublimado por sua recusa em fugir, tal quadro – emoldurado pelos outros panegíricos compostos por seus alunos – tornar-se-á de tal forma poderoso que o destino do Ocidente balançará em suas linhas.

5. Em primeiro lugar, deve-se notar o caráter ficcional ou literário do *Crítion*. Não para diferenciá-lo da “história”, ou para depreciá-lo por sua distância dos “fatos”, mas, ao contrário, para realçar sua disposição como um misto de veículo de idéias e aparato estético-pedagógico que facilita a sua apreensão. Se isto não dispensa a história da filosofia de buscar os fatos, deve-se lembrar que estes só surgem como tais no horizonte de um esquema teórico-ideológico qualquer. Como já disse um grande pensador (para quem, aliás, Sócrates constituía um ponto de virada na história do ocidente), os grandes pensamentos são os grandes acontecimentos. Quando a arte platônica retratou a realidade histórica, simplificando e condensando em uma única cena filosófica ideal as várias razões contrárias sobre a conduta socrática, tornou visível um novo mundo de significações e sentidos éticos.

Quando Sócrates, no *Críton*, reage aos fatos, ele o faz como alguém que enfrenta a realidade de modo extremamente prático (ainda que ao leitor ingênuo pudesse parecer que se trata de um idealista, como se diz vulgarmente). Significa dizer que, como veremos, ele se ocupa com os problemas de seu julgamento, condenação, prisão e finalmente execução, como indivíduo determinado, com certa história de vida, interesses pessoais, colocação na sociedade ateniense, família, amigos, etc, e pesa as conseqüências de seus atos levando em conta todos estes fatores. As respostas que encontra e as atitudes então adotadas têm por característica geral a preocupação com o que seria o melhor para todos. Logo, se suas decisões são tomadas visando uma situação particular, os critérios que as sustentam pretendem ser universais. Tais critérios são adotados a partir de teses filosóficas que – antes de qualquer outro personagem histórico reconstruído a partir desta ou daquela visão suportada por tal ou tal texto antigo⁴ – merecem o nome de Sócrates. Por isso o debate acerca da autenticidade histórica deste ou daquele ‘Sócrates’ só parece hoje poder ser decidido, se é que o pode ser, desde a pesquisa da verdadeira face da doutrina socrática que utilize como medida principal a sua coerência não apenas discursiva, mas vital. E este é um fato que sobressai em toda ficção ou não-ficção já escrita sobre aquele pensador. Até porque foi sobretudo esta interação entre teoria e prática *in extremis* que tornou a filosofia socrática um ponto de inflexão decisivo para o pensamento ético, político e jurídico ocidentais. Note-se que não se trata apenas de um paralelismo entre teoria e prática, porém de examinar um estilo de vida do qual as falas são atualizações como qualquer outro ato⁵.

6. A questão do diálogo – ‘é permitido ser injusto?’ –, posta em relação com a ordem jurídica, constitui o centro do *Críton*: lá, esta interrogação fundamental será respondida pelo viés da relação com a lei. Note-se o seu enunciado (49a): *Admitimos que em nenhum caso se*

4 Ainda que tal reconstrução fosse possível, quando o mais acertado hoje parece ser concordar com a impossibilidade de fazê-lo, ao menos de forma segura: cf. Kahn 1998: 72.

5 O que Platão marca já na cena de abertura do *Críton*, ao mostrar o sono tranqüilo de Sócrates na prisão, mesmo se acorrentado já há um mês (Memorabilia IV, 8, 2; White 2000: 156), por volta dos setenta anos de idade.

deve ser injusto voluntariamente, ou que, em alguns casos sim, em outros não? O advérbio ‘voluntariamente’ faz aqui toda a diferença quando pensamos nos termos da filosofia moral socrática, tal como esta nos foi transmitida por Xenofonte ou Platão. Verdadeira armadilha lógica que pertence ao cerne do chamado paradoxo socrático, esta questão será indiretamente respondida neste texto através do recurso direto à situação real vivenciada por Sócrates⁶.

A pergunta pela justiça representa uma espécie de quebra-cabeças ético, jurídico, político, lógico e epistemológico, porquanto se questiona aí o próprio critério de correção em geral, ou seja, a base de qualquer critério. A justiça platônica foi amiúde descrita segundo as noções de medida e harmonia, cruciais, como se sabe, para a filosofia grega, como para o direito, a arte, a política, a medicina, a física etc. A dificuldade está em materializar tais noções diante de situações concretas determinadas – e aqui o ângulo negativo adotado facilita, por contraste, a visão do correto no caso em pauta. O mal é o que causa mal a seja quem for: o que prejudica de maneira evidente a coletividade, os amigos, a família de Sócrates e a ele próprio – isto deve ser evitado⁷. Não apenas por isso, porém, o *Críton* pergunta pela injustiça, antes que pela justiça. Mas porque é mais fácil reconhecer aqui – onde se afirma primordial o ponto de vista legal – o mal do que o bem. A perspectiva negativa está relacionada com a conceituação do justo através da relação com a ordem jurídica, visto que principalmente é tarefa da lei prevenir e evitar o mal de forma pragmática, e deste modo preservar o bem de todos. Porém, partindo daqui, freqüentemente se sentiram os leitores autorizados a reduzir a justiça à lei, confundindo-as de um ponto de vista meramente utilitário: tanto o texto, quanto

6 A tese aqui é apenas o negativo do famoso paradoxo cuja primeira formulação clara está provavelmente no *Hípias Menor*. Com relação a este ponto, e ao conceito de justiça em geral, o *Górgias* e a *República* respondem ao *Críton* e a *Apologia*.

7 Não cabe aventar que o mal para Sócrates poderia ser o bem para um outro qualquer, ou vice-versa: o bem (ou a justiça) não causa mal a quem quer que seja (*Críton* 49a-d; *República* 335c-d). Richard Kraut (1983: 27-28) nota que *adikein*, *kakourgein* e *kakos tinas poiein* são expressões permutáveis no *Críton*. E mesmo do ponto de vista lexical, o sentido geral de prejudicar ou causar dano faz parte dos significados de *adikein* (Bailly 1995).

a concepção geralmente aceita do pensamento socrático, podem ser forçados a convir a tal interpretação. E é conseqüentemente uma espécie de juspositivismo *avant-la-lettre* que parte importante da tradição acostumou-se a atribuir a Sócrates, vendo neste um pensador autoritário preocupado tão somente com a manutenção da ordem estabelecida. Tome-se o trecho das *Memorabilia* (IV, 4, 12) em que Xenofonte põe na boca de Sócrates – coincidentemente a partir também da determinação de evitar a injustiça como marca das ações e dos homens justos – a identificação do justo ao legal: colocando em linha este e outros textos (como, por exemplo, a sua afirmação no final do *Crítion* de não ter sido condenado injustamente pelas leis, mas pelos homens: 54c), chega-se a montar facilmente um quadro em que se entende sua atitude diante da morte como uma reverência final a leis que este acreditaria perfeitas. Trata-se, no entanto, de um engano tão perigoso que pode, além de obscurecer a compreensão da filosofia socrática, desconsiderando algo de determinante em sua base, contribuir para falsear toda história do pensamento antigo sobre o direito e, por extensão, os fundamentos ideológicos do conceito originário de democracia. Para dirimir tal erro é preciso voltar um pouco atrás no diálogo, antes daquele questionamento sobre a (in)justiça, e considerar, em primeiro lugar, o enquadramento metodológico no qual a sua discussão terá lugar.

7. Antes de se colocar diante de si mesmo para avaliar seus atos e suas conseqüências, Sócrates vai retomar certas idéias suas que funcionarão como princípios reguladores da discussão: primeiro, que não necessariamente a ‘maioria’ detém o monopólio da verdade; segundo, que o essencial não é apenas viver, mas viver bem; terceiro, que o belo, o bem e o justo são o mesmo⁸.

O último ponto constitui algo de essencial para o pensamento socrático-platônico. Os critérios éticos, lógicos, estéticos, jurídicos, políticos

⁸ Parece acertado acreditar que, se Platão põe tais idéias como algo pacífico, se parte delas como pertencendo evidentemente ao pensamento socrático, temos aí um signo confiável (até certo ponto, ao menos) de sua historicidade.

etc, convergem ontologicamente na figura do deus ou no Bem, o que explica e garante a convergência do bem e do útil na justiça⁹.

Com relação ao segundo princípio, o importante é notar como, com sua conduta diante da morte, Sócrates talvez tenha dado sua mais eloqüente resposta a respeito do que seja viver bem. A multidão não sabe o que faz (44d), diz ele; é capaz de matar (48a; 48c), mas não de fazer de um homem sensato, um insensato, nem de fazer-lhe, portanto, realmente mal (44d), se ele escolhe viver bem (48b). Expõe assim o fundamento último de todas as suas ações e palavras: não há mal nesta vida, nem na outra, para o homem de bem (*Apologia* 41d), ou seja, para aquele que age corretamente – consequência e causa diretas do pensar correto. E daí a necessidade de se tentar saber em cada situação o que é o bem – conhecimento que, embora reconheça reservado aos deuses, constitui o principal objeto de sua doutrina¹⁰.

Mas dos três princípios é o primeiro que deve merecer mais atenção de nossa parte: a partir da crítica das exortações iniciais de *Crítón* para que seu amigo fuja da prisão, vai se afirmar que o número das pessoas que acreditam em algo não é prova de sua correção (*orthótetos*: 46b2). Como julgar, então, o que é correto? Antes de tudo, o exame não terá por objetivo o dever em um sentido moderno, deontológico digamos. Porém avaliar ‘o que se deve fazer’ (*praktéon*: 46b4)¹¹. Esta ‘correção’ ressoa com a justiça, se a entendermos simultaneamente, tanto como retidão moral, quanto como conveniência prática: justiça, mas também justeza. Ou seja: não é uma hipótese do ‘Dever’ que orienta a busca daquela correção – ao contrário, é a própria busca do

9 Como notou Maurice Croiset (1985, *Belles Lettres*, tomo I, p. 223, nota 2) em sua tradução do *Crítón*, a verdade parece ser identificada ao deus, o único que conhece a justiça (48a7); idéia que parece estar presente também na alusão ao ‘único’ que sabe (47d2).

10 *Apologia* 20d-23c. Cf. Klaus Döring (1992: 6-9). A passagem citada do *Crítón* (44d) parece querer dizer que o único mal verdadeiro seria tornar-se insensato (*áphrona*); isto mostra que, apesar da posse completa da sabedoria ser reservada apenas aos deuses, é possível dela ao menos se aproximar, pois existem homens sensatos de posse daquela sabedoria humana referida por Sócrates na citada passagem da *Apologia* – o que o *Crítón* confirma (47a2-48c6).

11 Logo depois (47b9) este adjetivo verbal de práto é empregado com um sentido simplesmente prático para se referir a maneira correta de fazer ginástica e comer ou beber. Este mesmo termo é utilizado no próprio subtítulo do diálogo.

correto (com relação a mim mesmo e frente ao outro, nas circunstâncias dadas) a me guiar na escolha do que parece ser aquilo que devo fazer. Claro: não se trata de uma moral casuística, mas do princípio de se deixar persuadir apenas pela razão que aparece como melhor segundo o critério ele mesmo racional do exame e confronto rigoroso das possibilidades. *Pois não é de hoje, mas sempre somente me deixo persuadir pela razão [lógos] que me parece a melhor ao ser examinada [logizoménoi]* (46b3-5). Este exame das razões consiste assim em um raciocinar acerca de quais são os melhores argumentos. E encontrada assim a razão mais justa, não será apenas a fortuna ou o acaso dos acontecimentos que o fará mudar de idéia (46b8). Às opiniões da multidão, não se deve dar crédito apenas porque estão em voga, diz Sócrates; porém, sim, às boas opiniões, aquelas dos homens sensatos (*phronimon*: 47a9; *epieikéstatoi*: 44c7) – e mesmo que seja um só contra todos os outros juntos (47d). A repetição constante desta idéia foi muito provavelmente uma das causas da morte de Sócrates, gerando a impressão entre os atenienses de uma atitude antidemocrática. Entretanto – postas as premissas do exame a ser realizado –, Sócrates marca o começo da discussão dizendo: *Logo, é a partir disto sobre o qual se concorda que deve ser examinado se é justo que eu tente sair daqui sem a permissão dos Atenienses, ou não* (48bc). A questão é: se a multidão nada sabe (como foi mais do que suficientemente dito até este ponto do texto), porque se preocupar com o que pensam os Atenienses?¹² Esta contradição (seja ou não aparente) deve ser sublinhada: é tentando resolvê-la que examinaremos a relação entre os conceitos socráticos de justiça e de lei.

8. O começo da resposta está na insistência com que Sócrates logo a seguir novamente demanda a concordância de *Críton* sobre cada ponto a ser ou não admitido na seqüência: a verdade só surge no horizonte do diálogo.

12 E esta não é uma expressão isolada ou fortuita: logo após, Sócrates mostra-se preocupado em não ir ‘contra a vontade dos atenienses’ (48e3), bem como em não sair da prisão ‘sem o assentimento da cidade’ (49e9-50a).

A dialética platônica é o método científico que eleva ao conhecimento das idéias através da reminiscência, purificação do pensamento que nos permite encontrar suas estruturas fundamentais, reconhecendo nestas os próprios alicerces do cosmos: ela pode pretender orientar-se por um conhecimento absoluto da realidade porque na verdade dele parte. No âmbito epistemológico do método socrático, todavia, a esmagadora maioria das diversas conclusões de cada debate só vale episodicamente. Porque, aqui, é a própria discussão em si mesma o importante, já que nela se realiza o fortalecimento e o aperfeiçoamento da razão e da alma (*Crítion* 47e).

E esta, creio, é a solução de uma polêmica que freqüentemente assombrou os especialistas: se nada Sócrates sabe, como pode ser um professor? Se não é possível chegar a um conhecimento definitivo sobre a justiça, a virtude, o bem etc., por que se preocupar em discutilas? Porque muito embora não saibamos enfim o que é a amizade, a verdade, o bem, a coragem, etc, passaremos nossa vida tentando, por exemplo, reconhecer quem é nosso amigo ou não – questão essencial para a vida de todos nós –, e ainda se morrendo sem saber com certeza, é através deste exame que teremos nos tornado ao menos mais capacitados para tanto. Da mesma forma, como Sócrates (*Apologia* 40a e seq.), nada sabemos de certo acerca dos acontecimentos *post-mortem* – mas já respondemos a este enigma mais que todos momentoso, mesmo se apenas de forma inconsciente, e estamos vivendo de acordo com nossa solução, pois orientamos necessariamente nossa vida a partir do que pensamos da morte. Igualmente, se nunca soubermos o que é realmente a justiça, isto não nos dispensará de nos confrontarmos, talvez todos os dias, com o problema de decidir o que é justo. E mesmo que muito freqüentemente nossa escolha não possa nem sequer ser feita entre o justo e o injusto, mas apenas entre o mais e o menos injusto, é no exame do sentido universal da justiça e da injustiça que aprimoraremos, uns com a ajuda dos outros, o nosso juízo acerca do justo aqui e agora. Por isso ‘a vida sem exame é indigna do homem’ (*Apologia* 38a): não é a posse do conhecimento, mas sua busca, que define o homem; o qual

somente através da consciência da inevitabilidade e responsabilidade desta assunção justifica-se como ser.

9. Em Atenas, as leis são percebidas como a expressão do senso de justiça coletivo da cidade: o *demos* governa e julga em conjunto (Gernet 2001:137-138). Aquiescer às leis, para Sócrates, não é considerá-las absolutamente justas¹³, mas pôr em prática, de um ponto de vista ético e político, o seu mesmo método filosófico do diálogo como meio de aproximação e esclarecimento da verdade e do dever¹⁴.

Contudo, se as pessoas pouco ou nada sabem de certo do justo ou do injusto, do belo ou do feio, do bem ou do mal, qual é a garantia de que se aperfeiçoarão, e as leis, pelo diálogo? Pois, não possuindo referências seguras para se orientarem na direção do progresso – padrões fixados ou paradigmas universalmente dados dos quais se pudessem julgar pelo distanciamento ou aproximação – não dispõem, portanto, de critérios indubitáveis para medir seu aprimoramento. O exame, porém, que Sócrates conduzirá a seguir não é fortuito, realizado ao acaso como o da multidão insensata, ou inconseqüente, como o de um cálculo que tivesse por fim apenas o interesse pessoal, mas possui um alvo bem claro: a justiça. E na sua conceituação socrática prolonga-se o muito antigo (e presente em diversas culturas arcaicas) significado do justo como medida correta da vida humana, a qual deve espelhar, individual e coletivamente, o próprio funcionamento do cosmos.

13 Por exemplo, dando voz às leis no *Críton*, Sócrates assinala que estas podem errar (51e); e, na Apologia (37a-b), critica o ordenamento jurídico ao lamentar que os processos capitais em Atenas terminem em um dia apenas (cf. Harrison 1998: v. 2, 161).

14 Apologia 21c: Sócrates começa sua busca da sabedoria justamente dialogando (dialegômenos: 21c5) com um político – e descobrindo a ignorância deste, garante sua inimizade. Nesta mesma passagem, é interessante a maneira como o saber dos artesãos é valorizado acima daquele dos políticos e dos poetas (21b-22e): atitude socrática que se repete em outros dos primeiros diálogos de Platão (no *Críton*, os primeiros modelos do conhecimento são médicos e pedritas: 47b e seq.), e inclusive na famosa ‘analogia artesanal’ como modelo do conhecimento filosófico (Guthrie 1992: 149; Snell 1992: 242-245; Brickhouse e Smith 2002: 198-199). Filho de um artesão, Sócrates apresenta para si mesmo uma linhagem “artesanal” no Alcibiades (121a): Dédalo e Hefestos.

10. Neste ponto retomo a narrativa da investigação da ação justa no *Crítion*, suspensa atrás. Naquele momento, Sócrates, para decidir o que deveria fazer, começara por se perguntar se fugir da prisão seria ou não justo. Toma, então, uma via negativa, como era de seu agrado. Uma vez que a injustiça causa mal tanto a si mesmo, (49b) como aos outros (49c), se sua fuga da prisão acarretar dano à alguém, sua ação é injusta (50a)¹⁵. A resposta afirmativa – a qual, já sabemos, chegará – vai resultar em uma defesa da lei como medida positivada da justiça. Mas, muito ao contrário de qualquer positivismo, de qualquer espécie de justificação da lei apenas por si mesma, manifesta-se aí sub-repticiamente a noção de uma justiça universal, a qual se torna perceptível pela sua transgressão. Ecoa nas entrelinhas, na costura da trama conceitual em jogo, uma noção muito antiga que liga a filosofia moral socrática ao direito e à religião gregos por meio da idéia de uma ordem ou de um equilíbrio sociocósmico, cuja proteção constitui a missão principal de deuses e homens. O ordenamento jurídico representa apenas a face palpável da justiça, como aparato de poder político votado a sua salvaguarda, o qual se materializa quando é negado, através da punição ao ato transgressor. Notemos o termo que comanda o campo lexical dos vocábulos significando injustiça preferencialmente utilizados por Sócrates – *adikein*. Muito embora este represente uma concepção mais moderna e abstrata do delito, preserva – mesmo em meio ao racionalismo e relativismo da nova noção democrática, cidadina, de injustiça – um sentido religioso, característico de termos mais antigos (Gernet 2001: 52, 58-59, 82). O texto da acusação formal a Sócrates, tal como conservado por Diógenes de Laércio, Xenofonte ou pela própria *Apologia*, imputa-

15 O princípio ‘não fazer o mal / não cometer injustiça’ é absoluto: nunca se justifica frente a ele nenhuma espécie de exceção (*Crítion* 49a-50a) – e isto é repetido até a exaustão (implicitamente inclusive) ao longo deste e outros diálogos. Não se deve nem mesmo retribuir a injustiça com a injustiça (*Crítion* 49b; *República* 335e) O que não significa, contudo, que o mal não deva ser combatido. O herói de guerra ateniense não está recomendando que se dê a outra face. Pois a punição justa é um bem. A concepção de conhecimento aqui em causa não admite um uso operacional do mal, usar o mal para o bem, como se diz de fins que justificam os meios: o bem não faz mal e vice-versa (*República* 335d). E não se trata aí de uma questão meramente lógica, porém ontológica: para Sócrates, os deuses são bons e favorecem o homem de bem.

va a este o ser injusto utilizando precisamente este termo – *Adikei Sokrates* ... (Diógenes Laércio II, 40; Apologia 24c; *Memorabilia* I, 1, 1). Ainda que tal ambivalência de sentido subsista apenas de forma implícita ou inconsciente, gera, no interior do conceito de (in)justiça, uma tensão entre as suas dimensões objetiva e subjetiva – e a linha em que se separam e se tocam é precisamente a lei.

11. O texto caminha para a famosíssima personificação (prosopopéia) das leis de Atenas e o subsequente diálogo do condenado com estas (ou consigo mesmo). Este debate imaginário foi freqüentemente lido como se servisse somente para tornar mais uma vez clara a obediência, a resignação e mesmo o apego deste à ordem jurídica da cidade, por percebê-la como a garantia da paz e da segurança dos atenienses e, portanto, do fortalecimento de Atenas. Porém, as coisas deixam de ser tão simples se prestarmos atenção a certos textos que negam esta conclusão.

Antes de tudo, não há simples obediência às leis: pelo menos em três ocasiões Sócrates parece contrariar as leis ou a ordem jurídica instituída. E tal desobediência relatada e afirmada de maneira incisiva na *Apologia* gerou e gera muita controvérsia entre os especialistas que de muitas formas tentaram resolver a incoerência entre esta e a aparentemente incondicional prescrição de obediência às leis que forma o núcleo argumentativo do *Crítion*¹⁶. Creio que esta incoerência pode ser, senão resolvida, ao menos mitigada, seguindo-se o mesmo caminho pelo qual tento resolver a aparente contradição já apontada no texto do *Crítion* entre a recusa das opiniões da multidão e a obediência às leis (as quais representam, em princípio, o juízo da mesma multidão).

Ora, dois dos casos de desobediência de Sócrates podem ser resolvidos se explicados justamente por seu apego legalista à ordem democrática (*Apologia* 32b-e). Um refere-se à ocasião em que Sócrates opôs-se

16 Uma bibliografia, aliada a um resumo das diferentes posições sobre a contradição entre o *Crítion* e a *Apologia* com relação à obediência ou desobediência civil de Sócrates, pode ser encontrada em Cécile Inglessis-Marcellos (1994), de quem, creio, é preciso subscrever a opinião com relação a esta controvérsia como um todo: “[...] je suis intimement convaincue qu’aucune solution entièrement satisfaisante et raisonnablement cohérente ne peut être trouvée en l’état actuel de notre documentation”.

ao corpo dos cidadãos que queriam julgar os generais da batalha de Arginusas em bloco – procedimento, porém, segundo este, ilegal¹⁷. O outro é relativo à desobediência às ordens dos Trinta que o enviaram em busca de Leão de Salamina para o executar: a própria narração evidencia o desprezo socrático pela ditadura como criminosa e, portanto, injusta e ilegítima¹⁸. Em todo caso, ainda que não se aceitasse a explicação legalista, não caberia imaginar que o protagonista destes feitos, certamente de grande coragem, quisesse ser justo mesmo se contra as leis: se fosse esta sua motivação, porque não agiu de acordo também quando de sua condenação e, declarando-a injusta, não fugiu¹⁹? Acredito que tenha pensado que, nas duas ocasiões referidas, sua conduta seria justa se considerada segundo o ponto de vista de uma ordem jurídica construída de forma democrática e continuamente submetida à vontade da Assembléia para ser testada e aperfeiçoada pelo diálogo.

Assim é que se consegue também desatar o nó ainda mais complicado do terceiro momento em que Sócrates desafia a cidade e a ordem por ela estabelecida. Diz ele que, se os juízes atenienses lhe proibissem a investigação e o filosofar²⁰, responderia: “*obedecerei antes ao deus que a vós*” (*Apologia* 29d3-4). Afronta aos cidadãos, à cidade, às

17 *Apologia* 32b5-6; *Memorabilia* I, 1, 18. Inglese-Marcellos (1994: 95), examinando o caso à luz do que se sabe hoje sobre o funcionamento da ordem jurídica ateniense, mostra que a afirmação de Sócrates não faz muito sentido relativamente aos seu papel de prytane na ocasião. De todo modo, o fato é que Sócrates acreditava que o procedimento era ilegal; e, segundo Xenofonte (*Helênicas* I, 7, 35), seus concidadãos acabarão por concordar com ele.

18 Contudo, é claro que, de um ponto de vista legalista absoluto, os Trinta representam a ordem estabelecida segundo a vontade dos cidadãos (Marcellos 1994: 96). Porém, o que tornou os Trinta injustos foram seus crimes, dos quais Sócrates os acusa (*Apologia* 32c). Eles romperam o diálogo: apelaram para a violência e não para a discussão na Assembléia (Constituição de Atenas XXXV-XXXVII) e é a persuasão que faz as leis (*Memorabilia* I, 2, 45) e não por acaso a chamada doutrina ‘persuadir ou obedecer’ relativa à atitude do cidadão diante das leis é tão importante no *Crítion* (51b). Note-se ainda que Sócrates diz na *Apologia* que não se importa com a morte, mas que não quer realizar nada de injusto ou ímpio (32d4): esta associação entre injustiça e impiedade é obviamente sintomática.

19 Epicteto (Giannantonì 1990, v. 1: 199-200 – Dissert. IV 1, 167-169), por exemplo, imaginou um ótimo motivo para tanto: fugir precisamente para lutar contra a injustiça reinante em Atenas.

20 Segundo Xenofonte (*Memorabilia* I, 2, 31; Diógenes Laércio II, 19), uma lei semelhante teria sido realmente promulgada pelos Trinta para atingir Sócrates.

leis? Transgressão da ordem democrática, do acordo entre os cidadãos de acatar as decisões da maioria? Não para Sócrates. Para ele, a cidadania, a democracia e a ordem jurídica atenienses são, de certa forma, sustentadas pelo diálogo. Porque é por seu intermédio que podemos ter a esperança de ao menos nos aproximarmos da verdade – da justiça, do belo e do bem. Se o debate democrático e o diálogo socrático não devem ser confundidos²¹ (como também não se identificam a justiça ou o conhecimento verdadeiro necessariamente com o juízo da multidão), os princípios e valores que os regem são os mesmos – ou deveriam, pois precisam ser: e a educação dispensada por Sócrates trata precisamente de aproximá-los, através do esclarecimento individual e pessoal dos cidadãos. O diálogo fornece ao debate na Assembléia sua contrapartida filosófica: um método experimental de fundamentação ética, cuja consistência e utilidade não estão submetidas única e simplesmente ao voto popular. Da mesma forma que o debate democrático não poderia ser proibido sem que a própria democracia deixasse de ter sentido, a atividade de Sócrates supõe e exige a democracia – e vice-versa.

Além disso, aquela “obediência ao deus” marca não só o princípio (*Apologia* 20e e seq.) do filosofar socrático nas ruas de Atenas, mas também se coaduna com a proverbial aquiescência ao sinal divino que sempre (desde a infância: 31c8-d3) o guiou na prática do dever (*orthos práxein*: 40a7). E se Sócrates assim age, crê fazê-lo no interesse dos próprios atenienses, por conta do cuidado do deus com estes²².

O apego a ordem jurídica é apenas superficial, pois na verdade é aos valores fundamentais da democracia e da cidadania – igualdade e liberdade²³ – que se aferra Sócrates: as leis são tão somente o ins-

21 *Górgias* 474a-b: note-se que aqui, apesar de dizer que não dialoga com os muitos, Sócrates afirma que todos os homens estão de acordo em julgar que cometer injustiça é pior que sofrer-la: o diálogo, portanto, manifesta ao indivíduo este conhecimento coletivo da verdade. Cf. Vidal-Naquet 1996: 127.

22 *Apologia* 30e-31a. Sócrates liga o interesse dos cidadãos ao do deus em uma ética délfica (Reeve 2000: 30) que exige dele pessoalmente a prática da filosofia: cf. Vlastos 1991:173-177.

23 Valores fundamentais para a prática da filosofia, tal como ele a entendia – nunca reservando a capacidade para filosofar a determinado grupo social, e cujos benefícios pretendia estender às

trumento de sua defesa. Em Atenas são as leis que governam. Ora, também em Esparta, como marca Heródoto (VII, 104). Mas na primeira, de acordo com as tão citadas palavras de Péricles, ‘tudo depende não de poucos, mas da maioria’ (Tucídides II, 37). Os atenienses ‘[...] não são escravos de ninguém, nem súditos’ (Ésquilo: *Os Persas* 304). Aristóteles, em famoso texto onde lembra que a justiça política no seu sentido pleno só pode existir entre homens livres e iguais, diz: ‘É por isso que não permitimos que um homem governe, e sim a lei, porque um homem pode governar em seu próprio interesse e tornar-se um tirano’ (*Ética a Nicômaco* 1134a35-b1). O importante nisto não são apenas as leis em si mesmas, mas o fato destas constituírem regras estabelecidas democraticamente. E tais regras podem inclusive servir de limites à vontade da maioria protegendo os princípios democráticos que as justificam (como no caso dos generais das Arginusas). Na citação de Aristóteles, o termo traduzido como ‘a lei’ é ‘*ión lógon*’ – que significa também razão e discurso. O diálogo – método de pesquisa racional do bem – garante e caracteriza a liberdade e a igualdade dos cidadãos no fazer as leis e aplicá-las – leis cuja finalidade principal é a defesa destes valores, sendo o meio filosófico desta defesa, o diálogo.

Como dirão as leis, embora Sócrates elogie as constituições de Creta e Esparta (52e), continuou em Atenas. O que, ao lado de muitos outros indícios, manifesta sua preferência pela constituição democrática ateniense (Vlastos 1994: 92; Kraut 1984: 177-180). E o mais importante nesta não é somente o estabelecimento do acordo popular, mas antes sua construção permanente através da possibilidade do confronto e conflito das razões, assegurada pela liberdade e igualdade democráticas²⁴.

mulheres, escravos e estrangeiros (cf. *Laches* 186b3-5; *Górgias* 470e8-11, 512b3-d6, 515a4-7; *Menon* 72d-73b; Vlastos 1994: 102-104; Kraut 1984: 201). Aliás, o uso do plural no *Crítion* na personificação das leis atenienses – *hoi nómoi* – refere-se mais propriamente ao direito (Todd 1995: 18) como sistema legal (e, portanto, também aos princípios, fontes secundárias etc., que o animam e informam) que apenas às suas disposições positivadas em regras.

²⁴ Até porque ganhar a discussão não significa necessariamente convencer: se o Sócrates de Xenofonte sempre (ou quase) obtém o assentimento de todos, não é o caso em Platão: cf. Vlastos 1991: 292, n. 161.

12. O que não deve ser perdido de vista na cena do diálogo de Sócrates com as leis é precisamente o fato de se tratar de um diálogo, e de um diálogo não só com as leis, mas também com *tó koinón tes póleos* (*Crítion* 50a8), em busca do melhor para todos, do bem comum, de um ponto de vista racional. O interlocutor é a cidade, organismo sócio-político do qual as leis são a expressão espiritual, assim como sua exteriorização em forma de poder coercitivo, de força coativa que leva a efeito as decisões da assembléia dos cidadãos: as leis são a voz, a constituição da personalidade universal da coletividade e o meio pelo qual se realiza a vontade da comunidade ateniense²⁵: a esta Sócrates pertence como filho e escravo de suas leis (50e4). Deste modo os valores democráticos referidos pouco atrás podem parecer descuidados: afinal que liberdade é esta? É a liberdade quando limitada pela igualdade, da mesma forma que esta é definida por aquela. Aqui, Estado, sociedade e clã, logo, público e privado, confundem-se de um modo que já não faz parte de nossa democracia. Estamos longe da concepção moderna dos direitos individuais porque estamos bem longe, tanto do indivíduo, quanto do Estado, modernos. E a percepção desta distância é crucial para a compreensão da atitude de Sócrates de um ponto de vista prático. Tanto quanto não querer contradizer suas palavras e sua vida (ministrando desta maneira sua última e mais poderosa lição), importa recusar as conseqüências de sua fuga, as quais estão relacionadas com sua situação pessoal na sociedade à qual dedicou sua vida e morte. A situação de um exilado era então particularmente desconfortável, tornando-o não apenas um estrangeiro, mas um pária. E ainda mais o seria para Sócrates que se tornaria com a fuga efetivamente uma espécie de traidor, visto como um elemento perigoso para onde quer que fosse – e com ele sua família –, pois além de negar seus ensinamentos (53c e seq.), com sua fama de sábio causaria prejuízos morais e políticos para sua pátria aos

25 Gregory Vlastos (1994: 87, 91) mostrou a conexão entre as leis e a cidade no *Crítion*; e como o desrespeito pelas leis era então percebido como desrespeito pela constituição democrática e pelo povo.

olhos da Grécia²⁶. Este mal ainda se une aos danos que seriam muito possivelmente ocasionados aos amigos e alunos que o houvessem ajudado a fugir (44e): pois a cidade não os perdoaria facilmente. Nesta ordem jurídica, a culpa e a sanção são também coletivas.

Entretanto, a este aspecto que chamei “prático”, relativamente à decisão de Sócrates, corresponde subjacente uma questão “teórica” crucial, a qual venho tentando esclarecer desde o início destas páginas. Para compreender por quê, devemos voltar à consideração do método socrático de perguntas e respostas.

13. Primeiro professor-pesquisador, para Sócrates a verdade possível ao homem era somente um aproximar-se, um estar a caminho através da investigação dialógica. Note-se que as leis interrogam – exatamente como Sócrates tinha o hábito de fazer. Entre este e aquelas acontece um diálogo: não ouvimos somente uma preleção das leis, mas estas instam seu interlocutor a responder (50c9: ‘...mas nos responde, já que tens o costume de se servir do perguntar e responder’), tal como antes este fizera com seu amigo *Críton*. E Sócrates, mais que apenas responder, também interroga as leis – ou a si mesmo (por exemplo, em 52a).

Pululam no *Críton* os termos correlatos de *homologéo*, relativos à concordância, acordos, contratos, pactos, tratados, compromissos, convenções, etc (Romilly 2002: 127). Era através de um compromisso político inaugural que o jovem ateniense adquiria a cidadania: a *dokimasía* (Harrison 1998: vol. I, 74; MacDowell 1986: 68-70; Kraut 1984: 154-157; Todd 1995: 180-181; Carey 2000: 212; Romilly 2002: 132), processo formal no qual devia provar diante da assembléia de seu *demos* que possuía as qualidades exigidas pela lei, declarando que desejava tornar-se cidadão e jurando obedecer aos magistrados e às leis. Ao se referir a este procedimento, as leis (*Críton* 51d) afirmam as obrigações ética, jurídica e política que a cidadania representa, abrindo diante de Sócrates uma escolha com três possibi-

26 Veja-se a introdução de Maurice Croiset ao *Críton* no vol. I da edição da Belles-Lettres das obras de Platão, p. 215.

lidades: ir-se, obedecer ou tentar convencê-las de seu erro²⁷. Ora, o diálogo é o horizonte da verdade socrática. Inevitavelmente provisória e circunstancial, toda pretensa verdade desvela em primeiro lugar a qualidade de minha capacidade de estar acordo comigo mesmo com outrem e com o curso dos eventos. E é neste acordo que se dá a verdade. Por isso a necessidade de desenvolver um método de tal forma enigmático de filosofar. Um modo de pesquisar que é também artifício pedagógico e máquina de guerra: a blindagem argumentativa do maior de todos os sofistas visa proteger a possibilidade da verdade e da justiça que se oferece no encontro de cada um de nós com o outro e consigo mesmo. Na mentalidade antiga, a relação entre indivíduo e coletividade estabelece-se de forma muito mais firme e estreita do que para nós hoje: a idéia de que a justiça seja não fazer o mal deve ser situada neste registro sociopolítico. Destarte, estão explicitamente vinculadas as concepções da justiça como respeito ao contrato cívico e como não fazer o mal, na interrogação que motiva a prosopopéia das leis (49e9-50a3). A busca da medida²⁸ na vida pessoal equivale à busca do acordo na sociedade. Ambos devem ser fabricados aqui e agora atualizando a possibilidade sempre dada de uma harmonia universal para a qual todas as coisas devem tender, a ser atingida sempre mais adiante, e cuja realidade funda-se na sua própria necessidade e economia – ponto de fuga de toda perspectiva totalizante, centro de equilíbrio do devir cósmico, esquema transcendental de alguma forma implícito em toda procura de ordem imanente. Seja como proporção harmônica na arte, como saúde de um organismo ou como paz e segurança na sociedade.

27 Sócrates, que aparentemente já desperdiçara a alternativa de sair de Atenas (pela saída voluntária antes das acusações, pela escolha do exílio como pena ou pela fuga), vai de certa forma uni-la, na morte (o *Fédon* pode ser lido como uma representação do processo de libertação da alma), com as alternativas de obediência e de persuasão, em um último esforço de convencimento por meio de uma pedagogia do exemplo.

28 Segundo M. F. Burnyeat (1997: 139), Sócrates – e precisamente ele que, como se sabe, constituiu para a tradição a própria encarnação do ‘nada em excesso’ apolíneo – pode ter sido visto pelos atenienses como o culpado de perigosa *hybris*, ameaçando assim a cidade.

O próprio julgamento foi uma espécie de diálogo em que Sócrates tentou persuadir Atenas de seu erro em condená-lo²⁹. Mesmo com seus acusadores, durante o julgamento, procura o diálogo; e a altercação³⁰ entre Meleto e Sócrates em torno das acusações, mostra como estas estavam ligadas para o povo: corromper a juventude, impiedade ou corromper a constituição são crimes relacionados na percepção dos cidadãos atenienses. Corrupção das leis e corrupção da juventude encontram-se explicitamente unidas entre as advertências que as leis fazem a Sócrates no *Críton*³¹.

*Traição, tirania, imoralidade, falsa divinação, malversação dos fundos públicos, magia, demagogia, irreligiosidade – tudo isto estava confusamente conectado na idéia de um crime contra a cidade, a terra e o povo, injustiça fundamental que é o verdadeiro objeto da acusação*³².

29 Ele diz que se tivesse mais tempo talvez tivesse conseguido (*Apologia* 37a-b). Note-se que o poder de persuasão de Sócrates encontra-se limitado pelos procedimentos legais, não podendo dialogar com os juízes/jurados ou com as testemunhas (Carey 2000: 17).

30 *Apologia* 24b-28a. Procedimento possivelmente previsto pelas próprias leis atenienses: cf. p. 149, n. 1, da citada tradução do *Críton* de M. Croiset; Brickhouse e Smith 1985: 30, n. 2; Harrison 1998: v. 2, 162.

31 “Pois quem quer que destrua as leis será certamente considerado um corruptor dos jovens e dos tolos” (53c1-3). Não por acaso o *Eutífron* tenta defender Sócrates da acusação de corromper a juventude ao mostrar o personagem—título convencido a abandonar o processo contra seu pai (como notou Diógenes Laércio II, 29). Na *Apologia* (24d e seq.), o diálogo entre Meleto e Sócrates deixa clara a conjunção e implicação das duas partes da acusação, e começando já por uma afirmação do primeiro com relação ao papel educador das leis que o segundo, significativamente, não contesta. De acordo com Werner Jaeger (1992: 284), no estado ateniense a lei era a escola da cidadania (cf. *Protagoras* 326c-d). No *Críton* (50d-e) não apenas são as leis que administram a educação na cidade, mas elas mesmas se portam como mestres e ensinam Sócrates através do diálogo. Aristófanes (*Nuvens* 1228-1241; 1468) retratará o desrespeito aos contratos e aos pais (falta gravíssima na legislação ateniense) como consequência dos ensinamentos socráticos (cf. Todd 1995: 149). E há uma relação direta disto com a defesa que Sócrates faz de si mesmo, no *Críton* (48c4; 54a1-54b1; 45b10-45d9), quanto aos seus filhos: e não só porque é sua responsabilidade educá-los, mas porque o crime contra a família é um crime contra a pátria – esta percebida como continuação daquela, inclusive no bojo da noção de *asebeia* (Gernet 2001: 71).

32 Cf. Gernet 2001: 70-77, 86-88. Todd 1995: 310-311: “[...] *asebeia* will have been perceived as an offence against the community, because it is the community who may expect to suffer the consequences of the impious act [...]”.

*Consideremos brevemente alguns pontos da instauração e desenvolvimento do processo. Sócrates é julgado pela corte dos Heliastas, o principal tribunal de Atenas, no curso de uma ação penal pública (Eutifron 2a-b, 12e). Embora pública, tal ação é desencadeada pela vontade privada dos acusadores: no sistema legal ateniense indivíduos acusavam e processavam outros indivíduos (MacDowell 1986: 61-62; Carey 2000: 9-13). Entre as instituições atenienses não se conta similar ao nosso Ministério Público, ao qual a Constituição brasileira (art. 129) atribui privativamente a função de promover a ação penal pública, na forma da lei, em nome do Estado, exercendo assim uma espécie de acusação pública. Cabia ao rei-arconte, um dos nove magistrados da cidade, entre cujos encargos jurídicos contava-se o exame das acusações de impiedade (Constituição de Atenas LVII, 2), acolher ou não a acusação, julgando em uma audiência preliminar (a *anakrasis*: MacDowell 1986: 239-242; Todd 1995: 126-129; Harrison 1998: vol. 2, 94-105) se esta correspondia de fato à disposição legal. A lei contra impiedade era, no entanto, apesar de constitucional, vaga, e por isto seu alcance provavelmente devia ser determinado *ad hoc* – preliminar e provisoriamente diante do rei-arconte –, mas decisivamente pelo júri no julgamento³³. O que, por si só, já faria do julgamento uma cena formal de discussão e argumentação coletivas a respeito dos fatos e da justiça das imputações e das penalidades. Porém, há ainda mais em jogo, pondo em discussão também matérias apenas subentendidas, porém cruciais. Graças a Anistia de 403, paralela à qual se empreendeu uma completa reforma das leis (aliada a uma provável tentativa de codificação: Todd 1995: 56-58), proibiram-se as represálias com relação aos fatos passados durante as convulsões e períodos de exceção anteriores à restauração da democracia, interditando as acusações que àqueles se reportassem (Constituição de Atenas XXXIX-XL; *Helênicas* II, 4, 38-43). Além disso, a reforma legal realizada paralelamente à Anistia trouxe como regra geral e fundamental*

33 Daí a variedade de procedimentos nos casos de *a*sebevia*: cf. MacDowell 1986: 199-200, 240-242; Brickhouse e Smith 1985: 16; Rhodes 1993: 639; Todd 1995: 307-315. Como disse Vlastos (1991: 294), o crime de impiedade não possuía definição formal e dependia apenas do que uma maioria simples de juízes em certo dia entendesse como sendo ímpio.

do devido processo legal ateniense a obrigação de referir as acusações à violação de alguma lei escrita³⁴. Ora, com relação à acusação de corromper a juventude, não se tem registro de nenhuma lei que a prescrevesse (Brickhouse e Smith 1985: 18). Assim, a imputação de corrupção da juventude, ligada à de impiedade (como já o era, de todo modo, no senso comum da cidade) e por esta como que absorvida, poderia parecer estar em segundo plano, mas provavelmente não foi o caso: Sócrates contava entre seus alunos homens que estiveram envolvidos em escândalos religiosos e movimentos antidemocráticos, fatos que – mesmo não podendo ser matéria de acusação – todos em Atenas tinham na memória³⁵. O julgamento constitui assim um diálogo de Sócrates com cada um dos “homens de Atenas”³⁶ sobre as próprias diretrizes com referências às quais se deve gerir a própria vida, caminhando em direção à excelência ou, ao contrário, corrompendo-se; e onde se apresentam a todos, diante do grupo, as mesmas alternativas – persuadir, obedecer ou ir-se – que guiam a argumen-

34 Ver o texto da disposição legal conservado por Andócides (*Sobre os Mistérios* I, 87) em Arnaoutoglou 2003: 104.

35 Assim é fundamental saber, como Xenofonte (*Apologia* 59; *Memorabilia* I, 2, 31-38) e Platão (*Apologia* 32c-e) deixam entrever, que Atenas culpava seu mestre por seus maus alunos Crítias e Alcibiades. Ora, a cidade tinha passado recentemente por eventos traumáticos, tanto do ponto de vista político, como do religioso – o que suscitava então um ambiente provavelmente propício ao acirramento dos ânimos (Mossé 1990: 16-45; Parker 1996: 40-42; Todd 1995: 312-315) –, eventos nos quais aqueles produtos da educação socrática tiveram papel decisivo. Este parece ter sido o núcleo das acusações do famoso panfleto de Polycrates. E a sempre citada passagem de Esquines (*Contra Timarco*, 173; Giannantoni 1990: v. 1, 82) aparentemente o confirma. De todo modo, a Anistia não basta para que se considere que os motivos da condenação foram simplesmente políticos (a questão religiosa representando somente uma estratégia de diversão), pois não há razão pela qual uma atitude subversiva de Sócrates posterior aos Trinta não fosse trazida à baila – assim como aquele não teria porque não se referir aberta e preferencialmente ao problema político se este constituísse realmente o centro exclusivo (ainda que subentendido) das acusações (Brickhouse e Smith 2002: 5-8, 207-209).

36 Dentre as alternativas formais de se dirigir ao júri ou à Assembléia (Burnyeat 1997: 144), Sócrates escolhe esta em primeiro lugar na *Apologia*, utilizando a designação juízes (*dikastai*) apenas no final (40a) para falar àqueles que o absolveram. Falar aos homens de Atenas significa aí também que ‘[...] os quinhentos jurados amadores formavam uma assembléia popular em pequena escala’ (Kraut 1984: 80). É preciso marcar, não obstante, que se tratava, dadas as características mesmas de constituição dos tribunais atenienses, de uma assembléia provavelmente algo conservadora, e de um povo já por si conservador em matéria de religião (Carey 2000: 4-6).

tação socrática diante das leis da cidade, bem como sua posterior decisão de permanecer na prisão.

14. Do ponto de vista socrático, verdades definitivas – do tipo “sempre obedecer às leis” –, mesmo quando aparentemente enunciadas de forma peremptória, permanecem de todo modo problemáticas. Não porque Sócrates despreze as leis ou ponha o seu próprio senso de justiça acima destas – ele mesmo exige que seus juízes o julguem conforme a lei (*Apologia* 35c) –, mas porque nenhum dogma pode dar conta das questões realmente fundamentais “Como viver bem?” ou “O que é o bem?” – que, já se sabe, são apenas uma outra forma de perguntar pela justiça. Para Sócrates a justiça é uma questão incontornável, porém sem respostas definitivas – e talvez sua qualidade mais importante como pensador fosse ter consciência disto.

No *Górgias* a questão de que o maior dos males é praticar a injustiça (469b) permite uma aproximação bastante elucidativa com o *Crítion*³⁷. Ao longo do texto, não é a adequação às opiniões dos cidadãos atenienses que conta: na verdade, estas opiniões serão visadas todo o tempo, porém de acordo com um método de filosofar que poderíamos qualificar de democrático: ainda que seu critério de verdade não seja simplesmente a concordância da maioria, mas a coerência do raciocínio, a participação está aberta a todos. Para o diálogo socrático o importante não é apenas o acordo, mas o acordo que resulta do exame correto da verdade (471e). Como ele diz adiante (506a): “*não é verdade da qual esteja certo, mas quero procurar convosco; e se meu oponente tiver razão abandono*”. Mas o diálogo como método filosófico só funciona – e isto é o decisivo – por causa de sua sustentação metafísica implícita. Com relação ao direito, se Sócrates segue as leis é pela possibilidade que estas representam de refletir em sua letra a justiça. A veemência com que Caliclés, o sofista, separa lei e natureza já

³⁷ Também lá Platão aponta a medicina e a ginástica como *téknaí* que visam o bem do corpo e, correspondendo respectivamente a estas duas, a justiça e a legislação, que formam a política, visando o bem da alma (*Górgias* 464bc).

é um signo de qual, por contraste, é a visão de seu oponente³⁸. Esta se tornará explícita a seguir (488c-489b) e no discurso de Sócrates veremos os mesmos princípios do *Crítion* retornarem fundamentados por uma noção cada vez mais evidente de ordem universal (506c-507e). O importante é que não se pontifica sobre tal noção³⁹: Sócrates confessa falar a partir dela sem compreendê-la totalmente (508e-509a) e continua a pô-la em discussão; e é precisamente por esta pesquisa da verdade e do bem, em um debate aberto a todos, com a finalidade precípua de educar seus interlocutores e a si mesmo, que este pensa ser um dos raros atenienses a cultivar a verdadeira arte política (521d) – razão suficiente, vaticina, para ser condenado à morte.

Em todo o *Górgias* subjaz a idéia de se adequar através do raciocínio em conjunto, do *logos*, à alguma espécie de razão universal – ‘razões de ferro e diamante’ (509a1-2) que estruturam e sustentam o discurso socrático. É evidente e constante em geral nos *sokratikoi logoi* a presença de um certo misticismo, que também se manifesta claramente no *Crítion*, desde o objetivo de aperfeiçoar a alma (47c-48a), passando pelo sonho profético (43d-44b) até o encontro com a própria verdade (48a) e com as leis do Hades (54c). O que não significa que Sócrates não possa ser descrito como um racionalista; embora aplicar a ele o conceito moderno de racionalismo sem mais fosse anacrônico. Como se sabe, a idéia do conflito entre fé e razão era estranha à mentalidade pagã (Kahn 1998: 97; Snell 1992: 50). Se o diálogo constitui um método filosófico de investigação racional da verdade, e se pode ser uma forma democrática de forjar acordos e compromissos

38 Os sofistas não inventaram a distinção entre a justiça divina ou natural e a humana, ou entre a ordem do mundo e a ordem humana (Gernet 2001: 81-82), mas a utilizaram em suas teorias; as quais floresceram na nova ambientação intelectual cidadina, empregando uma nova noção, mais abstrata, de justiça. Com relação a esta evolução, Sócrates representa a um tempo um passo à frente, com seu racionalismo, e um passo atrás, tentando recuperar o passado político e filosófico retomando a noção arcaica de uma harmonia individual e coletiva com a ordem sagrada do universo. E daí as suas contradições: educação elitista – método democrático, valores aristocráticos – disposição popular, razão humana – sabedoria divina, etc.

39 A prova final de tudo que é dito não é alguma asserção definitiva sobre a ordem das coisas, mas a constatação de que ninguém, mesmo entre os mais sábios, consegue refutar o discurso socrático (527a-b).

políticos, é porque abre a via divina do conhecimento, como meio da missão religiosa⁴⁰ de fazer ver na busca da verdade, do bem e do belo uma sagrada obra coletiva, tarefa de todos e de cada um.

15. O que impediu muitos leitores de perceber o caráter fundamentalmente democrático do pensamento socrático foram antes de tudo as constantes afirmações de Sócrates – a começar pelo *Crítion* (46d-48b) – sobre a necessidade de se tentar obter verdadeiro conhecimento para se tomar decisões em qualquer área.

Não parece muito inteligente defender que o único critério democrático de, por exemplo, escolher médicos, professores de ginástica ou engenheiros, seja a votação. Pelo menos em algum grau é preciso empregar critérios baseados no mérito. Significa que se deve decidir levando em conta a opinião daqueles que são especialistas na matéria, para tentar eger o melhor. Ainda que não haja concordância com relação ao que seja o melhor – e não por acaso é este (seja como questionamento acerca do bem ou da melhor vida possível) o objeto da filosofia socrática –, somente erigindo como critério, não apenas a opinião da maioria, mas também a aparente irrefutabilidade da argumentação (a qual deve se impor pela força de sua própria coerência racional), podemos ter a esperança de pensar, falar e agir de maneira justa.

O problema maior, porém, reside, não nas questões técnicas, mas nas questões morais, importantes mais que todas, e para as quais só um conhecimento mais que humano seria suficiente (*Apologia* 23a-c) – e, possivelmente por isso, a última passagem citada do *Crítion* sobre a necessidade de se buscar conhecimento que não se reduza apenas à opinião da maioria, desemboque, como se viu, em uma alusão velada à divindade (48a7; 47d1-2). Pois esta busca, ordenada pelo deus por diversos meios (*Apologia* 33c), foi, por vezes, orientada pela interferência direta deste⁴¹. Mas o interessante nisto tudo é que, se o diálogo,

40 *Latreia*, palavra com que se refere Sócrates na *Apologia* (23c) ao seu questionamento cotidiano dos cidadãos atenienses, destina-se alhures em Platão, e normalmente na tragédia, especificamente ao serviço em nome dos deuses olímpicos (White 2000: 173, n. 52).

41 Nem sempre de forma negativa, como acontece no julgamento, quando o silêncio do sinal divino é interpretado como consentimento (*Apologia* 41d5-6), ou de forma passiva, como no

o método racional de pesquisa da verdade tem seu funcionamento exigido e garantido por uma intuição metafísica do funcionamento da realidade, por outro lado esta intuição, o sinal do deus, só ocorre em função e no enquadramento daquela pesquisa. Ou seja, não estamos diante de uma simples revelação da verdade a um iluminado que transmite aos meros mortais as palavras do deus. O tempo todo Sócrates raciocina em conjunto com seus interlocutores para tentar descobrir o que é melhor.

A rejeição da *lex talionis* no *Críton* (49c-d), movimento central na revolução moral que empreende Sócrates, está sustentada, por exemplo, pela afirmação já referida da *Apologia* (41c9-d3): '[...] não há mal nenhum para o homem bom, nem na vida, nem na morte, nem se descuidam os deuses de seus afazeres'. Esta afirmação mostra a revolução religiosa que o pensamento socrático implica: os deuses são bons, favorecem e protegem o bem⁴². O que confundiu os atenienses, e continua surpreendendo os especialistas, é o fato de que, embora estejamos diante de um homem profundamente religioso, está em curso aqui uma revisão racionalista (cujos primeiros movimentos se encontram no pensamento pré-socrático) da imagem dos deuses, da prece, e do próprio sentido da devoção. O alcance epistemológico da citada afirmação da *Apologia* é ainda mais notável por ser introduzida como uma recomendação dirigida aos juízes de Sócrates de “pensar sobre esta verdade”. Transformar a religião é aqui pretender transformar a política, o direito, a filosofia etc – e vice-versa⁴³.

sonho do *Críton* (43d-44b), mas também de forma positiva, interferindo diretamente nas decisões (*Eutidemo* 272e1-273a2; cf. Reeve 2000: 31-35). Segundo Jean-Pierre Vernant (1990: 162) – referindo-se a Empédocles, aos pitagóricos e a Platão –, o *daimon* é o princípio divino que liga nosso destino individual à ordem cósmica: ora, a ‘justiça’ funciona como designação desta ligação quando corretamente disposta, em boa sintonia e sincronia.

42 Sócrates critica a visão tradicional dos deuses (*Eutifron* 6a). Ver, entre vários outros, Burnyeat 1997; Vlastos 1991: 163-165; McPherran 2000: 100-102; Gocer 2000; Parker 1996.

43 ‘Greek religion did not comprise a unified, organized system of beliefs and rituals distinguished from the social, political and commercial aspects of life we would now ordinarily term “secular”’ (McPherran 2000: 91). Ademais, seria até mesmo difícil identificar um substantivo no grego antigo significando propriamente ‘religião’ (Gocer 2000: 115, n. 3).

Por isso, quando se tenta responder a pergunta – Por que Sócrates foi acusado, julgado e condenado? – é importante levar em conta as circunstâncias históricas. Mas sem tentar obter apenas daí as respostas. Porque se estamos adstritos, como se disse no começo, a tentar entender o pensamento de Sócrates a partir de sua vida (e não de suas próprias palavras), sua filosofia a partir de sua atitude diante da morte (conseqüência de sua forma de viver), foi o fato de resolutamente viver suas idéias que concretizou seu destino. Sua filosofia é a resposta para entender sua vida e sua morte⁴⁴. E isto significa não apenas as idéias, mas os atos. Pois poderíamos perguntar, por exemplo: se o racionalismo teológico, concepções políticas diversas ou a habilidade retórica, antes e então, foram professados por outros, por que Sócrates é executado? Porque era um professor⁴⁵, e de uma espécie muito rara. Como ele mesmo deixa entrever no *Eutifron*, uma coisa é ter determinadas opiniões, outra coisa é ensiná-las. Mas pior ainda, podemos acrescentar, é fazê-lo com o exemplo da própria vida.

16. Talvez o trecho mais importante do *Crítion* seja o seu final: lembrando os acordos e contratos que as ligam a Sócrates (54c3-4)⁴⁶, as leis vão se referir a uma espécie de legalidade universal que vincula as leis da cidade às leis do Hades. É preciso perceber como esta noção de

44 Como bem viu Orígenes (Gianantoni 1990: v. 1, 318 – 1G28, 6-7), Sócrates preferiu morrer como filósofo que viver de maneira não-filosófica. É preciso perceber que uma coisa é a maneira como este pensava ou agia, outra, o que o povo de Atenas achava disto (cf. Vlastos 1994: 87). Se só chegamos a Sócrates através do que outros dele pensaram, isto não nos autoriza a tomá-lo pelos outros – para nós, antes de tudo devem falar seus atos. Os que o tem na conta de adversário da democracia, costumam lembrar que Ânito lutou pela democracia durante a tirania dos Trinta (*Constituição de Atenas* XXXIV, 3). Esquecem, contudo, que, ainda segundo Aristóteles (ibid. XXVII, 5), foi ele também o primeiro a corromper os juízes atenienses; e há quem acredite ter sido Meleto, o acusador de Sócrates, um dos homens enviados pelos Trinta para prender Leon de Salamina (Brickhouse e Smith 1985: 19). Mas possivelmente grassava no período subsequente à restauração da democracia um certo rancor ideológico e o temor de uma nova queda do qual se aproveitam os acusadores. Para uma visão paradigmática de Sócrates como um pensador autoritário, veja-se Stone 1993.

45 Consulte-se, por exemplo: Todd 1995: 311; Parker 1996: 43; Brickhouse e Smith 2002: 204-207. É importante ter em mente que Sócrates não estava devotado a ensinar apenas seus alunos, mas a cidade como um todo.

46 Louis Gernet (2001: 461) marca o sentido religioso dos termos jurídicos da família de *tithè-mi* significando 'contrato', como o utilizado no texto: *synthèkas* (54c4).

uma justiça natural e divina, está todo o tempo presente de forma latente nos discursos socráticos: não como um saber acabado – um alvo mais que um ponto de partida. Esta é a origem do extremo respeito às leis anacronicamente assemelhado por alguns intérpretes ao positivismo jurídico moderno. A última fala de Sócrates, comparando-se aos iniciados dos mistérios dos Coribantes⁴⁷, revela a inspiração divina que, se não é tomada simplesmente como verdade dada, constitui algo de essencial a seu pensamento⁴⁸.

A diferença entre Sócrates e a multidão é a consciência do não-saber: este abre a porta para a experiência do saber e para o aperfeiçoamento pessoal. O que de maneira nenhuma o isola de sua comunidade na procura monástica de alguma iluminação hermética. A história de Querefonte e o oráculo na *Apologia* o confirma: para saber por que era dito sábio, Sócrates parte para tentar enxergar a si mesmo

47 Os Coribantes são os sacerdotes frígios da Grande Mãe anatólia Cibele. A etimologia do termo é incerta, mas Junito Brandão (1991: 237-238) registra uma possibilidade interessante pela qual '[...], *Coribantes* significariam os que executavam danças circulares como as *kýrbeis*, "as placas giratórias de Atenas", isto é, placas triangulares em forma de pirâmides de três faces, que giravam em torno de um eixo: nelas se gravavam as leis, particularmente as de Sólon'. Ora, o texto da condenação de Sócrates foi conservado precisamente no templo de Cibele onde se mantinham os arquivos do Estado ateniense (Diógenes Laércio II, 40; Brickhouse & Smith 1985: 15; White 2000: 154). Se a deusa em questão figura a energia latente no seio da terra (Brandão 1991: vol. 1, 207), é interessante observar que Delfos foi antes um santuário da Terra-Mãe (Eliade 1983: tomo I, vol. 2, 104), e que a conhecida relação fundamental do próprio deus délfico com as idéias de ordem e lei, é relativa principalmente àquelas leis ligadas à religião e à pátria (*República* 427b; *Memorabilia* I, 3; Eliade 1983: tomo I, vol. 2, 103). E a constituição mesma da cidadania está ligada a Apolo (Burnyeat 1997: 136). '[...]: il faut se rappeler ici la notion fondamentale de la Terre-Mère et la Divinité. Le groupe et le sol sont imprégnés d'une vertu religieuse qu'ils se communiquent l'un à l'autre' (Gernet 2001: 75): tanto a acusação de impiedade, como as palavras e os atos de Sócrates, devem ser entendidos sobre o pano de fundo deste enquadramento ideológico político-religioso-jurídico (cf. *República* 470d e seq.).

48 Parece a Sócrates que o *lógos* do deus nele ressoa inspirando o discurso que o orienta (54d3-e). Lembremos a famosa alusão aos Coribantes no *Ion* (533e8). Em outro texto bastante interessante, de um dos discursos socráticos remanescentes, da autoria de Esquines (Giannantonio 1990: vol. II, 605-610), o protagonista afirma mais uma vez sua ignorância e atribui ao favor divino sua habilidade de beneficiar Alcibíades – atuando como bacante, veículo do poder de *eros*. Note-se, porém, que no pensamento socrático esta intuição passa pela elaboração racional (Vlastos 1991: 171); o que não significa que o deus não possa também, embora muito raramente, interferir diretamente e diretamente ser obedecido (Reeve 2000: 34-37).

através da busca do saber no outro⁴⁹. Não se vê aí obscurantismo, fi-deísmo, solipsismo ou quietismo. Descobrir que a sabedoria humana vale pouco (23a7-c1) significa pôr-se a serviço do deus procurando a sabedoria em si e nos outros⁵⁰.

Trata-se de estimular cada um dos cidadãos a encontrar o melhor para todos através do diálogo. A crença subjacente é que a alma, se dirigida para o bem através do exame racional da vida, mostra-se capaz de naturalmente se aperfeiçoar. O caminho para a verdade, a justiça e a felicidade começa em cada um de nós. E é trilhado na tentativa cotidiana de resolução dos problemas concretos a partir da perspectiva do bem comum. Só o debate e o acordo democráticos conferem validade, o selo momentâneo de justiça e verdade, à determinada decisão, visto que só a busca do acordo racional através do diálogo pode preservar tal possibilidade. Nesta esperança de aperfeiçoamento reside o fundamento místico da democracia.

A noção de uma ordem universal, de uma justiça divina ou natural, é inerente à própria constituição de sentido do ordenamento jurídico grego (bem como à física, à ética, à política etc.). Tal se mostra de maneira francamente evidente, seja no espírito mesmo da legislação grega, seja na própria operacionalização cotidiana do direito. Religião e direito continuam a ser então forças paralelas e, se não são mais coincidentes – e é isto que permite sua discussão –, permanecem concorrentes em um culto do Estado o qual, na democracia, principalmente se realiza como um culto da lei que torna sagrados o espaço e o momento do discurso político, bem com a palavra aí

49 *Apologia* 20e-23c. Vale assinalar, como outros já fizeram, a importância da associação com Querefonte, notório democrata, no reconhecimento da posição política de seu mestre (Vlastos 1994: 108; Brickhouse & Smith 2002: 203). Sobre o autoconhecimento socrático, o *Primeiro Alcibiades*, seja ou não produto autêntico da lavra platônica, parece consistente com a *Apologia* ao mostrar como o conhecimento de si está ligado ao conhecimento dos outros homens e do deus (133b-d).

50 A explicação de C. C. W. Taylor (1982: 113) sobre por que o deus precisa de Sócrates, já se tornou clássica: '[...] there is one good product which [the gods] can't produce without human assistance, namely, good human souls'. For a good human soul is a self directed soul. Cf. Vlastos 1991: 173-177; Nehamas 1992: 303.

empenhada⁵¹. Logo no início da assembléia ateniense, depois que um sacerdote pedia silêncio religioso aos cidadãos para nomear os deuses da cidade e pedir sucesso na reunião, vinha – em nome do povo – a resposta: “Invoquemos os deuses para que protejam a cidade. Possa o conselho do mais prudente prevalecer! Maldito seja todo aquele que nos der maus conselhos, pretender modificar os decretos e as leis, ou revelar nossos segredos ao inimigo”. Cito aqui Fustel de Coulanges (1971: 405) que narra, em seu estudo clássico sobre a cidade antiga⁵², como se realizam cerimônias religiosas propiciatórias na Assembléia dos cidadãos – cujo recinto ele mesmo é sagrado e cujos procedimentos são organizados segundo uma disposição quase litúrgica –, em um ritual que, se era marcado pela discussão e ponderação racional das decisões, também possuía, acompanhando o debate, todo um aparato teológico de fórmulas sacras e distribuição de cargos e atribuições cuja função era a iluminação e proteção da palavra prudente e verdadeira, voltada para a felicidade da cidade.

É neste contexto de solicitação e presença de uma sustentação metafísica implícita do conhecimento necessário para agir corretamente que devemos situar as palavras e a atitude de Sócrates, como também as razões de sua execução. Se este é acusado de não reconhecer propriamente – isto é, da maneira adequada ou segundo prescrevem os costumes e as leis – os deuses da cidade (Snell 1992: 50-51; Vlastos 1991: 174; Reeve 2000: 27-28), isto parece demonstrar que o diagnóstico de Platão no *Eutifron* (3b) foi bastante certo: é fácil caluniar sobre isto junto aos ‘muitos’. O problema está em que Sócrates representa, com relação ao direito, à filosofia, à política ou à religião, algo novo, mas também algo muito antigo. Por isto, a religiosidade socrática, ainda que profunda, pode, por isso mesmo, facilmente ter sido lida como irreligiosidade – e de fato até hoje. E o mesmo se pode dizer do caráter democrático de seu pensamento: a partir de uma tentativa

51 O caráter sagrado do Estado e da comunidade, de origem indo-européia, sobrevive latente nas configurações democráticas do poder (Heiler 1959: 479). O crime ainda é comumente considerado uma loucura resultante de uma falta religiosa (Gernet 2001: 306 e seq.).

52 Coulanges 1971: 200, 403-405.

de reconstituição do próprio sentido ancestral do novmo” – noção a um tempo religiosa, política e jurídica –, que perfaz os movimentos iniciais de uma autêntica filosofia do direito, trata-se de fortalecer a cidadania (Villey 2003: 59-64). Logo, discutir se a condenação de Sócrates aconteceu por conta de questões religiosas ou políticas não parece fazer muito sentido, uma vez que se tratam apenas de dois aspectos que se completam. A ironia está em que Sócrates, vivendo em meio a uma crise ao mesmo tempo religiosa, ética, jurídica e política, seja acusado de uma corrupção moral que ele mesmo combatia.

17. Em resumo: a crença metafísica na eficiência do diálogo – e, por extensão, na democracia – é justificada pelo próprio diálogo (ou seja, pela argumentação racional), assim como este justifica aquela. Pois uma vez que se acordou que a maioria nada sabe, não há porque considerar justas as leis da cidade, salvo se estas se constituem como possibilidade e/ou tentativa de aperfeiçoamento da comunidade e, portanto, de si mesmas – o que só pode ser justificado pela crença em um princípio cósmico de justiça presente em potência na razão humana. É este princípio que o exame filosófico de si próprio, dos homens e da vida, parece a Sócrates poder trazer à tona. A voz do povo não pode chegar a refletir a voz do deus se não se garante um amplo debate conduzido por um método de exame racional do bem e das questões vitais.

18. Por fim, é interessante notar como a relação entre moral e saber foi quase sempre lida pela tradição em apenas um dos seus sentidos: o verdadeiro conhecimento leva à virtude. Nisto se vê como para o Ocidente a virtude foi principalmente um fim: da filosofia moral antiga, passando pela resoluta identificação de saber e poder na Renascença, até hoje, o conhecimento foi antes de tudo um meio para se alcançar aquela capacidade de realização e êxito que confusamente costumamos mesmo identificar à ‘felicidade’. O *Crítion* de Platão parece querer mostrar a igual importância do outro sentido, já que só assim a equação socrática recebe sua significação completa: a virtude leva ao verdadeiro conhecimento.

Resumo

O conceito de lei socrático foi desde sempre objeto de controvérsias, principalmente em função das tentativas de explicar sua atitude quando de seu julgamento, encarceramento e execução. Toda a dificuldade de conciliar entre si os diferentes textos sobre a filosofia e a vida de Sócrates, naturalmente se realça diante das circunstâncias de sua condenação e morte. Se soluções definitivas não parecem ser possíveis no atual estado de nossa documentação, contudo, uma possibilidade de ao menos atenuar as contradições reside no exame do funcionamento do método socrático a partir de seus fundamentos: o diálogo como meio de um acordo, não apenas entre os cidadãos de Atenas, mas destes com a própria ordem universal, a qual se vislumbra na busca humana da justiça e o bem comum.

Résumé

Le concept de loi socratique a depuis toujours été l'objet de controverses, principalement en raison des tentatives pour expliquer son attitude lors de son jugement, son emprisonnement et son exécution. Toute la difficulté de concilier entre eux les différents textes sur la philosophie et la vie de Socrate, naturellement ressort à propos des circonstances de sa condamnation et de sa mort. Si, dans l'état actuel de notre documentation, il paraît impossible d'apporter une solution définitive, néanmoins une possibilité d'en atténuer les contradictions réside dans l'examen du fonctionnement de la méthode socratique à partir de ses fondements: le dialogue comme moyen d'un accord, non seulement entre les citoyens d'Athènes, mais entre ceux-ci et le propre ordre universel, lequel se dessine da la recherche humaine de la justice et du bien commun.

Referências

- ARISTÓFANES. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, v. 1, 1987.
- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas* (ed. bilíngue) Trad. e coment. de F. M. Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.
- _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1922 (1. ed.).
- ARNAOUTOGLU, I. (2003) Trad. O. T. Serra e R. P. Canelós. *Leis da Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus.
- BAILLY (1995) *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette.
- BENSON, H. H., ed. (1992) *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford: Oxford U. P.
- BRANDÃO, J. (1991) *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes.
- BRICKHOUSE, T. C. e SMITH, N. D. (1985) “The formal charges against Socrates”, In H. H. Benson, ed. (1992), 14-34.
- _____. (2000) *Reason and religion in socratic philosophy*. New York: Oxford U. P.
- _____. (2002) *The trial and execution of Socrates (sources and controversies)*. Oxford: Oxford U. P.
- BURNYEAT, M. F. (1997) “The Impiety of Socrates”, In Brickhouse e Smith, eds. (2002), 133-145.
- CAREY, C. (2000) *Trials from classical Athens*. London / New York: Routledge.
- COULANGES, F. de (1971) *A cidade antiga*. Trad. de F. de Aguiar. Lisboa: Livraria Clássica ed.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Trad. R. D. Hicks. London / Cambridge: Harvard U. P., 1991.
- DÖRING, K. (1992) “Die Philosophie des Sokrates”, *Gymnasium* 99, 1-16.
- ELIADE, M. (1983) *História das crenças e das idéias religiosas*. Trad. R. C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar.
- ÊSQUILO. *Os Persas*. Trad. M. da G. Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

GERNET, L. (2001) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Albin Michel.

GIANNANTONI, G. (1990) *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 vols. Nápoles: C. N. R.

GOCER, A. (2000) "A new assessment of socratic philosophy of religion", In Smith e Woodruff eds. (2000), 115-129.

GUTHRIE, W. K. C. (1992) *Socrates*. Cambridge: Cambridge U. P.

HARRISON, A. R. W. (1998) *The law of Athens*, 2 vols. Indianapolis: Hackett

HEILER, F. (1959) *Die Religionem der Menschheit*. Stuttgart: Reclam-Verlag

HERÔDOTOS. *História*. Brasília: UNB, 1988.

INGLESSIS-MARCELLOS, C. (1994) "Socrate et son double", *Revue des Études Grecques* CVII., 85-106.

JAEGER, W. (1992) *Paideia*. Trad. J. Xirau e W. Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

KAHN, C. H. . (1998) *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge U. P

KRAUT, R. (1984) *Socrates and the State*. New Jersey / Princeton: Princeton U. P.

MACDOWELL (1986) *The law in classical Athens*. New York: Cornell U. P.

MAGALHÃES-VILHENA, V. de (1984) *O Problema de Sócrates*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

MCPHERRAN, M. (2000) "Does piety pay ?", In Brickhouse e Smith eds. (2000), 89-114.

MOSSÉ, C. (1990) *O Processo de Sócrates*. Trad. A. Marques. Rio de Janeiro: Zahar.

NEHAMAS, A. (1992) "What did Socrates teach and to whom did he teach it?", *Review of Metaphysics* 46: 270-306.

PARKER, R (1996) "The trial of Socrates", In Smith e Woodruff eds. (2000), 40-54.

PLATONIS OPERA, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907

- PLATON *Oeuvres Complètes*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1920 (1ª ed.).
- REEVE, C. D. C. (2000) "Socrates the Apollonian?", In Smith e Woodruff eds. (2000), 25-39.
- RHODES, P. J. (1993) *A commentary on the aristotelian Athenaiion Politeia*. Oxford U. P.
- ROMILLY, J. (2002) *La loi dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- SMITH, N. D. e WOODRUFF P. B., eds. (2000) *Reason and religion in socratic philosophy*. New York: Oxford U. P.
- SNELL, B. (1992) *A descoberta do espírito*. Trad. A. Morão. Lisboa: Ed. 70.
- STONE, I. F. (1993) *O julgamento de Sócrates*. Trad. de P. H. Britto. São Paulo: Schwarcz.
- VERNANT, J. -P. (1990) *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra.
- VIDAL-NAQUET, P. (1996) *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion
- VILLEY, M. (2003) *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: PUF
- VLASTOS, G. (1991) *Socrates*. Cambridge: Cambridge U. P.
- _____. (1994) *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge U. P.
- TAYLOR, C. C. W. (1982) "The end of the *Euthyphro*", *Phronesis* 27: 109-118.
- TODD, S. C. (1995) *The shape of athenian law*. Oxford: Oxford U. P.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UNB, 1982.
- WHITE, S. A. (2000) "Socrates at Colonus", In Smith e Woodruff eds. (2000), 151-175.
- XENOPHON *Memorabilia*. Trad. O. J. Todd. LOEB: Harvard U. P., 1992.
- _____. *Helênicas*. Trad. C. L. Brownson. LOEB: Harvard U. P., 1986.